

Ideal femenino y protagonismo de las mujeres en las culturas políticas católicas del franquismo

Womanhood and women protagonism in the Catholic political cultures of the Franco's regime

Mónica Moreno Seco

Universidad de Alicante.

Recibido el 14 de mayo de 2009.

Aceptado el 7 de julio de 2009.

BIBLID [1134-6396(2008)15:2; 269-293]

RESUMEN

En la dictadura franquista convivieron varias culturas políticas católicas, que presentaron diversas concepciones de género, diferentes funciones atribuidas a las mujeres y distinta participación de las católicas. A lo largo de este periodo, algunas voces impulsaron una reformulación del ideal femenino y una redefinición de la categoría de igualdad en la Iglesia. Las protagonistas de este cambio abandonaron el discurso de la diferencia y la complementariedad por el de la igualdad y cuestionaron así de forma radical los modelos de género vigentes hasta entonces en el catolicismo, contribuyendo a la transformación de las culturas políticas católicas.

Palabras clave: Mujeres. Género. Culturas políticas. Catolicismo. Franquismo.

ABSTRACT

Several Catholic political cultures, which presented diverse conceptions of gender, different women functions and diverse participation of Catholic women coexisted in Franco's dictatorship. Along this period, some voices stimulated a reformulation of the womanhood and a redefinition of the category of equality in the Church. The protagonists of this change left the speech of the difference and the complementarity for equality, and questioned in a radical way traditional models of gender, contributing to the transformation of Catholic political cultures.

Key words: Women. Gender. Political cultures. Catholicism. Franco's regime.

SUMARIO

1.—Los deberes de la mujer en la cultura política nacional-católica. 2.—Nueva cultura política conciliar, ¿nueva mujer católica? 3.—Católicas en la cultura política conciliar. 4.—Catolicismo progresista y los derechos de las mujeres en la Iglesia.

Los análisis sobre las culturas políticas amplían la mirada desde los principios políticos concretos a la elaboración de conceptos y valores, creación de representaciones y referentes simbólicos, y formulación de identidades, procesos que en el estudio del catolicismo contribuyen a entender mejor su proyección en un contexto determinado y los entramados sociales que lo componen¹. Ana Aguado propone incorporar el análisis de género en el estudio de las culturas políticas en torno a los discursos teóricos y las experiencias de las mujeres² e Inmaculada Blasco recuerda que sin integrar esta perspectiva el conocimiento sobre las culturas políticas católicas resulta incompleto³. En el universo simbólico del catolicismo durante la dictadura franquista, las atribuciones simbólicas de género y el reparto de funciones ente hombres y mujeres se convirtieron en uno de los ejes del discurso católico.

Por otro lado, en un mismo movimiento social y político pueden convivir diversas culturas políticas, de fronteras difusas y complejas⁴. En una etapa tan prolongada como la dictadura franquista, resulta lógico el desarrollo de varias culturas políticas católicas en un proceso complejo en que intervinieron diferentes actores y en que resulta difícil establecer marcos cronológicos excesivamente rígidos. En términos generales, en la posguerra se configuró una cultura católica monolítica, vinculada al espíritu de reconquista religiosa nacional-católico, pero a partir del Concilio Vaticano II y de los cambios sociales de los años sesenta se elaboró una nueva cultura religiosa y una nueva cultura política en el catolicismo, que contribuyó además a la

1. Algunas propuestas teóricas sugerentes sobre las culturas políticas en el dossier dirigido por CABRERA, Miguel Ángel en *Ayer*, n° 62 (2006), titulado “Más allá de la historia social”. Unas primeras reflexiones en CAPISTEGUI, Francisco Javier: “La llegada del concepto de cultura política a la historiografía española”. En FORCADELL, Carlos y otros (eds.): *Usos de la Historia y políticas de la memoria*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004, pp. 167-185.

2. AGUADO, Ana: “Identidades de género y culturas políticas de izquierda en la España del siglo XX”. *Pasado y Memoria*, n° 7 (2008), p. 123.

3. BLASCO HERRANZ, Inmaculada: “*Más poderoso que el amor*: Género, familia, piedad y política en el movimiento católico español”. *Pasado y Memoria*, n° 7 (2008), p. 99.

4. DE DIEGO, Javier: “El concepto de ‘cultura política’ en ciencia política y sus implicaciones para la historia”. *Ayer*, n° 61 (2006), pp. 265-266.

deslegitimación de la dictadura⁵. Surgieron nuevas categorías, que hicieron posibles novedosas formas de concebir la sociedad, explicar cambios, hacer críticas y proponer alternativas⁶. Se impuso la pluralidad y la convivencia de diferentes culturas políticas católicas. Puede hablarse de la pervivencia de una cultura política nacional-católica en algunos sectores del clero, una cultura política conciliar sustentada por una jerarquía que reproducía de forma mecánica la doctrina de la Santa Sede y una cultura política católica también conciliar pero que deseaba profundizar en las propuestas del Vaticano II y evolucionó hacia posiciones cada vez más críticas y comprometidas, que podemos identificar con el catolicismo progresista.

En esta evolución, las concepciones de género, las funciones atribuidas a las mujeres y su movilización presentaron cambios destacados. Desde el discurso de la jerarquía, en la posguerra se insistía en impulsar el apostolado de las madres católicas pero sólo en ámbitos vinculados a la familia y la moral. Más adelante, se llamaba a la acción a las mujeres en diferentes ámbitos porque se reconocía que estaban incorporándose a otros espacios de la vida pública, proceso que se consideraba un aspecto irreversible, aunque no carente de peligros para la moral católica. Se acabó exhortándoles a la participación en la pastoral como consecuencia del reconocimiento de sus derechos en la sociedad.

En el fondo, en las culturas políticas católicas se observa un desplazamiento desde el discurso oficial de la complementariedad, que defendía una equiparación en dignidad pero insistía en la diversidad de funciones entre hombres y mujeres, asumido por muchas mujeres durante un amplio lapso de tiempo, al discurso de la igualdad, sustentado por el catolicismo progresista, en buena cuenta por influencia de las católicas más avanzadas. Este cambio supuso un aprendizaje religioso, político y feminista. La reformulación de la identidad femenina católica en clave igualitaria formó parte del esfuerzo de estas mujeres por movilizar a otras dentro de la Iglesia⁷. Las principales organizaciones de mujeres católicas contribuyeron a redefinir el ideal femenino católico y conceptualizaron a la mujer como ser humano, profesional o trabajadora, con una identidad desvinculada de la maternidad y la domesticidad, lo que les condujo a una reinterpretación del apostolado de las mujeres y de las relaciones de género dentro de la Iglesia. El discurso de estas católicas, por tanto, influyó en el catolicismo

5. DÍAZ-SALAZAR, Rafael: *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*. Madrid, PPC, 2006, p. 10.

6. MIGUEL GONZÁLEZ, Román: "Las culturas políticas del republicanismo histórico español". *Ayer*, n° 53 (2004), p. 213.

7. SCOTT, Joan W.: "El eco de la fantasía: la historia y la construcción de la identidad". *Ayer*, n° 62 (2006), pp. 111-138.

progresista, que se abrió así a categorías feministas como la mayoría de edad de la mujer, igualdad entre mujeres y hombres, feminismo, libertad de la mujer o derechos de la mujer⁸.

A las diferencias en el discurso se unían objetivos distintos (recristianización / formación de católicas que ofrecieran testimonio y se comprometieran en el mundo) y maneras de actuar dispares (pasividad, jerarquía, clericalismo / autonomía, seglarismo). La reapropiación por parte de las mujeres de las categorías y propuestas teóricas de la cultura política conciliar les permitió representarse como susceptibles de acceder a la igualdad dentro de la Iglesia, conformar una identidad novedosa —católicas autónomas y progresistas— y desarrollar formas de funcionamiento específicas⁹. Una novedosa propuesta, por tanto, fue la demanda de un trato no discriminatorio en el seno de la Iglesia. Sin embargo, cuando estas mujeres comprobaron que el discurso conciliar de la promoción femenina sólo se consideraba lícito fuera de la Iglesia y se toparon con la reiterada negativa de la Santa Sede a aceptar un cambio en la moral y un acceso de las mujeres a puestos de poder, se alejaron de la institución, aunque con frecuencia continuaron vinculadas al catolicismo progresista, que fue haciéndose cada vez más plural y comprometido, en diálogo con otras culturas políticas laicas de izquierda.

1.—Los deberes de la mujer en la cultura política nacional-católica

En los años cuarenta y cincuenta, en España estuvo vigente una cultura católica de corte tradicional, que se estructuraba en torno a una concepción piramidal de la Iglesia, con la supeditación de los seglares al clero y una clara jerarquía de género, y con una pastoral de cristiandad, cuyo objetivo era defender a la religión de las amenazas secularizadoras, como se había demostrado con los desórdenes de la República y la Guerra Civil. En este contexto, las llamadas de la jerarquía a la movilización de las mujeres fueron numerosas, pero en realidad supusieron una continuidad con la destacada participación de las mujeres en el catolicismo del primer tercio del siglo XX, que han estudiado Inmaculada Blasco, Miren Llona, Amelia García o Rebeca Arce¹⁰. La importancia concedida a los sentimientos religiosos de

8. MORENO SECO, Mónica: “Mujeres y culturas políticas en el franquismo y el antifranquismo”. *Pasado y Memoria*, n° 7 (2008), pp. 169-175.

9. AGUADO, Ana: “Identidades de género y culturas políticas...”, *op. cit.*, pp. 124-125.

10. BLASCO, Inmaculada: *Paradojas e la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003 y, entre sus aportaciones más recientes “Sí, los hombres se van: discursos de género y construcción de

las mujeres en una época de secularización o de desafío a los intereses de la Iglesia dio un nuevo valor a las mujeres católicas, que se organizaron primero en torno a la piedad y el asociacionismo piadoso, más adelante participaron en la política en defensa del clericalismo, en su pugna con la legislación laicista de principios de siglo y el anticlericalismo, después en el reformismo social, para retomar en la República la movilización política. El conflicto entre el ideal femenino doméstico y la acción pública fue resuelto al concebirla como una actividad religiosa y por la urgencia del momento¹¹.

En la posguerra, la Iglesia reafirmó la concepción anterior de la mujer como madre y esposa y como ser religioso, que se distinguía del ideal masculino por unas atribuciones de género diferenciadas¹². Una mujer que tenía en el hogar su principal campo de acción, pero que podía participar también en el apostolado moral y piadoso, el cual adquirió en la dictadura una significación política. El punto de partida teórico más inmediato era la encíclica *Casti connubii* de Pío XI (1930), que sancionaba la subordinación de la mujer al varón y la procreación como fin del matrimonio, texto que fue profusamente citado en los años cuarenta. Pero también la doctrina de Pío XII, que en ocasiones se ha interpretado como un giro importante en la consideración de los deberes de las católicas, por su insistencia en la implicación de las mujeres en el apostolado¹³. Según Mary Salas, Pío XII concilió los planteamientos tradicionales con nuevos campos de acción, mostrando una postura ambivalente que reconocía la dignidad de la mujer y le invitaba a aceptar nuevas responsabilidades sociales, pero también le

identidades políticas en el movimiento católico”. En: *Ayeres en discusión. Temas clave de Historia Contemporánea hoy*. IX Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea, Murcia, 2008 (CD-Rom). LLONA, Miren: *Entre señorita y garçonne. Historia oral de las mujeres bilbaínas de clase media (1919-1939)*. Málaga, Universidad de Málaga, 2002. GARCÍA CHECA, Amelia: *Ideología y práctica de la acción social católica femenina (Cataluña, 1900-1930)*. Málaga, Universidad de Málaga, 2007. Centrada en los discursos, ARCE PINEDO, Rebeca: *Dios, Patria y Hogar. La construcción social de la mujer española por el catolicismo y las derechas en el primer tercio del siglo XX*. Santander, Universidad de Cantabria, 2008.

11. BLASCO, Inmaculada: “Más poderoso que el amor...”, *op. cit.*, p. 100.

12. Compara ambos ideales DI FEBO, Giuliana: “Nuevo Estado, nacionalcatolicismo y género”. En NIELFA CRISTÓBAL, Gloria (ed.): *Mujeres y hombres en la España franquista: sociedad, economía, política cultura*. Madrid, Universidad Complutense, 2003, en especial las pp. 29-37. Describe el modelo femenino ROCA I GIRONA, Jordi: *De la pureza a la maternidad. La construcción del género femenino en la posguerra española*. Madrid, Ministerio de Educación y Cultura, 1996.

13. Por ejemplo, en la época, RONDEAU, Marc: *La promoción de la mujer en el pensamiento de la Iglesia contemporánea*. Madrid, Studium, 1975, p. 212.

recordaba su función específica, su subordinación al marido y los riesgos de pretender equipararse al hombre¹⁴.

En sus discursos y escritos, que la jerarquía y las publicaciones católicas oficiales difundieron, Pío XII insistía en la igualdad en dignidad entre hombres y mujeres, pero reafirmando unas características y funciones diferenciadas, que sustentaban la tesis de la complementariedad. Insistió en que hombre y mujer son personas iguales en dignidad y poseen los mismos derechos, “sin que pueda sostenerse en manera alguna que la mujer sea inferior”¹⁵. Incluso admitió que la maternidad “no constituye el fundamento absoluto de la dignidad de la mujer”¹⁶. Pero también afirmaba que la mujer era más espiritual y debía obedecer al marido, legitimando a la vez la acción apostólica de las mujeres y la subordinación de género¹⁷. Defendía la promoción de la mujer concebida en términos cristianos, lo cual le conducía a criticar el feminismo que pretendía hombres y mujeres idénticos¹⁸.

En consonancia con este ideal femenino, Pío XII impulsó a las católicas a intervenir en la vida pública, en nuevos ámbitos, siempre que se adaptaran a la especificidad de su personalidad. La mujer tenía como deber fundamental aportar amor, entrega y ternura a un mundo que se definía como mecanizado y poco humano. Debía asumir sus responsabilidades en todos los terrenos¹⁹:

Mujeres y jóvenes católicas, antaño no habríais pensado sino en desempeñar dignamente vuestro papel: papel sagrado y fecundo, en el gobierno de un hogar sano, fuerte y radiante, o bien habríais consagrado vuestra vida al servicio de Dios en el retiro del claustro o en las obras del apostolado y de la caridad... Mas he aquí que aparecéis en el exterior; descendéis a la arena para tomar parte en la lucha; ni la habéis buscado, ni la habéis provocado; pero la aceptáis con valor, no como víctimas resignadas o sólo

14. SALAS, María: *De la promoción de la mujer a la teología feminista*. Santander, Sal Terrae, 1993, pp. 21-25.

15. Discurso al XIV congreso internacional de la UMOFC, *Ecclesia*, 12-X-1957.

16. Mensaje de 14 de octubre de 1956. En RONDEAU, Marc: *La promoción de la mujer... op. cit.*, p. 42.

17. Discurso al XIV congreso internacional de la UMOFC, *Ecclesia*, 12-X-1957.

18. El episcopado español reprodujo este argumento al criticar en 1957 a aquel feminismo que “aleja a muchas mujeres de su destino en pos de entretenimientos y libertades que no coinciden con el decoro y sus deberes de la maternidad” (“Instrucción sobre moralidad pública”, de mayo de 1957. En IRIBARREN, Jesús (ed.): *Documentos colectivos del episcopado español, 1870-1974*. Madrid, BAC, 1974, pp. 312 y 313).

19. Discurso de 14-X-1956. En RONDEAU, Marc: *La promoción de la mujer... op. cit.*, p. 154.

con una resistencia vigorosa pero meramente defensiva, sino que queréis pasar a la contraofensiva buscando la conquista²⁰.

Pero insistía en que su apostolado y su acción social se desarrollaran en ámbitos y métodos adecuados al corazón sensible y maternal de la mujer²¹. Así contribuirían a “la renovación cristiana de una civilización atacada de laicismo, de marxismo o desorientada por movimientos religiosos desviacionistas”²².

En España, este espíritu de conquista religiosa adquirió, como se ha comentado, un significado también político. Las madres y esposas católicas debían desempeñar una tarea de evangelización fundamental después de los avatares de los años treinta. La educación religiosa de los hijos y el cuidado del hogar cristiano se revistieron de un contenido político, en un contexto de identificación absoluta entre religión y patria, y en un momento de reconstrucción religiosa y represión política²³. Pero además las seglares y las religiosas que participaban en ceremonias de desagravio, matrimonios de amancebados “rojos” o visitas a las presas políticas y sus familias desarrollaron una acción pública nacional-católica. Una acción social y apostólica limitada por los estrechos márgenes del ideal de domesticidad franquista y por la hegemonía de la Sección Femenina en el encuadramiento estrictamente político, pero con una función política fundamental en la sociedad de la posguerra²⁴. Las católicas, por tanto, desempeñaron una tarea importante en la acción de la Iglesia, ajustada a la definición de unos rasgos peculiares —maternidad, ternura, cuidado, espiritualidad— y a la tesis de la complementariedad, que reservaba funciones diferentes a mujeres y hombres: a ellas impregnar de sentimiento religioso la sociedad, a ellos dirigir la conquista católica de las instituciones y el poder.

En la posguerra, las católicas abrazaron de forma masiva la vida religiosa y la acción apostólica. El crecimiento de vocaciones e ingresos en los conventos fue paralelo al auge de la Acción Católica femenina y otras asociaciones seglares. En otras palabras, las mujeres respondieron a los llamamientos de

20. Discurso en noviembre de 1947 a la Unión Internacional de Asociaciones Femeninas Católicas.

21. Discurso a las Mujeres de Acción Católica de Italia, *Ecclesia*, 12-VII-1958.

22. Discurso al XIV congreso internacional de la UMOFC, *Ecclesia*, 12-X-1957.

23. DI FEBBO, Giuliana: “La Cuna, la Cruz y la Bandera. Primer franquismo y modelos de género”. En MORANT, Isabel (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina*. Vol IV. Madrid, Cátedra, 2006, p. 222.

24. Sobre el carácter político de las actividades de las católicas, NICOLÁS MARÍN, Encarna y LÓPEZ GARCÍA, Basilisa: “La situación de la mujer a través de los movimientos de apostolado seglar: la contribución a la legitimación del franquismo (1939-1956)”. En: *Mujer y sociedad en España (1700-1975)*. Madrid, Ministerio de Cultura, 1986, pp. 365-389.



—Sospecho que algo raro pasa aquí cuando el párroco nos ha dicho que el papel de la mujer en la Iglesia es insustituible y nos ha dado estas escobas.

Vida Nueva, 15-2-69: Caricatura de Quique (Enrique Arenós) en *Vida Nueva*, 15-2-1969.

la jerarquía eclesiástica para la reconstrucción católica, en una época en que las posibilidades de ejercer una actividad pública se restringieron a la Sección Femenina y la Iglesia. Su actuación se ajustaba a las atribuciones simbólicas de género diferenciadas, que como hemos visto definían a la mujer por unos supuestos caracteres maternales, de abnegación y piadosos, elementos que marcaron la senda al apostolado

femenino. Estas católicas se centraron en tareas piadosas y ceremonias religiosas públicas, en el control moral —vigilancia de la pureza femenina y de los espectáculos, baños y bailes—, la defensa de la familia cristiana —oración en familia, educación piadosa de los hijos— y la redención religiosa de las presas políticas y sus familias²⁵. Eran mujeres que asumieron el discurso de la complementariedad, de la caridad paternalista, el puritanismo moral y la subordinación a la jerarquía, en un universo cerrado cuyo único referente era la Iglesia, pero que lentamente experimentaron una tímida evolución hacia un mayor protagonismo de las dirigentes, frente a la originaria preponderancia en voz y en presencia de los sacerdotes²⁶.

25. BLASCO, Inmaculada: “Las Mujeres de Acción Católica durante el primer franquismo”. En: *Tiempos de silencio. Actas del IV Encuentro de Investigadores del Franquismo*. Valencia, Universitat de València, 1999, pp. 158-163. También VERA BALANZA, M.^a Teresa: “Un modelo de misioneras seculares: Las Mujeres de Acción Católica durante el franquismo. Málaga, 1937-1942”. En BALLARÍN, Pilar y ORTIZ, Teresa (eds.): *La mujer en Andalucía. Primer Encuentro interdisciplinar de estudios de la mujer*, vol. I. Granada, Universidad de Granada, 1990, pp. 521-532.

26. ÁLVAREZ RODRIGO, Álvaro: “La reorganización de la Unión de Mujeres de ARENAL, 15:2; julio-diciembre 2008, 269-293

Esta evolución tomó fuerza en los años cincuenta, en que las católicas más dinámicas contribuyeron a la redefinición del ideal católico femenino. Algunas mujeres encontraron estrecho el marco de actuación anterior y buscaron referentes más allá de las fronteras. En este proceso, destacó la impronta de la UMOFC (Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas), en torno a figuras como Pilar Bellosillo, que en 1952 entró en el Consejo de dirección de la UMOFC y en 1961 es nombrada presidenta de la organización, Mary Salas o Carmen Victory²⁷. Las publicaciones de María Campo Alange, Lili Álvarez o Mary Salas, la creación en 1956 del grupo de reflexión Amistad Universitaria, la fundación cuatro años después del Seminario de Estudios Sociológicos sobre la Mujer, algunas aportaciones de teresianas o el giro de las Mujeres de Acción Católica contribuyeron a la difusión de propuestas novedosas que reformularon la identidad de la mujer y las funciones de la militante católica²⁸. Según Morcillo, en esta época estas católicas divergieron pero no cambiaron abiertamente de ideal franquista, pues todavía defendían funciones diferenciadas de mujeres y hombres en la sociedad y la complementariedad²⁹. Pero constituyeron el germen de una vigorosa evolución hacia posiciones igualitarias, que se desarrolló en las décadas siguientes.

2.—Nueva cultura política conciliar, ¿nueva mujer católica?

La consideración de las mujeres y su función social evolucionaron con la configuración de la cultura política conciliar, como se observa en las manifestaciones públicas de la Santa Sede y la jerarquía eclesiástica española, y en las páginas de la revista *Ecclesia*, órgano oficial de Acción Católica y oficioso del episcopado. Esta nueva cultura católica desarrolló conceptos novedosos: la mayoría de edad del laicado, que influyó en una mejor valoración de la actuación de las mujeres; el diálogo con el mundo y el testimonio cristiano, que permitió que las católicas intervinieran de forma

Acción Católica en la diócesis de Valencia (1939-1951)". En: *Tiempos de silencio... op. cit.*, pp. 141-142.

27. SALAS LARRAZÁBAL, Mary y RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa: *Pilar Bellosillo: nueva imagen de mujer en la Iglesia*, ACE, Madrid, 2004.

28. RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa: "Mujer y pensamiento religioso en el franquismo". *Ayer*, n° 17 (1995), pp. 173-200, y "Las mujeres y la Iglesia". En MORANT, Isabel (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina... op. cit.*, pp. 267-275.

29. Redefinición que tiene una lectura política importante en la transición de la autarquía a la era del consumismo, como ha estudiado MORCILLO, Aurora G.: *True Catholic Womanhood. Gender Ideology in Franco's Spain*. DeKalb, Northern Illinois University Press, 2000.

más comprometida en la vida social; la colegialidad, que sin embargo no se aplicó en las relaciones de género. En este discurso, ya no se aludía tanto a las mujeres como instrumentos de acción apostólica y a sus deberes, sino a la nueva presencia de las católicas en el mundo, por lo que el centro de atención se desplazó de la causa evangelizadora a las propias mujeres.

En consonancia con los discursos más difundidos en la sociedad occidental, se insistía en la igualdad entre hombre y mujer, no sólo en dignidad, como se había admitido en la etapa anterior, sino también en derechos, que Pío XII mencionó pero no desarrolló. En la *Pacem in Terris* (1963), Juan XXIII sancionó la igualdad de derechos fundamentales de hombre y mujer, entre ellos el de escoger su estado de vida. La Constitución conciliar *Gaudium et spes* habló de “la legítima promoción social de la mujer”, criticó toda forma de discriminación, entre otros por motivos de sexo, y reclamó un acceso igualitario a la educación y la cultura³⁰. Pablo VI añadió el derecho y el deber de la mujer de participar en la vida social³¹. El episcopado español, aunque no dedicó ningún documento colectivo específico al tema, aludió en 1966 al respeto a la persona que excluía, por inhumana y opuesta a la doctrina religiosa, el abuso de las mujeres, entre otros colectivos. Pero también se resistía a criticar a las instituciones políticas de España para defender los derechos fundamentales de la persona o la familia³².

Sin embargo, esta aceptación de la igualdad de derechos no supuso dejar de recalcar los caracteres especiales que, a juicio de la jerarquía, definían a la mujer. Se seguía insistiendo en la complementariedad y las cualidades específicas de las mujeres. En un discurso de 1961, Juan XXIII indicaba:

Si la igualdad de derechos, proclamada con razón, debe reconocerse en todo aquello que es propio de la persona y de la dignidad humana, de ningún modo implica igualdad de funciones (...), [a la mujer] le han sido asignadas tareas especiales. No distinguir bien esta diversidad de las respectivas funciones del hombre y de la mujer, más aún de su necesaria complementariedad, sería contra la naturaleza y se terminaría por envilecer a la mujer y quitarle el fundamento de su dignidad³³.

30. En: *Documentos del Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones*. Madrid, BAC, 1993, pp. 250 y 259.

31. *Ecclesia*, 1-XI-1969.

32. “La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio”, de junio de 1966. En IRIBAREN, Jesús (ed.): *Documentos de la Conferencia Episcopal Española, 1965-1983*. Madrid, BAC, 1984, pp. 91 y 101.

33. *Ecclesia*, 16-IX-1961.

Dos años más tarde volvía a afirmar que la mujer está encargada por Dios y por la naturaleza de diferentes tareas, que perfeccionan y completan la misión asignada al hombre³⁴. En su mensaje de clausura del Concilio, Pablo VI definía a las mujeres con referentes estereotipados: “Mujeres, vosotras, que sabéis hacer la verdad dulce, tierna, accesible, dedicaos a hacer penetrar el espíritu de este Concilio en las instituciones, las escuelas, los hogares, en la vida de cada día”³⁵. También recordaba, en otra ocasión, que la igualdad no debía significar una asimilación al modo de vida masculino, porque la mujer debía aportar al mundo tecnificado y egoísta sus valores espirituales y morales³⁶. Es decir, la mujer era definida en función de su predisposición a la ternura, la entrega y a la espiritualidad, frente a una sociedad y a un varón con afán materialista y deshumanizado, al igual que había hecho Pío XII décadas atrás.

En lugar de la obediencia y sumisión al marido, se hablaba en el nuevo discurso conciliar de diálogo y colaboración en el matrimonio, e incluso de paternidad responsable (*Gaudium et spes*), aunque se seguía definiendo la feminidad a partir de la maternidad y el hogar³⁷. En 1966 comenzó un debate sobre el control de natalidad, que se cerró con la encíclica *Humanae vitae* (1968) de Pablo VI, decepcionante para los círculos católicos más avanzados debido a que suponía la sanción de la conceptualización de la mujer por su función maternal y el regreso a la subordinación al varón en el matrimonio. La jerarquía española tuvo que salir en defensa del Papa y pidió la aceptación de la doctrina pontificia³⁸. Otra novedad destacada fue la aceptación de las solteras como mujeres con una trayectoria vital digna, a quienes se recordaba que podían cumplir su vocación de entrega en la sociedad, ayudando a otras familias e incluso en la beneficencia y el apostolado³⁹.

El discurso eclesiástico ya admitió como inevitable el derecho de las mujeres, incluso las casadas, al trabajo, no sólo entre las obreras, sino también entre las profesionales de clase media, adecuándose a los cambios sociales que estaban experimentando en las sociedades occidentales y en España.

34. Discurso al Congreso de la Federación Mundial de las Juventudes Femeninas Católicas, de 23-IV-1960. En RONDEAU, Marc: *La promoción de la mujer...* op. cit., p. 193.

35. Mensaje del concilio a las mujeres. En: *Documentos del Vaticano II...* op. cit., pp. 624-625.

36. Alocución de 29-X-1966. En RONDEAU, Marc: *La promoción de la mujer...* op. cit., p. 197.

37. Discurso de Pablo VI al Centro Femenino Italiano, *Ecclesia* 26-II-1966.

38. “Sobre la *Humanae vitae*”, de 27 de noviembre de 1968. En IRIBARREN, Jesús (ed.): *Documentos de la Conferencia Episcopal...* op. cit., pp. 140-145.

39. Mensaje del concilio a las mujeres. En: *Documentos del Vaticano II...* op. cit., pp. 624-625. Editorial de *Ecclesia*, 12-VI-1965.

No obstante, aunque Juan XXIII reconocía que la independencia económica de la mujer proporcionaba ventajas, recordaba que también dificultaba su misión fundamental, que seguía siendo educar nuevas criaturas y atender al hogar⁴⁰. *Ecclesia* reprodujo estas ideas, criticando además el trabajo de las mujeres que buscaban desatender el hogar o una mayor holgura económica para adquirir productos de lujo⁴¹.

En consecuencia, ante la aceptación de la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, sin olvidar las especificidades femeninas, ¿qué función se reservaba a las mujeres? Para la jerarquía eclesial, las mujeres debían participar de forma activa en la vida pública, no sólo en tareas caritativas o de contenido social, sino en todos los ámbitos. Si en años anteriores la movilización femenina se presentaba como una medida excepcional, en la década de los sesenta se reclamaba esa intervención en consonancia con la presencia de las mujeres en todos los ámbitos. Según la *Pacem in Terris*, “los deberes que le incumben hoy a la mujer no se agotan en el estrecho ámbito de la vida familiar. El acceso progresivo de la mujer a todas las responsabilidades de la vida exigía una intervención activa en el plano social y político”. En 1964, en *Ecclesia* se afirmaba que la función esencial de la mujer —maternidad y familia— no suponía su ausencia y silencio de la vida social sino que justificaba su aportación a la construcción de un orden humano en que debía ser protagonista y no simple espectadora⁴². No obstante, de nuevo su intervención en el plano social y político debía adecuarse a los rasgos específicamente femeninos y desarrollarse en los campos en que se requerían tacto, delicadeza e intuición maternal⁴³. Su misión era garantizar la paz y un futuro seguro y humano⁴⁴, e introducir un trato amable y maternal en la vida cívica⁴⁵, es decir, se sancionaba la diferencia de funciones.

Junto a esta tarea social, se anima a las mujeres, seglares y religiosas, a una participación creciente en el apostolado religioso⁴⁶. Desapareció la actitud combativa y de reconquista en esta nueva cultura política conciliar, que se

40. Discurso al X Congreso nacional del Centro Femenino Italiano, *Ecclesia*, 24-XII-1960. Discurso en el Congreso de estudio sobre la mujer y la vida social, *Ecclesia*, 16-IX-1961.

41. *Ecclesia*, 24-II-1962.

42. Editorial de *Ecclesia*, 22-VIII-1964.

43. Discurso de Juan XXIII en el Congreso de estudio sobre la mujer y la vida social, *Ecclesia*, 16-IX-1961.

44. Mensaje del concilio a las mujeres. En *Documentos del Vaticano II...*, pp. 624-625

45. Antonio Aradillas, consiliario de Mujeres de Acción Católica, *Ecclesia*, 8-VIII-1964.

46. Decreto del Vaticano II sobre el Apostolado de los Seglares. En: *Documentos del Vaticano II... op. cit.*, pp. 504-505. Editorial de *Ecclesia*, 18-II-1967.

sustituyó por un diálogo con el mundo en que participaban las mujeres. En mayo de 1961 Juan XXIII reclamaba a las organizaciones católicas:

La magnífica misión de la madre, insustituible educadora de sus hijos. Esta es vuestra principal tarea, aunque no la única, pues vuestra preocupación apostólica no tiene que conocer límites. Penetrar la humilde vida cotidiana del mensaje de Nuestro Señor Jesucristo, ejercer una influencia cristiana en vuestros ambientes de trabajo, ayudar a formar a los adultos que con harta frecuencia ignoran la bienhechora doctrina católica frente al desenfreno de las propagandas ateas, afirmar, finalmente, en los grandes organismos internacionales, donde tenéis vuestro puesto, la enseñanza de la Iglesia⁴⁷.

Pablo VI insistía en que la pastoral implicaba responsabilidad, y requería amor y caridad, dos virtudes que conocía la mujer cristiana, dispuesta siempre al sacrificio por sus hijos⁴⁸. De nuevo, la actuación religiosa de las mujeres debía de ajustarse a las especificidades de la personalidad femenina. El apostolado femenino suponía una defensa de la espiritualidad y de la moral, frente a la vida moderna y al feminismo, en auge en ese momento. Aunque continuaba la prevención ante los males morales de la modernidad, no se hablaba ya en términos absolutamente negativos del presente. En ese mundo, las católicas tenían la misión de defender con su testimonio los valores cristianos “que la dialéctica espiritual de la sociedad moderna pone continuamente en discusión”⁴⁹. La defensa de la moral estaba en relación con el trabajo femenino, que se consideraba un peligro para la familia pero también una oportunidad de evangelización. Además, las trabajadoras y profesionales pasaron a ser protagonistas de la evangelización, no objetos pasivos de la acción apostólica de las damas como en épocas anteriores, lo cual se reflejó en una nueva estructura y funcionamiento de Acción Católica, también la femenina, con la organización por “ambientes”, la adopción de una metodología de formación hoacista-jocista, y la insistencia en el compromiso temporal. También en defensa de la moral, Pablo VI propuso formular con mayor amplitud y firmeza los principios del “auténtico feminismo”, cristiano, pues consideraba, como sus antecesores, que el movimiento feminista buscaba la desintegración de los criterios morales que definían a la mujer y la asimilación del tipo de vida del hombre⁵⁰. A lo que añadía *Ecclesia*: “Una cosa es esa debida y justa valoración de la mujer, enmarcada en una

47. Discurso a la UMOFC, *Ecclesia*, 20-V-1961.

48. Alocución a las Mujeres de Acción Católica, *Ecclesia*, 13-VII-63.

49. Pablo VI a la Juventud Femenina de Acción Católica, *Ecclesia*, 18-VII-1964.

50. Discurso al Centro Italiano Femenino, *Ecclesia*, 12-VI-1965.

exacta y cristiana concepción feminista y otra, bien distinta, los derroteros por los que la corriente materialista de la vida quisiera derivar a la incorporación de la mujer a la vida pública”, criticando la equiparación de la vida femenina a la del varón dentro y fuera del hogar⁵¹.

El apostolado femenino también requería una sólida formación, para adaptarse a los tiempos⁵². Antonio Aradillas, consiliario nacional de Mujeres de Acción Católica, defendía la formación cívica de la mujer española, “para capacitar a la mujer en sus funciones de auténtica ciudadana cristiana”, comentando una campaña emprendida por dicha organización⁵³. *Ecclesia* apoyó esta idea, para una mayor eficacia de la acción pastoral, aludiendo incluso a problemas políticos concretos:

Cuestiones que hoy se agitan en cualquier encrucijada de la convivencia humana, como la dignidad, derechos y deberes de la persona humana, el bien común, la misión del Estado y sus limitaciones, libertad, autonomía, asociaciones intermedias, sindicación, medios de comunicación social, condición legal de la mujer, posibilidades y acción de los católicos en los sectores temporales..., exigen a la mujer, conciente de su papel y peso en el ordenamiento de los pueblos, y más concretamente del propio, una formación e información que le permita, en cada caso, enjuiciar hechos y realidades, tomar postura y ganar criterio, cristiano y seguro, frente a posibles planteamientos torcidos o simplemente erróneos⁵⁴.

Pero algo después se limitó a defender la formación de la mujer porque por su misión de educadoras de la primera infancia podían contribuir al concierto pacífico de los pueblos, retomando argumentos tradicionales⁵⁵.

Esta insistencia en la promoción de la mujer y en el apostolado femenino, que despertó grandes esperanzas entre las católicas más dinámicas, no tuvo correlación con un replanteamiento de la posición de las mujeres en la Iglesia. De hecho, la Santa Sede se negó repetidamente a reconsiderar su posición de excluir a las mujeres de los ministerios sacerdotales o a reformar el Código de Derecho Canónico para eliminar artículos discriminatorios, y la Comisión Pontificia sobre la Mujer, convocada para abordar la función de la mujer en la Iglesia, no consiguió ningún avance⁵⁶. Como recuerda *Ecclesia*, la Iglesia quería ampliar la responsabilidad de la mujer en la comunidad

51. Editorial de *Ecclesia*, 19-VI-1965. Ver también el editorial de 22-VIII-1964.

52. El obispo Enciso en *Ecclesia*, 16-III-1960.

53. Antonio Aradillas en *Ecclesia*, 8-VIII-1964.

54. Editorial de *Ecclesia*, 22-VIII-1964.

55. Editorial de *Ecclesia*, 25-XI-1967.

56. SALAS LARRAZÁBAL, Mary y RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa: *Pilar Bellosillo... op. cit.*, pp. 72-80 y 137-160.

eclesial, lo cual no significaba una nivelación con las actividades sacras o litúrgicas del varón⁵⁷. En la Asamblea conjunta de obispos y sacerdotes de 1971, que representó un esfuerzo loable pero con pocos resultados prácticos de introducir las tesis conciliares en la Iglesia española, se aprobó una resolución sobre la igualdad de derechos entre varones y mujeres, en que se decía: “El papel de la mujer en todos los órganos de corresponsabilidad seglar debe realizarse en paridad con los varones, suprimiendo cuantas diferencias provienen de condicionamientos históricos o sociológicos”⁵⁸. Sin embargo, no se mencionaban otros espacios de presencia femenina en la Iglesia. En suma, la tesis de la complementariedad siguió siendo el eje de la posición oficial de la Santa Sede ante la participación de la mujer en la institución⁵⁹. La igualdad de dignidad y derechos en la vida civil no excluía una diversidad de funciones, que relegaba a las mujeres a un segundo plano y les apartaba de posiciones de poder en la institución, lo que demuestra los límites en los cambios en los referentes simbólicos sobre la mujer de la jerarquía eclesiástica.

3.—*Católicas en la cultura política conciliar*

A pesar de sus limitaciones, las nuevas orientaciones que provenían de la Santa Sede permitieron un desarrollo autónomo y dinámico de los discursos y las prácticas de mujeres vinculadas a la Iglesia. Estas experiencias y propuestas contribuyeron a modificar la cultura política conciliar en España y participaron en la aparición del catolicismo progresista. Las católicas incorporaron a su agenda el discurso de la revalorización del laicado y la pastoral fundamentada en el diálogo con el mundo, que reformularon en clave de género. Los documentos del Vaticano II, sin pretenderlo directamente, suscitaron el cambio de actitud de las mujeres en la Iglesia “al despertar en ellas una vocación de seglar comprometido totalmente con su bautismo. Los seglares se han hecho adultos en la Iglesia y esa maduración afecta también a la mujer”⁶⁰. Por ello diversas figuras y organizaciones católicas insistieron en la preparación de las mujeres, no sólo moral y religiosa, sino también social y política, e introdujeron una metodología de formación

57. Editorial de *Ecclesia*, 24-VIII-1968.

58. Cit. en *Vida Nueva*, 25-IX y 2-X-1971.

59. En 1975, en la Conferencia de la ONU sobre la Mujer celebrada en México, el representante de la delegación de la Santa Sede, monseñor Torrilla, defendió la complementariedad, *Vida Nueva*, 2-VIII-1975.

60. Mary Salas en *Vida Nueva*, 4-I-1969.



Vida Nueva, 6-I-71: Caricatura de Quique (Enrique Arenós) en *Vida Nueva*, 6-I-1971.

novedosa, que concedía voz y autonomía a las mujeres y que les invitaba al compromiso⁶¹.

La principal aportación de las católicas a la evolución de la cultura política conciliar fueron los argumentos y experiencias a favor de una presencia igualitaria de las mujeres en la Iglesia. Según Mary Salas, el Concilio hizo que muchas católicas empezaran a reflexionar sobre el papel de la mujer dentro de la Iglesia y “descubrieron que lo que se defendía de puertas afuera, en buena parte era también válido de puertas adentro”⁶². A lo largo de un proceso complejo, estas católicas reformularon la identidad femenina católica, demostraron que se comprometían con el apostolado y con la realidad en que vivían y comenzaron a demandar un trato de igualdad en la Iglesia. La crisis de Acción Católica de 1966-1968 y las tensiones en las órdenes religiosas y las secularizaciones llevaron a muchas a abandonar toda acción pública vinculada a la Iglesia, aunque como veremos algunas continuaron defendiendo sus posiciones y poniéndolas en práctica en otros foros.

61. MORENO SECO, Mónica: “De la caridad al compromiso: las Mujeres de Acción Católica (1958-1968)”. *Historia Contemporánea*, n° 26 (2003), pp. 239-265 y RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa: “Mujer y pensamiento religioso...” *op. cit.*

62. SALAS, Mary: *De la promoción...* *op. cit.*, p. 85.

Desde las tímidas demandas de formación cívica y promoción de la mujer de los años cincuenta, las católicas en los sesenta comienzan a adquirir un lenguaje feminista que se va afianzando con el paso de los años. En 1966, en una encuesta promovida por Mujeres de Acción Católica, se llegó a la conclusión de que en la familia existía un espíritu patriarcal y conservador, y una discriminación de sexo en el trabajo, entre otros aspectos⁶³. En 1967, mientras que esta organización se propuso debatir sobre temas como “¿Discriminación sexual en el cristianismo?”⁶⁴, el obispo Antonio Morcillo, presidente de la Comisión Episcopal para el Apostolado Seglar, les pedía que conjugaran lo nuevo con lo tradicional y que buscaran formas de luchar contra la oleada de inmoralidad que se veía en todas partes⁶⁵. Era patente que las seglares y la jerarquía hablaban dos lenguajes distintos y pertenecían a universos simbólicos diferentes, lo cual se tradujo en un enfrentamiento abierto y en la negativa de aquéllas a aceptar las orientaciones anticuadas y discriminatorias del episcopado. Cuando en 1969 las Mujeres de Acción Católica celebraron su 50 aniversario, la asociación estaba ya muy debilitada y dirigida por mujeres sumisas a los postulados oficiales, que por ejemplo defendían un apostolado con estilo femenino, definido por la colaboración con la jerarquía y la humildad⁶⁶. Nunca superó la crisis⁶⁷. De las organizaciones de Acción Católica, sólo los movimientos obreros HOAC y JOC consiguieron continuar una cierta vida asociativa y experimentaron una evolución notable hacia posiciones feministas⁶⁸.

En la nueva cultura política conciliar también participaron las religiosas, que al igual que el clero masculino, vivió una profunda renovación al aplicar las tesis del Vaticano II que condujo a una fuerte crisis⁶⁹. De este proceso de *aggiornamento*, nos interesa destacar la incorporación de propuestas y de actividades de las religiosas que reformularon desde una perspectiva de

63. *Ecclesia*, 10-IX-1966.

64. Archivo de la Junta Nacional de Acción Católica Española. Caja 15-1-5: Actas del Pleno del Consejo Superior de Mujeres de Acción Católica. Acta de 15-II-67.

65. *Ecclesia*, 1-VII-1967.

66. Carmen Arias en *Ecclesia*, 17-V-1969.

67. A pesar de que se unificaron las ramas masculinas y femeninas y de que en 1974 fue nombrada la primera mujer presidente de AC, Pilar Díaz-Peñalver y Colino (*Vida Nueva*, 19-I-1974). Sobre la crisis de Acción Católica, MONTERO GARCÍA, Feliciano: *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica especializada*. Madrid, UNED, 2000.

68. La HOACF reclamó ya en los setenta el fin de la discriminación en la sociedad y en la Iglesia (*Vida Nueva*, 18-XII-1971, 1-I-1972, 11-V-1974 y 1-II-1975).

69. Trato este proceso con detalle en MORENO SECO, Mónica: “El clero ante los cambios sociales y culturales de los años 60”. En SÁNCHEZ RECIO, Glicerio (ed.): *Eppure si muove. La percepción de los cambios en España, 1959-1973*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 145-167.

género la cultura política conciliar y contribuyeron a configurar el catolicismo progresista. Aunque no se conoce la realidad heterogénea de todos los institutos y congregaciones religiosas femeninas, puede afirmarse que en algunos ámbitos se elaboró un discurso muy crítico con la Iglesia, que condujo a experiencias pastorales muy interesantes, pero poco sonadas. Ante las llamadas de la jerarquía a una renovación y mayor participación en el apostolado⁷⁰, respondieron en ocasiones con propuestas y opiniones inesperadas, que, en esencia, reclamaban que se les aplicase la igualdad entre hombres y mujeres que la jerarquía parecía aceptar para la sociedad.

Algunas seguían reproduciendo las tesis de la jerarquía de que la necesaria incorporación de la mujer a la vida social no debía significar desatender sus labores domésticas y maternas, y que la mujer tenía como misión la humanización del mundo, como señalaba la teresiana Ángeles Galino⁷¹. Pero otras reclaman cambios profundos en la vida de las congregaciones, en los conventos y en las relaciones de género en la Iglesia, pues consideraban que el voto de obediencia debía ir acompañado del diálogo. Reclamaban una mejor formación, mayor autonomía y capacidad de actuación en el apostolado, y ser reconocidas como seres adultos. Por ello, con frecuencia se hablaba en la época de una “revolución silenciosa” protagonizada por las religiosas⁷². La modernización del hábito simbolizó la redefinición de la identidad de las religiosas, que se desprendían así de una vestimenta que les alejaba del mundo, para integrarse en la sociedad en que vivían. Muchas abandonaron los conventos y colegios de elite por la vida en pisos y el trabajo en la atención social o incluso en fábricas. Todos estos cambios produjeron muchas tensiones dentro y fuera de los conventos, que condujeron al fenómeno de la secularización de religiosas, de proporciones importantes.

En suma, la aproximación al feminismo se afianzó entre las católicas cuando tomaron conciencia de la discriminación en el seno de la Iglesia, lo cual les permitió abandonar la idea de un feminismo cristiano opuesto al progresista, para integrarse en el feminismo heterogéneo de la transición. Como relata Mary Salas, si en los años cincuenta en Acción Católica se contaba con el objetivo de contrarrestar a un feminismo que se consideraba desviado, en los sesenta foros de mujeres católicas como Amistad Universitaria —o el Seminario de Estudios Sociológicos sobre la Mujer— analizaron qué propuestas del feminismo eran aceptables para las católicas, llegando a la conclusión de que no debía haber un feminismo cristiano, sino un mo-

70. Por ejemplo, Pablo VI en una homilía, *Ecclesia*, 19-IX-1964.

71. POVEDA, Pedro: *Itinerario pedagógico*. Estudio preliminar y notas de Ángeles Galino. Madrid, CSIC, 1964, pp. 68-72.

72. Manuel de Unciti en *Vida Nueva*, 6-III-1971. Vid. también *Ecclesia*, 20-XII-1975.



Pilar Bellosillo e integrantes de las Mujeres de Acción Católica (*Ecclesia*, 20-XII-1958).

vimiento feminista con distintas tendencias, algunas de las cuales podían ser compatibles con el mensaje cristiano⁷³. Y a ese feminismo plural se incorporaron en la década siguiente.

4.—*Catolicismo progresista y los derechos de las mujeres en la Iglesia*

Con la crisis de la Acción Católica y el comienzo de las secularizaciones entre las religiosas, muchas católicas continuaron expresando su opinión y actuando en otros foros católicos, que ya no eran organizaciones confesionales, sino espacios cada vez más plurales y atentos al cambio social y político en España. Participaron así en el proceso de deslegitimación de la dictadura y de creación de una sociedad civil democrática⁷⁴. Además, desarrollaron un lenguaje de la igualdad en clave de género en el seno del catolicismo y lograron —junto con mujeres provenientes de otras corrientes— que las tesis feministas impregnaran a una nueva cultura política católica, el catolicismo progresista, en especial en los años setenta⁷⁵. Las

73. SALAS, Mary: *De la promoción... op. cit.*, pp. 57 y 78-82. Sobre el SESM, VALIENTE, Celia: “‘Consecuencias’ no es sinónimo de ‘éxito’: la movilización feminista en la Iglesia católica en España durante el franquismo”. En AMADOR CARRETERO, Pilar y RUIZ FRANCO, Rosario (eds.): *La otra dictadura: el régimen franquista y las mujeres*. Madrid, Universidad Carlos III de Madrid, 2007, pp. 415-426.

74. MORENO SECO, Mónica: “Religiosas y laicas en el franquismo: entre la dictadura y la oposición”. *Arenal*, vol. 12, n° 1 (2005), pp. 61-89 y “Mujeres en la transición de la Iglesia hacia la democracia: avances y dificultades”. *Historia del Presente*, n° 10 (2007), pp. 25-40.

75. MORENO SECO, Mónica: “Cristianas por el socialismo y la democracia. Catolicismo femenino y movilización en los años setenta”. *Historia Social*, n° 53 (2005), pp. 137-153. Un recorrido por el debate feminista en el franquismo, en el que intervinieron las

propuestas que se articulan en estos ámbitos se recogen en algunas revistas católicas progresistas, de las cuales dos muy representativas fueron *Vida Nueva* y *Cuadernos para el Diálogo*.

En *Vida Nueva*, editada por la editorial católica PPC y dirigida por el sacerdote y periodista José Luis Martín Descalzo, se abordó desde posiciones avanzadas asuntos relacionados con las mujeres. Entre sus redactores se contaban Mary G. Santa Eulalia, que fue su redactora jefa durante unos años, y María Luisa Bouvard, así como Mary Salas, María Paz Rodríguez o la religiosa Begoña Isasi entre los colaboradores. La revista dedicó varios “pliegos” o dossieres a las mujeres. Su línea editorial criticó que se hiciera depender de la especificidad femenina las funciones o responsabilidades de la mujer, pues consideraba que lo que la definía por encima de todo era el hecho de ser persona humana, racional y libre⁷⁶. Criticaba también las actitudes paternalistas, los prejuicios y la legislación no igualitaria, y añadía: “En este terreno también la Iglesia debería aplicarse el cuento”⁷⁷.

Cuadernos para el Diálogo, de inspiración cristiana, tuvo una mayor difusión y repercusión social, al trascender los ambientes católicos para abrirse a sectores progresistas amplios⁷⁸. Aunque tenía una impronta católica, no estaba vinculada a instituciones eclesiales, en ella se abordaban temas muy diversos y sus colaboradores provenían de diferentes adscripciones. En los años sesenta, escribieron muy pocas católicas, entre las que cabe mencionar a Lili Álvarez, y fueron contadas las referencias a asuntos relacionados con las mujeres⁷⁹, aunque cuando se hacía se planteaba su presencia en la Iglesia. En la década siguiente aumentó la presencia de firmas femeninas, entre otras Mary Salas y Pilar Bellosillo, pero el creciente interés por la realidad de las mujeres y por el feminismo se centró en los análisis sociales y políticos, en detrimento de los aspectos religiosos. Esta evolución se observa en los dos números extraordinarios dedicados al tema: “La mujer” (diciembre de 1965), que tuvo cuatro ediciones, lo cual denota su impacto social, y “Las mujeres” (agosto de 1975). En el primero, se denunció la condición de perpetua minoría de edad de la mujer. El editorial rechazaba el feminismo,

católicas junto con intelectuales de otras filiaciones, en NIELFA CRISTÓBAL, Gloria: “El debate feminista durante el franquismo”. En NIELFA CRISTÓBAL, Gloria (ed.): *Mujeres y hombres...*, op. cit., pp. 269-297.

76. *Vida Nueva*, 23-X-1971.

77. *Vida Nueva*, 22-VII-1972.

78. MUÑOZ SORO, Javier: *Cuadernos para el Diálogo (1963-1976). Una historia cultural del segundo franquismo*. Madrid, Marcial Pons, 2006.

79. PANDO BALLESTEROS, M.^a Paz: *Los democristianos y el proyecto político de Cuadernos para el Diálogo, 1963-1969*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2005 (CD-Rom), pp. 122-124.

pero proponía abrir un diálogo sobre la promoción de la mujer como ser humano, que —se decía— sólo se conseguiría con su incorporación a la construcción de un mundo más cristiano, humano y justo. El extraordinario 1975, a diferencia del anterior, estaba escrito exclusivamente por mujeres —muchas de ellas no católicas— y ofrecía una visión distinta⁸⁰, con muy pocas alusiones a la Iglesia y el catolicismo. En la presentación del texto, se afirmaba que se pretendía dar voz a diferentes propuestas del feminismo y del movimiento de liberación de la mujer.

Las concepciones de género presentes en estas revistas católicas progresistas se fundamentaban en presupuestos igualitarios, que sobre todo en los setenta revelan la asunción de un lenguaje feminista⁸¹. La denuncia de la discriminación de la mujer era una constante, como hacía María Luisa Bouvard, quien citaba a Betty Friedan y la declaración universal de derechos humanos para recordar que toda persona tenía derecho a participar en el gobierno de su país y defender la no discriminación y la igualdad ante la ley⁸². Incluso opinaban algunos varones, como Jaime Cortezo, que después será integrante de Izquierda Democrática y recordaba situaciones que atentaban contra la dignidad de la mujer, por ejemplo la patria potestad que sólo detentaba el padre o las diferencias entre adulterio femenino y amancebamiento masculino⁸³. Dichas denuncias se acompañaron de la demanda de un trato de igualdad⁸⁴: Carmen Nogués Sanromá, Mary G. Santa Eulalia y Elisa Lamas reclamaron el derecho de las mujeres a trabajar y la igualdad de salarios⁸⁵, mientras Eduardo Cierco y Ana Jiménez de Parga defendieron la enseñanza mixta⁸⁶, entre otros ejemplos.

Sobre la presencia de las mujeres en la Iglesia, son muy frecuentes las críticas abiertas a una institución que —se dice— discrimina a las mujeres. X. Tilliette afirmó que la Iglesia parecía poner trabas a la promoción de la mujer y “toma un aspecto de sociedad anacrónica en la que todas las palancas del mando están, de hecho y de derecho, en manos de hombres”. Aludía al androcentrismo en la Iglesia, la segregación y la sensación desmesurada de diferencia: “En la Iglesia, la mujer es dos veces menor de edad:

80. *Ibidem*, p. 126.

81. Todavía en 1965 Consuelo de la Gándara afirmaba que la mujer es un ser humano diferente al hombre pero con derecho a la dignidad y la autonomía, y demandaba una cultura femenina que no se debía concebir como idéntica a la masculina y que debía dotar a la mujer de capacidad intelectual, sentido de la responsabilidad y formación moral que le permitiera participar en la sociedad. *Cuadernos para el Diálogo*, extraordinario de diciembre de 1965.

82. *Vida Nueva*, 12-XII-1970.

83. *Cuadernos para el Diálogo*, mayo de 1975.

84. Josefina Sierra en *Vida Nueva*, 5-IV-1975 y 12-IV-1975.

85. *Cuadernos para el Diálogo*, enero de 1968. *Vida Nueva*, 30-III-1974 y 22-XI-1975.

86. *Cuadernos para el Diálogo*, octubre de 1969.

como seglar (la religiosa tampoco sale mejor parada) y como mujer”⁸⁷. En el mismo sentido, Armando Vázquez censuró en varias ocasiones lo que denominaba “marginación eclesial de la mujer”⁸⁸. Más frecuentes fueron las voces femeninas que denunciaron dicha circunstancia y que reflejaron un creciente desencanto a medida que pasaba el tiempo. Mary Salas señalaba en 1969 que muchas militantes de movimientos apostólicos:

sienten una cierta opresión al chocar con tradiciones y disposiciones en las que a veces no es fácil discernir lo que corresponde a circunstancias históricas y lo que debe permanecer inmutable. (...) La mujer que trabajosamente va encontrando su lugar en la sociedad civil está muy lejos de tener su puesto dentro de la Iglesia. (...) En cuanto seglar, la mujer no está dispuesta a aceptar ya la menor discriminación. Como en la vida civil, también en la vida de la Iglesia la mujer desea participar en igualdad de derechos con el varón⁸⁹.

Algo más adelante defendía que la Iglesia debía potenciar el puesto de la mujer: “Si quiere estar con los tiempos debe liberarse del clericalismo y del antifeminismo”⁹⁰. Con un tono bastante duro y un lenguaje abiertamente feminista, M^a Luisa Bouvard criticó que la Iglesia exaltara a la mujer y su función en el mundo, pero a la vez mantuviera una absurda e injusta discriminación, no basada en sólidos argumentos, sino en endebles citas bíblicas y en unos supuestos condicionamientos naturales:

Exaltación en abstracto, discriminación en concreto. (...) Pienso que, de momento al menos, la mujer no debe hacerse grandes ilusiones respecto a su posible integración dentro de la Iglesia, en equivalencia de derechos y deberes con el varón. (...) La tradicional actitud ambigua e incluso contradictoria de la Iglesia hacia la mujer no ha perdido un ápice de su ambigüedad y de sus contradicciones. (...) ¿Por qué no acabar de una vez para siempre con tantas irritantes discriminaciones? Máxime si se tiene en cuenta que la Iglesia ve con buenos ojos y bendice la promoción femenina en el medio secular, en el campo político, cultural, cívico, profesional. Parecería lógico que no pusiese restricción alguna en el campo religioso. (...) Cabría esperar, pues, que la Iglesia comprendiese la nueva situación femenina y se aviniese a admitirla en

87. *Cuadernos para el Diálogo*, extraordinario de diciembre de 1965.

88. *Vida Nueva*, 7-X-1972. *Vida Nueva*, 12-V-1973

89. *Vida Nueva*, 4-I-1969.

90. *Vida Nueva*, 9-V-1970.

su seno. Mantener todavía posturas regresivas es caer una vez más en un desfase social incoherente⁹¹.

En *Vida Nueva* se publicaban numerosas cartas y opiniones de lectoras; en algunas de ellas, se afirmaba que la mujer era tratada en la Iglesia “en una filiación de segundo orden, como hijastras sobreañadidas” o como “súbditas de tercera categoría”⁹².

Estas católicas explicaron dicha discriminación por la identificación que la Iglesia establecía entre mujer y maternidad. Como comentaba Pilar Bellosillo: “El gran escollo con que tropezamos en la Iglesia y que mantiene esa especie de ambigüedad con respecto a la mujer es que tradicionalmente se le ha definido por una función y por una función, además, biológica, pero no por su condición fundamental de persona”⁹³. En otra ocasión añadía que la Iglesia había favorecido en la práctica la conservación de un tipo tradicional de mujer y sacralizaba la imagen de la esposa y la madre⁹⁴. En el mismo sentido, María Luisa Bouvard creía que el problema residía en que la Iglesia concebía a la mujer como ser sexuado, en relación con otro y maternal, lo cual impedía que se alcanzara la plena promoción femenina, por lo que reclamaba que se superaran las tendencias antifeministas y la tradición misógina del catolicismo⁹⁵.

Las propuestas de cambio se centraron en la reforma del Código de Derecho Canónico y el sacerdocio femenino. Mary Salas criticó abiertamente algunos artículos discriminatorios del Código de Derecho Canónico, que no sólo excluían a las mujeres de muchas responsabilidades sino que detallaban normas muy estrictas de comportamiento para las mujeres⁹⁶. Por otro lado, en *Vida Nueva* con frecuencia Mary G. Santa Eulalia aludía a los debates sobre el sacerdocio femenino en el extranjero y en otras confesiones cristianas. Algunas católicas expresaron su parecer sobre el tema, como Mary Salas o Pilar Bellosillo, quienes creían que las mujeres debían intervenir en el estudio del asunto, junto con teólogos y sacerdotes, aunque consideraban prioritario conseguir unas relaciones más igualitarias en la Iglesia⁹⁷. Esta prudencia respondía a una estrategia de afianzamiento de conquistas en la Iglesia. De hecho, muy pocas veces se expresó una defensa abierta de la ordenación femenina: sólo lo hicieron X. Tilliette, quien consideraba

91. *Vida Nueva*, 16-I-1971.

92. *Vida Nueva*, 18-IV-1970.

93. *Vida Nueva*, 9-X-1971.

94. *Cuadernos para el Diálogo*, extraordinario de agosto de 1975.

95. *Vida Nueva*, 16-I-1971 y 12-XII-1970.

96. *Vida Nueva*, 4-I-1969.

97. *Vida Nueva*, 4-I-1969 y 9-X-1971 respectivamente.

que “la capacidad de la mujer para ejercer el sacerdocio y el ministerio no puede ponerse en duda seriamente” y el jesuita José M.^a Llanos, conocido por su militancia de izquierdas⁹⁸.

La renovación de las religiosas también despertó cierto interés en estos círculos, en los que ellas pudieron expresar sus opiniones y conformaron una identidad colectiva muy diferente a la anterior sumisión y subordinación que había caracterizado a las monjas. Eran muy críticas con las dificultades de incorporar las propuestas de promoción de la mujer a la vida religiosa, la falta de formación (“Quizá el primer interesado en que sigan así las cosas sea un clero acostumbrado en su conjunto a que aceptemos ingenuamente como dogma de fe todo lo que nos dice...”) y la falta de autonomía:

Seglares y clero tienen hoy en la Iglesia una cierta capacidad de decisión colectiva sobre sí mismos. Nosotras, monjas, somos las únicas en la Iglesia que no podemos solucionar nuestros propios problemas sin contar con las decisiones de los otros, que de hecho no nos conocen suficientemente. Y de las tensiones ideológicas de otros sectores eclesiásticos somos con frecuencia nosotras luego las víctimas inocentes⁹⁹.

Apelaron en términos de equidad al clero y los seglares, para contribuir mutuamente a una reflexión cristiana y madura, porque “parece ser, por lo que dicen, que también les hace alguna falta...”¹⁰⁰. En suma, reclamaban una transformación de la vida religiosa, abandonando una falsa fidelidad a un pasado caduco o soluciones a medias¹⁰¹.

En este catolicismo progresista, ya no se defendía la organización de un feminismo cristiano, aunque en algunos casos se apoyaba una relación fluida entre movimiento feminista y cristianismo. X. Tilliette afirmaba que era posible una visión católica de la mujer adaptada a las peticiones justas del feminismo y Pilar Bellosillo insistía en que muchas mujeres “han descubierto en su fe la fuerza y la esperanza para luchar por la liberación de la mujer”¹⁰². Prueba de la creciente integración de muchas de estas católicas en el feminismo de la época, Consuelo de la Gándara y Pilar de Yzaguirre defendieron en el extraordinario de 1975 de *Cuadernos para el Diálogo*

98. *Cuadernos para el Diálogo*, extraordinario de diciembre de 1965 y *Vida Nueva*, 11-I-1975, respectivamente.

99. Un equipo de religiosas, *Cuadernos para el Diálogo*, extraordinario de diciembre de 1965.

100. *Ibidem*.

101. Mercedes Gutiérrez, en *Vida Nueva*, 11-V-1974.

102. *Cuadernos para el Diálogo*, extraordinario de diciembre de 1965 y extraordinario de agosto de 1975, respectivamente.

la necesidad de un movimiento feminista independiente sin alusiones a la religión.

A modo de conclusión, puede afirmarse que el análisis de los modelos femeninos y las funciones y actuación de las mujeres en las diferentes culturas políticas católicas del franquismo reflejan en algunos ámbitos una reformulación del ideal femenino y una redefinición de la categoría de igualdad en la Iglesia. Las protagonistas de este cambio evolucionaron de católicas al servicio de la institución, a cristianas que reclamaban un puesto en la Iglesia y por último a mujeres que participaban en el feminismo —y en la política— desde sus convicciones religiosas pero en movimientos no confesionales. Al abandonar el discurso de la diferencia y la complementariedad por el de la igualdad cuestionaron de forma radical los modelos de género vigentes hasta entonces en el catolicismo. Si bien no consiguieron una influencia de fondo en la institución eclesiástica y en el discurso de la jerarquía, que encarnaba la cultura política conciliar oficial, dejaron una clara impronta en el catolicismo progresista. Por otro lado, la introducción de la perspectiva de género en el análisis de las culturas políticas católicas durante la dictadura permite subrayar el cambio desde la cultura política nacional-católica a la conciliar y al catolicismo progresista, pero también revela un aspecto menos conocido, esto es, uno de los límites más claros de la renovación propugnada por el Vaticano II y el pontificado en los años sesenta.

