

RELIGIOSAS Y EL AGGIORNAMENTO CONCILIAR EN ESPAÑA: HACIA UNA RENOVACIÓN IDENTITARIA (1962-1965)

WOMEN RELIGIOUS AND THE CONCILIAR AGGIORNAMENTO IN SPAIN: TOWARDS AN IDENTITY RENEWAL (1962-1965)

Verónica García Martín*

Universidad de Castilla-La Mancha, Toledo, España

RESUMEN: El objetivo de este artículo es profundizar en el *aggiornamento* del Vaticano II durante el franquismo. Especialmente, el foco de interés se centra en las religiosas y el giro identitario que asumieron tras la llamada eclesiástica a la modernización. De esta manera, durante los años conciliares, se percibe cómo el arquetipo monjil del nacionalcatolicismo comienza a convivir con otro impulsado desde el Vaticano II, más abierto y en consonancia con la nueva doctrina conciliar sobre las mujeres y la vida consagrada. Se entrecruzarán, por tanto, las categorías de modernidad, género y religión para un acercamiento a la complejidad de este proceso.

PALABRAS CLAVE: Religiosas, franquismo, Concilio Vaticano II, *aggiornamento*, género, modernización.

ABSTRACT: *The purpose of this article is to analyse the aggiornamento of Vatican II during Franco's regime. In particular, the focus of attention is on women religious and their identity crisis after the ecclesiastical call to renewal. In this way, during the council's years, it is perceived how the nun archetype of nationalcatholicism coexisted with another one promoted by Vatican II, which was characterized by an open position with new models of being a woman and religious. Therefore, the categories of modernity, gender and religion will be interwoven in the study in order to approach the complexity of this process.*

KEYWORDS: *Women religious, francoism, Second Vatican Council, aggiornamento, gender, modernization.*

* **Correspondencia a / Corresponding author:** Verónica García Martín. Universidad de Castilla-La Mancha. Facultad de Humanidades de Toledo. Departamento de Historia. Plaza de Padilla, 4, 45002, Toledo – veronica.gmartin@uclm.es – https://orcid.org/0000-0002-6688-9952

Cómo citar / How to cite: García Martín, Verónica (2023). «Religiosas y el *aggiornamento* conciliar en España: hacia una renovación identitaria (1962-1965)», *Historia Contemporánea*, 71, 287-318. (https://doi.org/10.1387/hc.22468).

Recibido: 18 enero, 2021; aceptado: 11 mayo, 2021.

ISSN 1130-2402 - eISSN 2340-0277 / © 2023 Historia Contemporánea (UPV/EHU)



Esta obra está bajo una Licencia

Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Introducción. Mujeres bajo el velo

Hasta hace unas décadas, los parámetros analíticos de religión y género se concibieron como principios antagónicos incompatibles en una misma investigación histórica. Si cabe, esta dificultad se acentuó aún más en el ámbito de la historia contemporánea, especialmente en el siglo XX. No obstante, a día de hoy, esta impermeabilidad de conocimientos se ha superado y el cruce historiográfico entre los estudios religiosos y los de género resulta una eficaz herramienta para conocer los modos en que operaron estas categorías en el pasado.

Si bien las investigaciones históricas cuya metodología ensambla género y religión en un mismo espectro interpretativo han profundizado en el análisis del laicado,¹ son minoría las que lo han hecho con mujeres y hombres consagrados. Uno de los terrenos más prolíficos para estos estudios, de extenso debate y en proceso de revisión, es la «feminización de la religión».² Sin embargo, a pesar de que sus bases teóricas sostienen la existencia de un aumento cuantitativo femenino en los cuadros eclesiásticos, el estudio de las religiosas es prácticamente terreno inexplorado.

Para otras épocas históricas, el estudio de las monjas desde el prisma de género ha sido muy recurrente, anotándose incluso la religión como un espacio de ejercicio de autonomía y poder femenino.³ En lo que se refiere la Edad Contemporánea, en cambio, no se ha presentado el mismo nivel de atención. Menos aún en lo que respecta al siglo XX español.⁴ Dentro de este, resulta especialmente paradójico cómo durante los cuarenta años del franquismo, régimen amparado por una ideología nacionalcatólica en el que las religiosas gozaron de gran presencia e influencia en la sociedad, los análisis sobre ellas sean escasos. Cuando se han realizado, por otra parte, estos ge-

¹ Para el siglo XIX véase Mínguez Blasco, 2020. El primer tercio de siglo XX, se inaugura con sólidas investigaciones como Blasco Herranz, 2003 o, entre otras, Gutiérrez Lloret, 2008. Durante el franquismo, especialmente en sus postrimerías y al amparo de Acción Católica, encontramos investigaciones de mujeres en la JOC como las de Moreno Seco, 2016 y 2017 y de Dios Fernández, 2018; en la HOAC, con los estudios de Moreno Seco, 2011 y Martín Gutiérrez, 2020; y en las Mujeres de Acción Católica con algunos trabajos como el de Moreno Seco, 2003.

² Dos estados de la cuestión sobre este proceso para España son Blasco Herranz, 2005 y Mínguez Blasco, 2015.

³ Al respecto, son muy esclarecedores algunos estudios recientes para la Edad Moderna: Atienza López, 2018 y 2019 y Alabrús Iglesias, 2019.

⁴ El siglo XIX ha reunido más trabajos que el XX. Entre otros, véanse: Yetano Laguna, 2009; Mínguez Blasco, 2016; y Ostolaza Esnal, 2017.

neralmente han radicado en la inmediata posguerra civil, atendiendo a aspectos represivos dentro de cárceles o centros de reeducación.⁵

En concreto, los estudios sobre el Vaticano II en España ofrecen una de las facetas interpretativas más jugosas para conocer el proceso de reconstrucción identitaria de los sujetos a partir de marcos católicos conservadores. Es el caso del franquismo, donde la religión católica encarnó un papel vertebrador de la organización social y política. Es más, jugó un rol básico en las construcciones identitarias⁶ ya que las convicciones, prácticas y valores religiosos moldearon las identidades de las personas.⁷ Ahora bien, el concilio marcó una coyuntura renovadora que afectó particularmente a España, sumida en una dictadura donde la Iglesia fue actriz principal en el discurso legitimador franquista.

Algunas alternativas desde un catolicismo progresista o más aperturista a los cambios, a pesar de su complejidad, se inclinaron a favor de la transformación vaticana. Incluso, buscando la justicia social, desarrollaron compromisos sociales y políticos en favor de la democracia. Estos cambios fueron decisivos para un laicado que tenía ahora un nuevo rol mucho más activo como «pueblo de Dios».⁸ Por supuesto, también los aires vaticanos plantearon a consagradas y consagrados en encrucijadas donde definirse y ubicarse dentro de la vida religiosa. Sin embargo, pese a su potencial analítico, la percepción de las transformaciones de las religiosas en el tardofranquismo ha recibido una escasa atención por parte de la historiografía española.⁹

⁵ Egido León, 2011, pp. 19-34.

⁶ Se entiende que las identidades sociales son construcciones contextualizadas en marcos concretos, pero variables y volubles en el tiempo. Así, desde este enfoque construccionista, las identidades se comprenden como manifestaciones lábiles, conjugadas a su vez con varias modulaciones identitarias como la religión, el género o la clase. Una aproximación a la construcción de las identidades sociales en Pérez Ledesma, 2008.

⁷ Osselaer y Buerman, 2008, p. 499.

⁸ Al respecto, puede resultar ilustrativa la investigación de de Dios Fernández y Mínguez Blasco, 2016.

⁹ Mónica Moreno Seco ha sido quien mayor atención ha prestado a las religiosas como sujetos históricos en el ocaso de la dictadura, como puede comprobarse en Moreno Seco, 2005, 2005b y 2007. Otras investigaciones, teniendo en cuenta a las religiosas, se han centrado en las transformaciones educativas como Berdote Alonso, Dávila Balsera y Naya Garmendia, 2015 o en casos particulares como las Religiosas del Niño Jesús en Bembibre, en Bruno-Jofré, 2016. Por otra parte, fuera del contexto español, existen obras generales sobre el proceso de renovación de las mujeres consagradas tras el Vaticano II, como el caso inglés presentado en Mangion, 2020 o estudios centrados en congregaciones específicas como las Hermanas de la Presentación irlandesas en O'Reilly, 2013.

Esta nueva coyuntura para el catolicismo internacional invitó a que las religiosas adoptaran una nueva identidad en la que reiterar que ser una mujer moderna, sinónimo de un arquetipo femenino con autonomía personal y al corriente de las transformaciones socioculturales, no era contradictorio con su identificación católica.¹⁰ A partir de este momento, algunas comenzaron a alejarse del prototipo de monja nacionalcatólica y emprendieron marcha hacia otros caminos identitarios.¹¹ Su estudio, por tanto, contempla cómo a menudo los prejuicios existentes, incluso asumidos por ellas mismas, comenzaron a derrumbarse. Por ello, el Vaticano II impulsó una ruptura con la «representación»¹² de monja como un ser anacrónico y extemporáneo, sumándose a los anteriores intentos realizados en el siglo XIX.¹³

Es objeto de este artículo, por tanto, profundizar en la renovación de las religiosas durante los años conciliares (1962-1965). Mediante la imbricación de las categorías de modernización, religión y género se busca comprender el grado de recepción y asimilación de las novedades, tanto en la sociedad como en las propias religiosas. Ante la oleada de cambios, se indagará en cómo afectó a su construcción identitaria y las encrucijadas donde se insertaron, en el marco de una dictadura nacionalcatólica inflexible. A través de la estructura que sigue el artículo, pues, pretende plantearse un acercamiento a los laberintos identitarios de las religiosas ante la llamada del *aggiornamento* y avistar la reconfiguración de la triple identidad de las religiosas: como mujeres, católicas y consagradas.

Para su seguimiento se han empleado revistas católicas de gran difusión, tanto de signo conservador como progresista, y otros materiales concretos para el estudio de la vida religiosa, en particular los editados por la Confederación Española de Religiosos —CONFER—. Igualmente, algu-

¹⁰ Moreno Seco, 2005, p. 66.

¹¹ A este respecto, cabe anotar la discrepancia en la abundancia de textos referidos a los «curas obreros» y/o el clero contestatario (masculino) y los centrados en religiosas comprometidas con una cultura política católica situada en las antípodas del nacionalcatolicismo. Por poner algunos ejemplos, puede verse Pérez Pinillos, 2004 o para el caso castellanoleonés Berzal de la Rosa, 2018.

¹² Se emplea el término «representación» tal y como lo formula el historiador Roger Chartier. Desde esta concepción, «representación» no alude a la acepción general correspondiente con dar presencia a algo ausente. Aquí es formulado como un conjunto de ideas y experiencias mediante las cuales una comunidad da significado al mundo que le rodea. Véase Chartier, 1991.

¹³ Mínguez Blasco, 2016, p. 392.

nos documentos conciliares han sido imprescindibles para comprender la renovación teórica, que vertebró los documentos internos de congregaciones u órdenes. Por otra parte, con el fin de registrar el grado de asimilación práctica en los primeros años del concilio, se ha trabajado documentación de las Religiosas del Sagrado Corazón de Jesús y las Benedictinas de San Pelayo de Oviedo. Estos dos ejemplos ofrecen una visión comparativa del cambio entre una orden monástica, de vida claustral, y una congregación de vida activa apostólica.

El Vaticano II ante la modernización y la secularización

La segunda mitad del siglo XX se caracterizó por el estallido de una revolución de consumo, asociada al bienestar económico y extendida prácticamente al unísono en Occidente, que modificó las prácticas socioculturales. La población, como consecuencia, comenzó a identificarse con aquella cultura del consumo. Mientras, paralelamente, se replanteó lo religioso y se desplazó su interés a un lugar secundario hasta, incluso, llegar a desvanecerse. De esta manera, la construcción identitaria de los sujetos no se cimentó tan solo en el terreno sacralizado, sino también en el secular.¹⁴ Así pues, el nuevo clima cultural, protagonizado por la sociedad de masas y la globalización, actuó como un enorme huracán que aceleró la ola de la secularización.

A pesar del omnipresente nacionalcatolicismo todavía persistente durante los años sesenta, España también experimentó la mutación del factor religioso en la sociedad como en otros países. Eso sí, a diferentes ritmos. Pérez-Agote encuadra los años sesenta en una segunda oleada de la secularización,¹⁵ que se caracterizó por ser una «secularización tranquila».¹⁶ No obstante, a pesar de su carácter «tranquilo», la ideología nacionalcatólica no bajó la guardia ante la amenazante irrupción de nuevos patrones socioculturales guiados por el consumismo e importados del exterior.

Ante la amenaza secularizadora de la sociedad, las alarmas de la Iglesia católica saltaron para que esta se sincronizase con la modernidad y no quedase bloqueada en sí misma.¹⁷ Ahora bien, si este mecanismo

¹⁴ Ruiz Andrés, 2017, pp. 207-232.

¹⁵ Pérez-Agote, 2012, p. 136.

¹⁶ De la Cueva Merino, 2018, pp. 31-54.

¹⁷ Castillo Sánchez, 2010, p. 405.

fue recurrente en la Iglesia durante la contemporaneidad, en los años sesenta cristalizó en un concilio ecuménico. Es así como nace el proyecto del Vaticano II, con el propósito principal de renovar la Iglesia y sintonizarla con el siglo. Lejos de focalizar su atención en cuestiones dogmáticas como se hizo en anteriores concilios, esta vez la Iglesia del Vaticano II se preocupó por fortalecer su relación con el mundo, mediante una vía apostólica. En efecto, para emprender el *aggiornamento*, fue necesario dialogar con el mundo y comprender sus características, lo que en lenguaje conciliar quedó sentenciado como ajustarse a los «signos de los tiempos».

Si destaca un documento conciliar por su interés en construir una estrecha relación entre Iglesia y mundo, sin duda, es la constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965). En esta, a través de las lentes eclesiológicas, se buscaron los signos de los tiempos para que la Iglesia actuase en consonancia con la contemporaneidad. Ante estos, se abrió un nuevo paradigma donde la institución había de renovarse¹⁸ bajo la directriz de los derechos humanos.¹⁹ En consecuencia, la Iglesia en *Gaudium et spes* se presenta abierta a la sociedad contemporánea con el objetivo de reflexionar sobre los problemas del momento, procurando el bien común de todas las personas. En este último punto, ante la reivindicación de derechos y deberes de las mujeres, estas comenzaron a ser reconocidas como sujetos activos en la sociedad. Por ende, la Iglesia incluyó unos principios mínimos sobre esta nueva relación entre los dos sexos²⁰, como se especificará a continuación.

Mujeres de fe en tiempos modernos

La mujer ha adquirido una conciencia cada día más clara de su propia dignidad humana. Por ello no tolera que se la trate como una cosa inanimada o un mero instrumento; exige, por el contrario, que, tanto en el ámbito de la vida doméstica como en el de la vida pública, se le reconozcan los derechos y obligaciones propios de la persona humana.²¹

¹⁸ *Gaudium et spes*, 3.

¹⁹ Sobre la Iglesia contemporánea y su relación con los derechos humanos, un trabajo dilucidador es Menozzi, 2019.

²⁰ *Ibidem.*, 8.

²¹ *Pacem in terris*, 41.

Con esta declaración de Juan XXIII en la encíclica *Pacem in terris* (1963), la Iglesia conciliar interpretó la posición igualitaria entre hombres y mujeres como un signo de los tiempos. Esta afirmación, sin duda, no puede desvincularse del contexto coetáneo de expansión del movimiento feminista. Este difundió que la igualdad entre hombres y mujeres no era un asunto de segunda categoría. Se encontraba, de hecho, en la vanguardia de las demandas sociales. Ya desde la Declaración de Derechos Humanos, abono sociocultural y ético para la sociedad de posguerra, se extendió la idea de que la igualdad entre géneros era una premisa básica para el bien común. Es así como tampoco quedaron fuera algunos sectores católicos que mostraron el descontento ante la desigualdad entre mujeres y hombres e, incluso, avistaron el abismo que existía todavía entre teoría y práctica. Es el ejemplo del teólogo Karl Rahner, expresando en una reunión de la Federación de Mujeres Católicas Alemanas que «teóricamente esta posición de igualdad ya no se discute, pero en la práctica deja aún mucho que desear».²²

La doctrina conciliar reconoció a las mujeres como sujetos de derecho. Se proclamó, por ello, la igualdad en dignidad entre hombres y mujeres, incluida en la vida matrimonial,²³ cuestión hasta aquel momento pendiente²⁴. Ahora bien, este anuncio de derechos para la «promoción social»²⁵ de las mujeres se fundamentó en que era compatible con el rol materno-doméstico. Se sostuvo, de esta manera, un discurso de la complementariedad caracterizado por la diferenciación de tareas entre mujeres y hombres según la naturaleza biológica. Si bien esta estela la inauguró tímidamente Pío XII, con un planteamiento ambivalente y más teórico que práctico,²⁶ los papas del Concilio la dinamizarán. Pese a todo, el discurso oficial de la Iglesia siguió insistiendo en que la igualdad de derechos no significaba igualdad en funciones, subrayando que esta no consistía en asemejarse a las tareas del hombre.²⁷

En definitiva, la Iglesia del Vaticano II difundió que, si las mujeres tenían un papel privilegiado en lo materno-doméstico, era innegable su promoción social como agentes católicos con derechos. En consonancia con esta nueva

²² *Ecclesia*, 1 de agosto de 1964, n.º 1203.

²³ *Gaudium et spes*, 49.

²⁴ Para la cuestión matrimonial y la sexualidad desde la perspectiva católica en el tardofranquismo puede consultarse García Fernández, 2021.

²⁵ *Gaudium et spes*, 65.

²⁶ Salas Larrazábal, 1993, pp. 21-27.

²⁷ Moreno Seco, 2008, p. 278.

perspectiva y con el espíritu conciliar, una de las asociaciones donde más incidieron estas transformaciones fue Mujeres de Acción Católica. La metodología de «revisión de vida», proveniente de los círculos obreros de Acción Católica, bajo los patrones de «ver, juzgar y actuar» permitió a la organización involucrarse en un dinamismo de apoyo a la llamada «promoción de las mujeres». Así, Mujeres de Acción Católica realizó un viraje en su postura con respecto al primer franquismo, incorporándose el discurso de la igualdad al ya mencionado discurso de la complementariedad.²⁸ Incluso, se convirtió en una plataforma para el activismo feminista católico,²⁹ con importantes lideresas como Pilar Bellosillo, auditora en el concilio.

Con esta nueva conciencia, no solo las laicas fueron receptoras y partícipes de este discurso, las mujeres comprometidas con unos votos monásticos también se impregnaron de su nueva condición como mujeres y religiosas. Al respecto, en numerosas ocasiones, el ideal católico femenino pareció dirigirse exclusivamente a las seculares.³⁰ En este sentido, la Iglesia a menudo utilizó el concepto «mujer» como sinónimo de laica, sin extenderlo a las consagradas. Las religiosas, no obstante, también experimentaron grandes cambios a raíz de la renovación, desde la nueva conceptualización de mujeres y de sujetos religiosos. En esta tarea, el decreto *Perfectae caritatis* para la renovación de la vida religiosa jugó un papel fundamental.

Perfectae caritatis y la nueva identidad religiosa

Para comenzar la redefinición de la vida religiosa, primero fue necesario abordar la naturaleza y condición de esta. De este trabajo se ocupó la constitución conciliar *Lumen Gentium* (1964). En ella se definió este estado por abrazar públicamente los votos sagrados, para guiar a los fieles hacia el cumplimiento de las enseñanzas cristianas.³¹ Una matización oportuna y acorde con la meta renovadora de la Iglesia apareció bien explícita: la vida consagrada no debía permanecer extraña a la sociedad, de tal manera que debería existir una constante involucración en el «servicio temporal de los hombres».³²

²⁸ Moreno Seco, 2012, p. 171.

²⁹ Valiente Fernández, 2016, pp. 214-215.

³⁰ Arce Pinedo, 2015, pp. 392-393.

³¹ *Lumen gentium*, 43-44.

³² *Gaudium et spes*, 38.

La vida religiosa, por tanto, también era una de las parcelas que necesitaba de una urgente modernización. El texto encargado del marco teórico para la renovación religiosa fue el decreto *Perfectae caritatis* (1965). Concretamente, para las religiosas, al nuevo discurso eclesial sobre la promoción social de las mujeres se le añade una redefinición de su condición religiosa, que ha de guiarse por la adecuación a la contemporaneidad. Conforme a *Perfectae caritatis*, la renovación de los institutos religiosos debía guiarse por el espíritu fundacional mientras se prestaba especial atención al Evangelio.³³ Bajo esta fórmula, religiosos y religiosas pusieron en marcha una renovación para acomodarse a los nuevos tiempos. Es esta la dinámica, pues, que siguieron las Religiosas del Sagrado Corazón de Jesús y las benedictinas de San Pelayo, casos examinados más adelante. Por apuntar algunos cambios, se insistió en que los votos sagrados eran compatibles con la dignidad humana y se hizo algún apunte crucial en ellos como, por ejemplo, que la obediencia debía de ser dialogada y no impositiva.³⁴

Para evitar que la modernización no incidiese tan solo de manera superficial en las congregaciones, se fomentó la formación de quienes profesasen los votos.³⁵ Estas premisas se sumaban a otras que incidieron profundamente en la definición de religiosas. Es el caso de la modificación de hábitos, dejando atrás trajes almidonados e imponentes para pasar a la sencillez de vestuario y conseguir un acercamiento de las religiosas a la población.³⁶ También se abandonaron patrones de categorización dentro de las comunidades que diferenciaban a las religiosas según su estatus socioeconómico y cultural.³⁷ No obstante, quizá el hecho que más incidió en su nueva identidad fue la exención de la clausura papal a todas aquellas religiosas con tareas de apostolado.³⁸

Esto último ayudó a su involucración en nuevos espacios, físicos y espirituales, más allá de las rejas del claustro. De esta manera, tras el Vaticano II, algunas religiosas abandonaron la vida conventual para insertarse en barrios desfavorecidos, animadas por el compromiso social alentado por el concilio. Fue una etapa donde las experiencias de inserción en barrios de grandes ciudades o en núcleos rurales estuvieron en la agenda de

³³ *Perfectae caritatis*, 2, b.

³⁴ *Ibidem.*, 14.

³⁵ *Ibidem.*, 18.

³⁶ *Ibidem.*, 17.

³⁷ *Ibidem.*, 15.

³⁸ *Ibidem.*, 16.

algunas congregaciones, como síntoma del compromiso con la justicia social y la opción por los pobres. En efecto, algunas religiosas involucradas con la «Iglesia de los pobres» encabezaron compromisos similares a los de los llamados «curas obreros», llegando en ocasiones al terreno político. Estos nuevos campos de apostolado, en contacto con valores de la cultura obrera, incluso se convirtieron en caldo de cultivo para desarrollar una conciencia de clase, como sucedió con el laicado³⁹. No obstante, primero habría que esperar a que cada instituto religioso celebrase sus capítulos correspondientes tras el concilio para acatar estas novedades.

Las religiosas en el discurso nacionalcatólico: presencias y tareas

Existe un consenso historiográfico en que el Vaticano II fue uno de los acontecimientos que más debilitó al régimen franquista.⁴⁰ Si desde la Guerra Civil la Iglesia apoyó abiertamente el golpe de Estado a través de la retórica de la «cruzada»⁴¹ y refrendó la dictadura con acuerdos como el Concordato de 1953,⁴² tras el concilio algunos sectores pusieron en marcha un nuevo rumbo con tendencia a desvincularse de la ideología oficial.⁴³ En efecto, las propuestas presentadas desde el Vaticano cuestionaron las bases del nacionalcatolicismo.⁴⁴

El catolicismo mutó con el Vaticano II y presentó problemas al compatibilizar novedades sociorreligiosas en estructuras anquilosadas de la dictadura. La doctrina conciliar desancló la plena identificación del catolicismo con la hegemónica cultura política nacionalcatólica. El catolicismo español, por tanto, lejos de ser monolítico, presentó divisiones entre una identidad asociada al inflexible nacionalcatolicismo y otra dialogante con

³⁹ Pueden consultarse trabajos como Moreno Seco, 2017 y Martín Gutiérrez, 2020.

⁴⁰ Algunas obras referenciales para comprender el impacto del Concilio Vaticano II en España son: Ragner i Suñer, 2006 y Montero García, 2009.

⁴¹ López Villaverde, 2011.

⁴² Martín de Santaolalla Saludes, 2016.

⁴³ Antes de que el Vaticano II actuase como catalizador para un movimiento crítico dentro de la Iglesia, a finales de los cincuenta, grupos católicos de base cuestionaron la naturaleza de la dictadura. Así, la Acción Católica y, especialmente, sus ramas obreras —HOAC y JOC— introdujeron la crítica católica en el régimen. Dos trabajos referentes para su estudio son Montero García, 2000 y Berzal de la Rosa, 2007.

⁴⁴ Para comprender las bases teóricas del nacionalcatolicismo son imprescindibles, entre otras, las lecturas de Botti, 2008; Pérez-Agote, 2003; y Díaz-Salazar, 2006.

la doctrina conciliar,⁴⁵ de tal forma que nacieron dos culturas políticas católicas: una integrista y otra comprometida con el cambio conciliar.⁴⁶

Si aplicamos una perspectiva de género, incorporamos a las actrices católicas en el escenario histórico y desentrañamos su agencia y discursos, puede comprenderse cómo la cultura política conciliar y la nacionalcatólica difirieron en la definición del ideal de mujer católica. Si el nacionalcatolicismo fue doctrinalmente rígido en materias de género, el impulso del Vaticano II cuestionó esta visión al consolidarse la fórmula «igualdad en dignidad» entre hombres y mujeres. La cultura política conciliar, por tanto, invitó a la participación activa de las religiosas en una España donde el índice de ingresos en la vida religiosa era muy elevado. Además, estas estaban al frente de numerosas tareas que jugaron un papel relevante para el funcionamiento del organismo franquista. Para conocer el impacto de las primeras noticias de la renovación en España, pues, se hace preciso establecer un marco donde comprender qué significó ser religiosa en aquel contexto anterior al Vaticano II y durante el mismo.

Los religiosos y religiosas disfrutaron de prestigio social entre los creyentes y, por extensión, entre una sociedad española donde, para 1960, el índice oficial de españoles declarados católicos era de un 99,3%.⁴⁷ Este ambiente de exaltación religiosa impactó en la cifra de vocaciones religiosas, especialmente en las femeninas. Durante estos cuatro años, el crecimiento de ingresos fue sostenido. El de las religiosas, por encima del de los varones, llegó a triplicar todos los años la cifra total de religiosos.

	1962	1963	1964	1965
Religiosas	70.748	71.533	79.171	83.663
Religiosos	21.791	23.661	23.832	24.687
Sacerdotes diocesanos	25.013	25.403	25.271	25.972

Figura 1

Número de religiosos y religiosas (1962-1965)

Fuente: Elaboración propia. Datos recogidos en INE, «Anuario estadístico 1966. Resumen general de las diócesis españolas». Disponible en <<https://www.ine.es/inebaseweb/pdfDispacher.do?td=177705&ext=.pdf>>

⁴⁵ Montero García, 2011, p. 53.

⁴⁶ Moreno Seco, 2008, p. 271.

⁴⁷ FOESSA, 1970, p. 105.

Tal incremento diferenciado entre religiosos y religiosas es uno de los síntomas del modelo interpretativo actualmente debatido de la «feminización de la religión». Este fenómeno se caracterizaría por una doble vertiente cuantitativa y cualitativa. Por un lado, se percibe como una realidad social que implicó un aumento de la práctica religiosa femenina, paralelo a un descenso de la tasa de profesiones masculinas. La otra dimensión de este proceso se concreta en la asociación simbólica de las mujeres con la religión, o más bien con sus aspectos devocionales, reflejada en el discurso eclesiástico.⁴⁸ Ahora bien, es preciso señalar algunas matizaciones actuales sobre dicha teoría que se vienen realizando como el hecho de que no se han apreciado lo suficiente las redefiniciones de las masculinidades católicas.

El rasgo cuantitativo, estadísticamente apreciable, se puede verificar para este objeto de estudio en las cifras de religiosas durante los años conciliares. Igualmente, en términos más generales, durante el franquismo el número de vocaciones femeninas se muestra *in crescendo*: desde 48.924 en 1945 a 70.836 en las postrimerías de los cincuenta.⁴⁹ Por lo que respecta a nuevas fundaciones, el franquismo fue una etapa de esplendor con, al menos, 44 nuevas congregaciones.⁵⁰ Todos estos datos, por tanto, confirman la tendencia vocacional ascendente de religiosas.

Por otra parte, existió un discurso eclesiástico que apeló a las mujeres a «recristianizar» la sociedad al ver en ellas roles de género asociados a la sentimentalidad que corroboraban su supuesto liderazgo espiritual. Sin embargo, a pesar de estos discursos regidos por la diferenciación sexual, a lo largo del franquismo surgieron discursos sobre masculinidades y feminidades católicas adaptadas a nuevos contextos⁵¹. En el caso de las religiosas, especialmente en los años de la posguerra, fueron concebidas como escudos contrasecularizadores. Constituyó una parte de la estrategia eclesiástica por generalizar y encuadrar a los sujetos según su género. Así, las mujeres consagradas quedaron definidas por su maternidad social,⁵² con el fin de abonar la sociedad con moral católica en vistas de cosechar futuras vocaciones. Fueron, pues, instrumentos de penetración social de la religión,⁵³ aprove-

⁴⁸ Blasco Herranz, 2007, pp. 188-189 y Mínguez Blasco, 2015, p. 400.

⁴⁹ Moreno Seco, 2005, p. 68.

⁵⁰ Mínguez Blasco, 2016, p. 394.

⁵¹ Puede consultarse, al respecto, Moreno Seco, 2018.

⁵² Ostolaza Esnal, 2018, p. 57.

⁵³ Moreno Seco, 2005a, pp. 110-111.

chándose de su influencia moral desde ámbitos educativos, sociosanitarios o caritativos.

Durante la etapa franquista anterior al concilio, las congregaciones religiosas femeninas fueron un pilar importante en la construcción del régimen. Ante el inminente comienzo del Vaticano II, la memoria del recuerdo anticlerical de la Guerra Civil —constantemente rescatado por jerarquía y dirigentes políticos, representación del mal marxista— contribuyó a que fuesen colaboradoras político-religiosas al servicio del nacionalcatolicismo.⁵⁴ Se les otorgó, así, un papel importante para la recatolización nacional y algunas formaron parte del aparato represivo franquista al atender la reeducación de mujeres «desviadas» política y/o moralmente.⁵⁵ Incluso un referente histórico fundamental como Santa Teresa se convirtió para la Sección Femenina en modelo de virtud, siendo su «venerada Patrona de la mujer falangista».⁵⁶

Sea como fuere, las religiosas quedaron definidas por su omnipresencia en la vida cotidiana de la dictadura. En sus diferentes actividades fueron un eslabón del nacionalcatolicismo y, como tal, participaron activamente en múltiples tareas públicas. La *Guía de las comunidades religiosas en España* de 1966 da un extenso repertorio de todas aquellas esferas donde participaban. Entre otras actividades, se ocuparon de la atención de: ancianos, ciegos, colonias infantiles, casas de ejercicios espirituales, enfermos a domicilio, maternidad, formación profesional, obispos, niños anormales [*sic*], obreras, prisiones, «protección» de menores y de la mujer, residencias de señoritas, de viudas, de sacerdotes, veraniegas y un extenso etcétera.⁵⁷ A todas ellas se sumaría la labor en colegios de primera y segunda enseñanza, así como hospitales, clínicas y sanatorios regentados por ellas mismas. De hecho, los trabajos de enseñanza constituían para el año 1966 el 43,34 % de la ocupación de las monjas en actividades de apostolado, seguida de la sanidad con un 15,66%.⁵⁸

Fueron, en definitiva, un colectivo extremadamente influyente en la sociedad que corroboró la presencia religiosa en todas y cada una de las parcelas de la cotidianeidad. Sin embargo, este modelo no dejó de ofrecer paradojas, pues si bien las religiosas fueron numéricamente superiores

⁵⁴ Arce Pinedo, 2015, p. 30.

⁵⁵ Egido León, 2011, pp. 29-30.

⁵⁶ *Medina*, 19 de octubre de 1941, n.º 11.

⁵⁷ *CONFER*, 1966, pp. 557-567.

⁵⁸ López García e Isusi, 1969, p. 35.

a los religiosos, la esfera de poder político-religioso siguió residiendo en una jerarquía masculina. A raíz de ello, se las marginó del poder y su valoración social se restringió a menudo a actividades sanitarias, caritativas o educativas. No obstante, esta razón no dinamitaría su capacidad de influencia entre la sociedad. Mientras, también se vieron inmersas en la espiral renovadora del Vaticano II, pudiendo inculcar nuevas visiones sobre un catolicismo lejano a dictámenes conservadores.

Mujeres, católicas, consagradas. El *aggiornamento* de las religiosas

El nuevo paradigma femenino protagonizado por la promoción de las mujeres, como se ha apuntado, fue aceptado por el Vaticano II desde la teoría de la complementariedad entre sexos. Este no estaba dirigido exclusivamente a algunas católicas, sino a todas. Esto quiere decir, por supuesto, que las religiosas también se hallaron bajo la retórica de la promoción femenina. Por ello, se vieron envueltas en un cambio de actitudes ante el hecho de ser religiosas, pero también mujeres. Así, Mary Salas, una de las laicas más dinámicas, apuntó que «las religiosas también son mujeres y tienen mucho que decir. Algunas lo han dicho ya. [...] Otras actúan en silencio, como levadura en la masa. Muchas abandonaron su congregación y, quizá, también la Iglesia».⁵⁹

Sin duda, esta nueva sensibilidad sobre las capacidades femeninas estuvo presente en el *aggiornamento* de las religiosas. El cardenal Suenens, adalid de la renovación más progresista y uno de los defensores de la promoción femenina en el aula conciliar, escribió en 1963 *Promoción apostólica de la religiosa en el mundo de hoy*. En esta obra, contextualizada en el debate sobre la legítima promoción de las mujeres, afirmó que la religiosa «es una mujer de nuestro tiempo —y no del siglo XVIII o del XIX— [...] y debe insertar su apostolado en el mundo tal como este es, [...] adaptándose a las exigencias del momento».⁶⁰ Su contenido, en general, influyó enormemente en la vida religiosa femenina y en el propio documento *Perfectae caritatis*. De hecho, fue repartida a los padres conciliares y traducida en al menos siete idiomas.⁶¹

⁵⁹ Salas Larrazábal, 1993, p. 88.

⁶⁰ Suenens, 1963, p. 47.

⁶¹ *Vida Nueva*, 21 de septiembre de 1963, n.º 385, p. 19.

El mismo año de inicio del concilio, Juan XXIII dirigió una carta a las religiosas recalcando su lugar al lado de la renovación para poner en marcha los planes conciliares. Bien fueran de vida activa o bien de contemplativa, les exhortó a que se adecuaran a las exigencias del mundo moderno, como una tarea ineludible de la que formaban parte. A las contemplativas se dirigió especialmente argumentando que su clausura no significaba negar su presencia en el mundo:

Sí, debéis estar espiritualmente presentes en todas las necesidades de la Iglesia militante. Que ninguna desgracia, ningún luto o calamidad os resulte ajeno; que ningún descubrimiento científico, congreso de cultura, reuniones sociales y políticas, os haga pensar: «son cosas que no nos atañen».⁶²

Pero el catolicismo social, corroborado tras el concilio, fue más allá de redefinir el papel de las religiosas dentro y fuera de la Iglesia. La renovación supuso una reestructuración íntegra de su identidad al modificar, entre otros muchos aspectos, la vida claustral desde sus aspectos organizativos hasta la celebración del Oficio Divino, los hábitos almidonados por otros más sencillos y el radio de acción que antes las caracterizó. Si anteriormente se involucran en actividades educativas, sanitarias y caritativas, entre otras, algunas congregaciones femeninas ahora añaden un compromiso social e incluso político.

No obstante, para llegar a esta posición habría que esperar todavía unos años a que la doctrina conciliar penetrase en España. Por ello, los años conciliares (1962-1965) que abordan este estudio se caracterizaron por la gradual llegada de la postura renovadora del concilio ante la modernidad. E intrínseco a ello, las primeras tensiones al intentar compatibilizar una doctrina progresista con un régimen nacionalcatólico y conservador. Ahora bien, a finales de los años cincuenta ya existía disidencia católica alejada del franquismo o de las posturas más intransigentes del mismo.⁶³

La cara pública de la renovación

Una identificación pública bastante extendida de las religiosas, procedente de la tradición liberal-anticlerical, correspondió con mujeres me-

⁶² *Ecclesia*, 2 de julio de 1962, n.º 1097, p. 5.

⁶³ Montero García, 2009.

nores de edad, manipuladas por el clero y de obsoletas tradiciones.⁶⁴ Y en ello jugó un papel principal la cultura política nacionalcatólica, que mantuvo dicha tradición. En este orden de cosas, a su condición religiosa se sumó el peso del papel tradicional femenino, que dentro de una sociedad de estructuras inequitativas posicionó a las mujeres en un lugar subordinado al de los hombres. La renovación eclesial dirigida por el Vaticano II agitó los vientos para destruir aquella visión, cuyos fundamentos, en buena parte, residían en los roles de género. De esta manera, si *Perfectae caritatis* es el colofón teórico para la renovación de los religiosos, los debates generados durante las cuatro sesiones del concilio impactaron *urbi et orbi* en su compromiso por modernizarse.

El impulso por redefinir su identidad de género y religiosa alentó un compromiso explícito en algunas de ellas. Como afirmó la benedictina Joan Chittister, comprendieron que «ya no eran peones en manos de un sistema. Ni eran asexuadas. Eran individuos: mujeres adultas, independientes, inteligentes, cultas y competentes».⁶⁵ Su movilización, que proyectó una imagen pública transgresora con los esquemas preestablecidos de mujer y religiosa, comenzó a ganar espacios en los sucesos narrados desde la prensa. Sin embargo, estas noticias en su mayoría se referían al continente americano, donde cada vez eran más los sucesos que tenían como protagonistas a religiosas rompiendo con los moldes preestablecidos. Por ejemplo, sucesos cotidianos como manifestaciones por los derechos civiles en Estados Unidos, se hacían noticia porque los encabezaban monjas.⁶⁶ Con este tipo de crónicas se pretendía exponer la revitalización del papel de las religiosas como sujetos activos y comprometidos socialmente. Compromisos que años más tarde, en el posconcilio, condujeron a que algunas se asociasen con la teología de la liberación y la feminista. Otras a su secularización y apartamiento de sus congregaciones.

En España, el catolicismo conservador y el autoritarismo político fueron freno para lograr el dinamismo de otras latitudes en estos primeros años. Esto no quiere decir que no existiera, sino que su difusión fue menor y considerada como algo esporádico e incluso anecdótico, al romper con los clichés establecidos de monja «dócil». Pese a ello, la prensa percibió «el interés que anima al importantísimo campo religioso femenino por atemperar sus usos y sus costumbres a las realidades y exigencias inéditas de nuestra

⁶⁴ Ostolaza Esnal, 2018, p. 49.

⁶⁵ Chittister, 2006, p. 225.

⁶⁶ *Ecclesia*, 20 de marzo de 1965, n.º 1236, p. 40.

época».⁶⁷ Además, no se puede olvidar que algunas congregaciones tenían un carácter transnacional. Estaban extendidas en varios puntos geográficos del planeta y, por tanto, los cambios e ideas viajaban de un país a otro.

La visión paternalista sobre las monjas, a la vez que su invisibilidad en los cuadros eclesiásticos, hicieron que su aparición en la prensa española fuese escasa y esporádica. La mayoría de reportajes y artículos, aunque versasen sobre la vida consagrada femenina, fueron escritos por sus compañeros varones. Si bien su aparición en el posconcilio comenzará a ser más frecuente, para los años conciliares su presencia se restringió a revistas de carácter más progresista. Por ejemplo, en *Cuadernos para el Diálogo*, un grupo anónimo de religiosas en 1965 se levantó contra los estereotipos erigidos sobre ellas: «Con frecuencia los seculares, un poco simplistamente, nos consideran como un bloque uniforme y homogéneo. Nos atreveríamos a escribir que no nos han tomado en serio nunca [...]».⁶⁸ Además, identificaron estas problemáticas y lo porvenir que el Vaticano II podría abrir en ellas:

«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 problemas sin contar con las decisiones de los otros, que de hecho no nos conocen lo suficiente [...]. El hecho de que haya religiosas en el concilio señala solo un comienzo de evolución en este sentido».⁶⁹

Derribar los prejuicios vertidos sobre ellas fue, por tanto, una de las tareas más intensas a las que se enfrentaron durante los años conciliares, cuando se redefinía la vida religiosa. En efecto, para comenzar el *aggiornamento* de las religiosas en España, primero fue necesario pasar por la transformación de unas mentalidades a menudo muy estancadas en el conservadurismo nacionalcatólico. A ello se debe el afán por superar clichés sobre ellas, que frecuentemente estribaron entre la abnegación, la sumisión, la pusilanimidad o la resignación.⁷⁰ Eso sí, siempre contrastado con

⁶⁷ *Ecclesia*, 5 de septiembre de 1964, n.º 1208, p. 4.

⁶⁸ *Cuadernos para el Diálogo*, 1965, n.º Extraordinario II, p. 69.

⁶⁹ *Ibidem.*, p. 70.

⁷⁰ Así, por ejemplo, esta percepción se hace notar en una encuesta de alumnas de un colegio religioso bilbaíno en 1965. Es dilucidador al respecto por indicar la percepción del laicado sobre las religiosas. Una de las preguntas fue: «¿se requieren cualidades especiales para ser religiosa?». Entre otras contestaciones, una alumna apuntó: «un sentido del sacrificio terrible y una total renuncia de sí misma». En *CONFER*, enero-marzo 1965, n.º 12, p. 162.

la fortaleza espiritual inculcada desde el arquetipo teresiano. Consistía, con todo, en una herencia decimonónica de orígenes tridentinos; en definitiva, una concepción neobarroca del catolicismo.⁷¹ El Vaticano II irrumpió en esta añoranza contrarreformista lo cual provocó una redefinición identitaria de las religiosas. Por todo ello, para que el cambio fuese real y tangible en las estructuras, fue necesario este periodo de recepción y asimilación de las novedades.

Lo novedoso no reemplazó sistemáticamente a lo anterior, sino que se combinaron valores tradicionales y renovados. La incertidumbre provocada ante transformaciones inéditas originó en ocasiones una miscelánea de sentimientos ambivalentes que generaron mentalidades ambiguas.⁷² Las concepciones sobre el catolicismo en general y sobre las monjas en particular se verán, a partir de este momento, en un intenso proceso de mutación para asimilar los dictámenes conciliares. De esta manera, las congregaciones y órdenes religiosas tuvieron por delante un intenso programa que acatar, por lo que se pusieron en el camino de la renovación.

La renovación desde congregaciones y monasterios

El proceso de meditación sobre los cambios a acometer se estructuró principalmente en la celebración de capítulos generales, tanto ordinarios como extraordinarios, en cada instituto religioso. A partir de este momento fue una constante entre las religiosas interpretar la realidad a la luz del espíritu fundacional de cada instituto. Esta tarea, tal y como testimonia una religiosa del Sagrado Corazón de Jesús, supuso todo un replanteamiento de su identidad.⁷³ Comenzó, así, un complejo proceso donde las religiosas tuvieron que enfrentarse a una crisis identitaria donde género, religión e incluso conciencia de clase fueron vectores que cimentaron nuevos compromisos en terrenos inexplorados. Se vieron, por ello, en la tesitura de redefinir sus vidas y formas de actuar ante la sociedad. Entre algunas de ellas, su grado de compromiso con la justicia social retumbó en los estrechos márgenes antidemocráticos de la España franquista.

⁷¹ Sobre el término «neobarroco» durante el franquismo véanse Di Febo, 1988 y Morcillo Gómez, 2015.

⁷² Bernecker, 2009, p. 55.

⁷³ Carbonell, 2010, pp. 77-79.

Bien fueran de vida activa o contemplativa, todas las congregaciones iniciaron este proceso de renovación. Para ilustrar las diferentes sendas hacia la modernización de los institutos religiosos femeninos, se han tomado dos ejemplos. Por un lado, representado el modelo de vida activa, con una fuerte carga en el apostolado educativo, se ha planteado el caso de las Religiosas del Sagrado Corazón de Jesús, que, además, gozaron de una fuerte extensión internacional. Por el otro lado, representación del modelo de vida claustral, se han abordado las transformaciones en las benedictinas del monasterio de San Pelayo, como muestra a su vez de un modelo más local, aunque también conectadas internacionalmente.

La congregación de las Religiosas del Sagrado Corazón de Jesús,⁷⁴ de origen francés, se situaba para 1965 entre una de las más extendidas en España, con un total de 1.084 profesas y 20 casas distribuidas por todo el país.⁷⁵ En 1964 celebró un Capítulo ordinario, siguiendo las normas internas que preveían convocarlos cada seis años, que coincidió con la tercera sesión del concilio. Justo aquel año, además, sucedió un hecho sin precedentes: unas mujeres, en calidad de auditoras, entraron y participaron en las sesiones conciliares. Fue un número ínfimo comparado con el de hombres, pero fue un paso inédito que abrió puertas a reflexionar sobre la condición de las mujeres dentro de la Iglesia católica. Entre ellas estuvo la superiora general de las Religiosas del Sagrado Corazón de Jesús, Sabine de Valon. Esto no se debió tan solo por su condición de superiora, sino también por ser la presidenta de la Unión Internacional de Superiores Generales.⁷⁶

El Capítulo de 1964 no fue uno más. La dinámica general acostumbraba a elegir superiora y, cuando era necesario, acomodar algunos puntos sobre la congregación. Sin embargo, esta vez, la celebración simultánea del concilio con sus consiguientes transformaciones, llevó a una reflexión mucho más profunda sobre su identidad, tanto *ad intra* como *ad extra*. Comenzaron así las reformas para adecuarse a las ideas que llegaban desde el Vaticano, aun sin haberse publicado la mayoría de sus documentos. Ahora bien, la concreción en las reformas no se abordó hasta el Capítulo extraordinario, convocado en 1967 para poner en marcha las reformas *ad experimentum*, tal y como el *motu proprio* dejó escrito en 1966.⁷⁷

⁷⁴ Agradezco a la archivera de las Religiosas del Sagrado Corazón de Jesús, Rosa Carbonell, la amabilidad depositada en prestarme algunas publicaciones internas de la congregación.

⁷⁵ *Guía de la Iglesia en España*, 1965, p. 23.

⁷⁶ Luirard, 1999, p. 155.

⁷⁷ *Ecclesiae Sanctae*, II, 6.

Sin embargo, se pueden apreciar puntos rupturistas para aquel Capítulo de 1964. Anticiparon realidades que luego se hicieron más palpables y afectaron al modo de ser y estar de las religiosas. Un tema vector en torno al que giró la reflexión de este Capítulo fue la pobreza. Sintoniando con las nuevas sensibilidades de la «Iglesia de los pobres», se trabajó la penetración de la congregación en los medios populares.⁷⁸ Fueron conscientes de que todavía era una idea prematura, pero que el futuro dependería de esta visión, por lo que el Capítulo indicó la necesidad de un periodo transitorio donde poco a poco la gente de los barrios marginales se acostumbrara a la presencia de las religiosas: «*Nous ne sommes pas trop préparées pour avoir une action directe dans les TAUDIS [sic], et nous pourrions faire fausse route; mais nous pouvons former nos anciennes et les accompagner souvent afin que, peu à peu, les pauvres s'habituent à nous voir*».⁷⁹

Este giro y sensibilización de la congregación hacia el mundo de la pobreza no solo quedó plasmado en la teoría. Como muestra de su compromiso, al año siguiente, las Religiosas del Sagrado Corazón de Jesús llevaron a cabo un acto simbólico: cerca de 3.500 religiosas donaron sus alianzas de oro a los pobres, por valor de unas 1.200.000 pesetas.⁸⁰ Para muchas, era la primera vez que se quitaban la alianza de su consagración.⁸¹

Además de la sensibilización en torno a la pobreza, el Capítulo de 1964 incorporó otros cambios fundamentales en el futuro de la congregación y su desenvolvimiento en la sociedad. Uno de ellos fue la clausura como punto de debate para ejercer un apostolado más activo en su ámbito educativo, incluido en los medios populares. Sin embargo, al no estar definido el cambio que vendría más tarde en *Perfectae caritatis* y en el *motu proprio* correspondiente, se convirtió en una apreciación anticipadora que no se dinamizó con fuerza hasta el Capítulo extraordinario de 1967. En este se declaró la intención de suprimir obras en decadencia o de menor relevancia para crear centros de educación en suburbios. Además, atestiguó que en el periodo intercapitular se efectuó la incorporación de la enseñanza en suburbios entre sus medios educativos⁸². Otro cambio

⁷⁸ *Directives et Decisions du 26e Chapitre Général*, 1964, p. 55.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 56.

⁸⁰ *CONFER*, enero-marzo 1965, n.º 12, p. 280.

⁸¹ Luirard, 1999, p. 165.

⁸² *Capítulo Especial. Orientaciones «ad experimentum»*, 1967, p. 57.

en el Capítulo de 1964, este sí completo, fue el de la unión de religiosas coristas y conversas.⁸³ Tal unificación significó un paso adelante en dejar de lado una visión clasista donde se distinguieron dos tipos de religiosas dentro de la congregación según su status.⁸⁴

Los años entre un Capítulo y otro fueron intensos y conflictivos, entre quienes apoyaron los cambios con algunas matizaciones y entre quienes iban más allá, sedientas del espíritu conciliar. Así pues, tras el fervor renovador del Capítulo de 1964, se abrió una etapa de complejidades especialmente desarrollada como un conflicto intergeneracional, fenómeno que puede extenderse en la mayoría de los institutos. Entre otras dificultades, esto provocó la dimisión de Sabine de Valon en 1967.⁸⁵ Los cambios se sintieron tan fuertes en este breve periodo intercapitular que el Capítulo de 1967 atestiguó que la congregación estaba «no solo en evolución, sino casi en revolución».⁸⁶ Y es que, junto a los cambios ya referidos a la educación en suburbios, se reflejaron otros de gran importancia como una mayor flexibilidad y apertura de la vida comunitaria o la reformulación en clave de *aggiornamento* de los votos sagrados.

No solo las congregaciones de vida activa se sometieron a los cambios; también lo hicieron las monjas de vida contemplativa. Incluso estas a veces se anticiparon a algunos de los cambios que el Vaticano II sacó a la luz, de tal manera que es oportuno reflexionar sobre la incidencia de la vida conventual en advertir una necesaria modernización eclesial y alentarla. Una de las órdenes con más visión de futuro en España fueron las benedictinas. Especialmente, el monasterio de San Pelayo en Oviedo⁸⁷ fue uno de los focos de renovación de la vida religiosa femenina. En efecto, los monjes benedictinos de Montserrat, muy en contacto con las

⁸³ Dentro de órdenes y congregaciones hubo dos clases de religiosas: las coristas y las conversas o legas. Mientras las primeras se ocuparon de la celebración del Oficio Divino —oraciones de la Liturgia de las Horas—, las otras tenían como labores las propias del mantenimiento del instituto y de sus miembros. El origen de esta diferenciación residió entre aquellas que podían aportar una dote y tenían formación educativa y las que, por el contrario, no podían aportarla al ser frecuentemente de clases socioeconómicas bajas. Si bien los patrones de distinción fueron moderándose según el transcurso de las décadas, no se unificaron en una sola clase de monjas hasta que el Vaticano II decretó la disolución de diferencias.

⁸⁴ McNamara, 1999, pp. 508-520.

⁸⁵ Luirard, 1999, pp. 196-203.

⁸⁶ *Capítulo Especial. Orientaciones «ad experimentum»*, 1967, p. 4.

⁸⁷ Agradezco enormemente a las monjas benedictinas del Monasterio de San Pelayo (Oviedo) que me permitiesen y facilitaran el acceso a sus documentos internos.

corrientes renovadoras de los benedictinos europeos, hicieron sus visitas apostólicas a los monasterios femeninos y expandieron la inquietud por acomodarse a los nuevos ritmos de la sociedad.⁸⁸ Entre ellos se situó fuertemente comprometido el monasterio benedictino ovetense.

La *Sponsa Christi* de Pío XII resituó ya algunas formas monacales durante los años cincuenta. Al respecto, se reguló la clausura ante las demandas de apostolado. En Oviedo, en 1951, las religiosas solicitaron la clausura papal menor ya que algunas de sus labores suponían el acceso de externos al recinto monacal. En efecto, algunos servicios así lo necesitaban, como el de guardar en el monasterio muebles y otros objetos que solicitase la vecindad,⁸⁹ mediante el cual intentaron crear un servicio de comunidad dentro de sus posibilidades claustrales. La Sagrada Congregación de Religiosos tardó ocho años en conceder la petición de la clausura menor, hasta 1959. Es este el motivo por el que, durante estos años transcurridos hasta la concesión, son múltiples las peticiones de monjas solicitando hacer salidas o permisos de entrada de externos, generalmente para continuar su formación.

El nivel educativo de las religiosas en general funcionó como un pivote imprescindible para llevar a cabo las transformaciones sociológicas y teológicas a mediados del siglo xx. Por ello tuvieron claro que este era el cauce perfecto para renovarse, aunque algunas tuviesen que realizar excepciones con su clausura. En efecto, la formación de las religiosas fue base imprescindible para acomodar sus costumbres a los nuevos tiempos. Vinculado a esta, se dio un proceso de profesionalización de las monjas que se acentuó tras el Vaticano II, bien en labores pastorales o estrictamente espirituales. Y no tardaron en ponerlo en marcha porque se percibió que «había pasado el día en que podían influir en la conciencia de los fieles, simplemente porque llevan un hábito hasta el suelo, cubren su cabeza con un velo y portan un crucifijo colgado al cuello».⁹⁰

Con el fin de crear redes internas «interconventuales», en 1960 se formó la federación de monasterios femeninos benedictinos «claustral-pirenaica», erigida canónicamente por la Sagrada Congregación de Reli-

⁸⁸ El abad de Montserrat y visitador apostólico correspondiente a las benedictinas de San Pelayo, Aureli M. Escarrè, fue pieza clave para transmitir el espíritu de renovación. Comenzó a hacerlo desde 1947, en la primera visita apostólica delegada a Isidoro M. Fonoll y José M. Gasó. Archivo del Monasterio de San Pelayo (AMSP). Caja 95, documento 3.

⁸⁹ AMSP. Caja 95, documento 28.

⁹⁰ *CONFER*, julio-septiembre 1964, n.º 10, p. 235.

giosos. Si bien la rama masculina se había confederado décadas atrás, es ahora cuando las religiosas pueden hacerlo en vistas a una comunicación más clara, eficiente y participativa. Este hecho sacó a luz que la clausura era —y debía ser— compatible con una apertura entre ellas. Se nombró para ello a Mauro Elizondo, monje de Montserrat, como asistente de la Federación quien convocó el primer Capítulo Conventual de la Federación para el mismo año.⁹¹ De aquel Capítulo salió elegida presidenta de la Federación, precisamente, la abadesa del monasterio ovetense, figura clave para extender a los diferentes monasterios la predisposición por acomodar las formas monacales a los nuevos tiempos.

Es relevante conocer algunos de los contenidos nacidos de aquel Capítulo. Son dignas de señalar, por ejemplo, las reflexiones realizadas sobre la condición de las monjas conversas. Las reunidas pusieron sobre la mesa el promover una mayor igualdad de trato entre las monjas conversas y las coristas. Esbozaron sus preocupaciones diarias, como que debían vestir el mismo hábito o que se diese una equiparación de actitudes y aptitudes entre hermanas dentro del monasterio.⁹² Finalmente, acabaron aboliéndose las dos clases de monjas para homogeneizarse en una sola en 1965,⁹³ meses antes de que lo decretara el Vaticano II en *Perfectae caritatis*. Se zanjó, por tanto, aquella diferenciación de antaño que distanciaba a las monjas entre aquellas que celebraban el Oficio Divino y las que se ocupaban de «aquellos trabajos que la necesidad obligue a ejecutar durante las horas del Coro».⁹⁴

Con todo, esta renovación que antecede al Vaticano II en algunos aspectos, no fue ni mucho menos unánime y presentó, por tanto, conflictos por adecuarse a las nuevas prescripciones. Aunque la abadesa de San Pelayo, como presidenta de la confederación, junto al visitador apostólico pretendieron extender las reformas, algunos monasterios benedictinos mostraron impedimentos. Se advirtieron casos como el monasterio de Oñate, que para 1961 tenía «unas observancias muy santas y muy buenas para la época en que fueron establecidas, pero actualmente ya superadas».⁹⁵ Por ello, no se dudó en apelar a la modernidad y comprendieron necesario hacer «lo imposible para “arrancar” materialmente»⁹⁶ tales obser-

⁹¹ AMSP. Caja 101, documento 2.

⁹² AMSP. Caja 101, documento 2.

⁹³ AMSP. Caja 101, documento 6.

⁹⁴ AMSP. Caja 92, documento 4, declaración VIII, artículo 68.

⁹⁵ AMSP. Caja 101, documento 3.

⁹⁶ *Ibidem*,.

vancias no acordes a los nuevos tiempos. En otros casos, como en Sahagún, el impedimento venía dado por el propio obispo, al no dar permiso al asistente para realizar una visita apostólica con el fin de iniciar el camino de la renovación.⁹⁷

Los dos casos expuestos plantean las dificultades y choques en el plano interno por realizar una renovación más o menos moderada. El sendero hacia la renovación, como se ha mostrado, fue tortuoso. En estos primeros años conciliares de incertidumbre se sucedieron unos cambios que no buscaron la confrontación. No obstante, según se definen las propuestas, las religiosas fueron percibiendo el cambio identitario ante el que se encontraban. Por supuesto, también lo percató una sociedad acostumbrada a identificar a las monjas con el régimen franquista. En esto, como se ha especificado, jugó un papel fundamental el nacionalcatolicismo, que en los primeros años de la dictadura se asoció con la cultura de la victoria. Sin embargo, si para los años sesenta el nacionalcatolicismo seguía teniendo un peso considerable en la cotidianidad, ya no definió el catolicismo español en su totalidad. En efecto, aparecieron sectores católicos comprometidos social y políticamente con las formas democráticas y distantes al nacionalcatolicismo⁹⁸. Cuando los cambios se hicieron tangibles, no sin obstáculos, se fueron vislumbrando culturas religiosas confrontadas por el modo de comprender el catolicismo y vivir la fe en sociedad.

Aunque siguió predominando una visión paternalista sobre las religiosas, algunas demostraron que sus actividades estaban comprometidas con la justicia social proclamada en el concilio. Las congregaciones y órdenes, de esta manera, se abrieron progresivamente a los problemas del mundo y comenzaron a proyectar una imagen exterior rupturista con aquellos prejuicios. Además, tras eximir la clausura papal a las religiosas dedicadas al apostolado, estas se acercaron a zonas populares, incluso integrándose en barrios pobres y marginados, donde algunas no tardaron en desarrollar fuertes compromisos. Junto a sus compañeros varones, contribuyeron, así, a deslegitimar el régimen y propiciar el «desenganche» de la Iglesia con la dictadura, al apostar por unos ideales de libertad, justicia y, en definitiva, de democracia.

⁹⁷ *Ibidem.*

⁹⁸ Hernández Burgos, 2019: 158-159. Un ejemplo concreto sobre esta transformación a través de testimonios orales en Mínguez Blasco, 2021.

Conclusiones

Esta aportación a los estudios sobre el impacto del Vaticano II en España ofrece un acercamiento a comprender, en clave de género, el torbellino de transformaciones político-religiosas que afectaron al régimen nacionalcatólico. En especial, el foco de atención se ha centrado en las religiosas y su redefinición como mujeres y consagradas ante un contexto de transformación alentado por el clima conciliar. El análisis del concilio y su recepción en la sociedad, en este sentido, es realmente esclarecedor para seguir indagando en la relación entre religión y modernidad. Al contrario de los prejuicios que presentan estas categorías como incompatibles, algunos documentos como *Perfectae caritatis* muestran la religiosidad como un fenómeno elástico y adaptable en el tiempo. Ahora bien, no por ello exento de contradicciones y conflictividad.

Esto último es perceptible en cómo la doctrina conciliar llega a un franquismo ultraconservador con bases fundacionales en un catolicismo poco transigente. La recepción de los debates conciliares fue lenta y compleja, desembocando en un proceso donde convivieron posturas inamovibles con otras más comprometidas con el cambio. Fue muestra de que, el catolicismo más allá de ser un bloque uniforme, estaba conformado por ideas heterogéneas. Así, en los años conciliares presentados, las directrices renovadoras pasaron por una fase de recepción no exenta de tensiones para comprender los nuevos ideales católicos. Ejemplo de estas encrucijadas son los testimonios recogidos de aquellas religiosas que lucharon por derribar algunos prejuicios extendidos en la sociedad sobre ellas. También lo son los casos planteados de renovación de órdenes y congregaciones que vivieron en su seno conflictos por modernizar sus institutos y, en definitiva, por modificar la identidad de las propias religiosas.

La presencia e influencia de estas sobre la sociedad española fue muy relevante, al estar al frente de recursos educativos o benéfico-sanitarios entre otros muchos. Ahora bien, la renovación planteada desde el Vaticano II modificó en gran medida el canon de monja extendido por la cultura política nacionalcatólica de mujeres mortificadas y encarnadas en unos ideales femeninos de abnegación y subordinación. Incluso, comprometidas con el cambio, algunas comenzaron a reclamar posturas más igualitarias, distanciándose de aquellos prejuicios que las veían como eternas menores de edad. Bien de vida activa o contemplativa y en sus diferentes campos de actuación, el *aggiornamento* planteado desde sus ins-

titutos les abrió a los signos de los tiempos y a incorporarse en los mecanismos de la modernidad.

Estas nuevas posturas de religiosas abiertas al cambio comenzaron a distorsionar el ideal católico femenino amparado por el nacionalcatolicismo. En esta primera recepción de los debates conciliares se ha podido comprobar una transformación, no exenta de dificultades, de estos ideales hacia otros amparados por el Vaticano II: mujeres formadas, atentas a los vaivenes de la sociedad y comprometidas en la difusión del mensaje cristiano. En este último punto, durante el posconcilio, el *aggiornamento* eclosionará en compromisos que, desde el lema de la justicia social y la libertad, llegarán a transformarse en políticos. Así, junto con otros sectores comprometidos y contestatarios, allanaron el camino hacia una conciencia democrática de la sociedad.

Fuentes primarias

Archivos

Archivo del Monasterio de San Pelayo (AMSP, Oviedo).

Revistas especializadas

CONFER, *Revista trimestral de cultura e información de los institutos de perfección de España e Hispanoamérica* (1962).

Cuadernos para el Diálogo (1963).

Ecclesia (1941).

Medina, una revista para la mujer (1940).

Vida nueva (1958).

Fuentes bibliográficas coetáneas

CONFER, *Guía de las comunidades religiosas de España. Comunidades femeninas*, Confederación Española de Religiosos, Madrid, 1966.

Decreto *Perfectae caritatis. Sobre la adecuada renovación de la vida religiosa*, 1965.
Directives et Decisions du 26e Chapitre Général. Sociedad del Sagrado Corazón, 1964.

FOESSA, *Informe sociológico sobre la situación social de España*, 1970, La editorial católica, Madrid, 1970.

- Juan XXIII, Carta encíclica *Pacem in terris. Sobre la paz de todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad*, 1963.
- LÓPEZ GARCÍA, Julián e ISUSI, M.^a Begoña, *Las religiosas en España. Situación sociológica y renovación litúrgica*, Biblioteca Mensajero, Bilbao, 1969.
- Oficina General de Información y Estadística de la Iglesia en España, *Guía de la Iglesia en España*, Madrid, 1965.
- Pablo VI, Constitución dogmática *Lumen gentium*, 1963.
- Pablo VI, Constitución pastoral *Gaudium et spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual*, 1965.
- Sociedad del Sagrado Corazón, *Directives et Decisions du 26e Chapitre Général*, 1964.
- Sociedad del Sagrado Corazón, *Capítulo Especial. Orientaciones «ad experimentum»*, 1967.
- SUENENS, León J., *La promoción apostólica de la religiosa en el mundo de hoy*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1963.

Bibliografía

- ALABRÚS IGLESIAS, Rosa María, *Razones y emociones femeninas: Hipólita de Robertí y las monjas catalanas del Barroco*, Cátedra, Madrid, 2019.
- ARCE PINEDO, Rebeca, *La construcción social de la mujer por el catolicismo y las derechas españolas en la época contemporánea* [Tesis doctoral]. Universidad de Cantabria, Cantabria, 2015. Disponible en: <<https://repositorio.unican.es/xmlui/handle/10902/8332>>.
- ATIENZA LÓPEZ, Ángela, «Los límites de la obediencia en el mundo conventual femenino de Edad Moderna: polémicas de clausura en la Corona de Aragón, siglo XVII», *Studia Historica. Historia Moderna* 40, 1, 2018, pp. 125-157.
- ATIENZA LÓPEZ, Ángela, «“No pueden ellos ver mejor...”. Autonomía, autoridad y sororidad en el gobierno de los claustros femeninos en la Edad Moderna», *Arenal*, 26, 1, 2019, pp. 5-34.
- BERDOTE ALONSO, Esther, DÁVILA BALSERA, Paulí y NAYA GARMENDIA, Luis María, «La renovación pedagógica y el Concilio Vaticano II: el caso de La Salle y las Vedrunas en el País Vasco», *Historia Social y de La Educación* 4, 3, 2015, pp. 238-259.
- BERNECKER, Walther L., «El cambio de mentalidad en el segundo franquismo», en TOWNSON, *España en cambio: el segundo Franquismo, 1959-1975*, Siglo XXI, Madrid, 2009, pp. 49-70.
- BERZAL DE LA ROSA, Enrique, «Católicos en la lucha antifranquista. Militancia sindical y política», *Historia del presente*, 10, 2007, pp. 7-24.

- BERZAL DE LA ROSA, Enrique, «Iglesia, sociedad y democracia. El clero progresista como factor deslegitimador del franquismo en Castilla y León, 1966-1975», *Studia historica. Historia contemporánea*, 36, 2018, pp. 257-285.
- BLASCO HERRANZ, Inmaculada, *Paradojas de la ortodoxia: política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2003.
- BLASCO HERRANZ, Inmaculada, «Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica», *Historia Social*, 53, 2005, pp. 119-136.
- BLASCO HERRANZ, Inmaculada, «Ciudadanía femenina y militancia católica en la España de los años veinte: el feminismo católico», en BOYD, Carolyn P., *Religión y política en la España Contemporánea*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007, pp. 187-208.
- BOTTI, Alfonso, *Cielo y dinero: el nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Alianza, Madrid, 2008.
- BRUNO-JOFRE, Rosa, «Las Religiosas del Niño Jesús en Bembibre, León, España, en la segunda etapa del franquismo: la escuela sin puertas», *Historia de la Educación*, 35, 2016, pp. 53-70.
- CARBONELL, Rosa, «Quien lo vivió da testimonio... Reflexiones en torno a un cambio de identidad», *Revista de Espiritualidad Ignaciana*, 125, 2010, pp. 77-88.
- CASTILLO SÁNCHEZ, José María, «El gran viraje de las teologías protestante y católica: el concilio Vaticano II», en CARMONA FERNÁNDEZ, Francisco J., *Historia del cristianismo IV. El mundo contemporáneo*, Editorial Trotta, Madrid, 2010, pp. 382-423.
- CHARTIER, Roger, «El mundo como representación», *Historia Social*, 10, pp. 163-175, 1991.
- CHITTISTER, Joan, *Tal como éramos. Una historia de cambio y renovación*, Publicaciones claretianas, Madrid, 2006.
- DE DIOS FERNÁNDEZ, Eider y MÍNGUEZ BLASCO, Raúl, «De la obediencia a la protesta: laicas católicas ante el Vaticano II», *Feminismo/s*, 28, 2016, pp. 213-233.
- DE DIOS FERNÁNDEZ, Eider, «Trabajadoras, ¿católicas?, ¿feministas? Las mujeres de la JOC en el tardofranquismo y la transición», en BLASCO HERRANZ, Inmaculada, *Mujeres, hombres y catolicismo en la España contemporánea: nuevas visiones desde la Historia*, Tirant Humanidades, Valencia, 2018, pp. 235-255.
- DE LA CUEVA MERINO, Julio, «La secularización tranquila: procesos de secularización bajo el franquismo (1960-1975)», en DE LA CUEVA MERINO, Julio, DE LARRAMENDI MARTÍNEZ, Miguel Hernando y PLANET CONTRERAS, Ana I., *Encrucijadas del cambio religioso en España: secularización, cristianismo e islam*, Comares, Granada, 2018, pp. 31-54.
- DI FEBBO, Giuliana, *La Santa de La Raza: Teresa de Ávila: un culto Barroco en la España franquista (1937-1962)*, Icaria, Barcelona, 1988.

- DÍAZ-SALAZAR MARTÍN DE ALMAGRO, Rafael Pedro, *El factor católico en la política española: del nacionalcatolicismo al laicismo*, PPC, Madrid, 2006.
- EGIDO LEÓN, Ángeles, «Mujeres y rojas: La condición femenina como fundamento del sistema represor. Presentación», *Studia Historica. Historia Contemporánea*, 29, 2011, pp. 19-34.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Mónica, «Sexualidad y religión en el tardofranquismo. La recepción de la *Humanae vitae* en España y la crisis de autoridad de la Iglesia», *Hispania Nova*, 19, 2021, pp. 255-290.
- GUTIÉRREZ LLORET, Rosa Ana, «¡A las urnas, en defensa de la fe!: La movilización política católica en la España de comienzos del siglo XX», *Pasado y Memoria*, 7, 2008, pp. 239-262.
- HERNÁNDEZ BURGOS, Claudio, «La difícil adaptación a los cambios: la Iglesia, Falange y la sociedad española durante el Segundo Franquismo», *Hispania Nova*, 17, 2019, pp. 155-191.
- LÓPEZ VILLAVERDE, Ángel Luis, «Iglesia de la cruzada. La elaboración del mito de la cruzada», en ORTIZ HERAS, Manuel y GONZÁLEZ MADRID, Damián A., *De la cruzada al desencanche: la Iglesia española entre el franquismo y la transición*, Sílex, Madrid, 2011, pp. 21-50.
- LUIRARD, Monique, *Sabine de Valon (1899-1990). Décima Superiora General de la Sociedad del Sagrado Corazón (1958-1967)*, Sociedad del Sagrado Corazón, Roma, 1999.
- MANGION, Carmen M., *Catholic Nuns and Sisters in a Secular Age: Britain, 1945-90*, Manchester University Press, Manchester, 2019.
- MARTÍN DE SANTA OLALLA SALUDES, Pablo, «El concordato de 1953 y la España católica», *Estudios Eclesiásticos*, 91, 356, 2016, pp. 173-190.
- MARTÍN GUTIÉRREZ, Sara, «¿Católicas con conciencia de clase? Obreras y señoras de la Acción Católica española en el franquismo: una historia de influencias y desavenencias en torno al género, la religión y la clase», *Pasado y Memoria: Revista de Historia Contemporánea*, 20, 2020, pp. 235-254.
- MENOZZI, Daniele, *Iglesia y derechos humanos. Ley natural y modernidad política, de la Revolución Francesa hasta nuestros días*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2019.
- MÍNGUEZ BLASCO, Raúl, «¿Dios cambió de sexo? El debate internacional sobre la feminización de la religión y algunas reflexiones para la España decimonónica», *Historia contemporánea*, 51, 2015, pp. 397-426.
- MÍNGUEZ BLASCO, Raúl, «¿Fanáticas, maternas o feministas? Monjas y congregacionistas en la España decimonónica», *Hispania Sacra*, 68, 137, 2016, pp. 391-402.
- MÍNGUEZ BLASCO, Raúl, «Entre el hogar y la calle. La movilización política de mujeres católicas durante el Sexenio Democrático», *Hispania Nova: Revista de Historia Contemporánea*, 18, 2020, pp. 419-449.

- MÍNGUEZ BLASCO, Raúl, «Religión, género e historia oral. Una aproximación a las actitudes sociales de las mujeres católicas durante el franquismo», en SAZ CAMPOS, Ismael y GÓMEZ RODA, José Alberto, *Actas de la X Trobada Internacional de Investigadorxs del Franquisme*, Universitat de València, Valencia, 2021, pp. 373-386.
- MONTERO GARCÍA, Feliciano, *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica Especializada*, UNED, 2000.
- MONTERO GARCÍA, Feliciano, *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975). La oposición durante el franquismo*, Encuentro, Madrid, 2009.
- MONTERO GARCÍA, Feliciano, «La Iglesia dividida. Tensiones intraeclesiales en el segundo franquismo. (La crisis postconciliar en el contexto del tardofranquismo)», en ORTIZ HERAS, Manuel y GONZÁLEZ MADRID, Damián A., *De la cruzada al desencanche: la Iglesia española entre el franquismo y la transición*, Sílex, Madrid, 2011, pp. 51-74.
- MORCILLO GÓMEZ, Aurora, *En cuerpo y alma: ser mujer en tiempos de Franco. Siglo XXI*, Madrid, 2015.
- MORENO SECO, Mónica, «De la caridad al compromiso: las Mujeres de Acción Católica (1958-1968)», *Historia Contemporánea*, 26, 2003, pp. 239-265.
- MORENO SECO, Mónica, «Religiosas y laicas en el franquismo: entre la dictadura y la oposición», *Arenal*, 12, 1, 2005, pp. 61-89.
- MORENO SECO, Mónica, «Mujeres, clericalismo y asociacionismo católico», en LÓPEZ VILLAVERDE, Ángel Luis, BOTTI, Alfonso y DE LA CUEVA MERINO, Julio, *Clericalismo y asociacionismo católico en España, de la restauración a la transición. Un siglo entre el palio y el consiliario*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2005a, pp. 107-131.
- MORENO SECO, Mónica, «Cristianas por el feminismo y la democracia. Catolicismo femenino y movilización en los años setenta», *Historia Social*, 53, 2005b, pp. 137-153.
- MORENO SECO, Mónica, «Mujeres en la transición de la iglesia hacia la democracia: avances y dificultades», *Historia del presente*, 10, 2007, pp. 25-40.
- MORENO SECO, Mónica, «Ideal femenino y protagonismo de las mujeres en las culturas políticas católicas del franquismo», *Arenal*, 15, 2, 2008, pp. 269-293.
- MORENO SECO, Mónica, «Mujeres, trabajadoras y católicas: la HOACF en el franquismo», en ORTIZ HERAS, Manuel y GONZÁLEZ MADRID, Damián A., *De la cruzada al desencanche: la Iglesia española entre el franquismo y la transición*, Sílex, Madrid, 2011, pp. 133-159.
- MORENO SECO, Mónica, «Jóvenes trabajadoras cristianas: compromiso social y aprendizaje ciudadano en la JOC», *Ayer*, 10, 2, 2016, pp. 95-119.
- MORENO SECO, Mónica, «Cruce de identidades: masculinidad, feminidad, religión, clase y juventud en la JOC de los años sesenta», *Historia y Política*, 3, 7, 2017, pp. 147-176.

- MORENO SECO, Mónica, «Masculinidades y religión. Los Hombres de Acción Católica en el franquismo», en Blasco Herranz, Inmaculada, *Mujeres, hombres y catolicismo en la España contemporánea: nuevas visiones desde la Historia*, Tirant Humanidades, Valencia, 2018, pp. 137-161.
- O'REILLY, Louise, *The impact of Vatican II on women religious. Case Study of the Union of Irish Presentation Sisters*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2013.
- OSSELAER, Tine y BUERMAN Thomas, «Feminization thesis: a survey of international historiography and a probing of belgian grounds», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 103, 2008, pp. 497-544.
- OSTOLAZA ESNAL, Maitane, «Género, religión y educación en la España contemporánea: estado de la cuestión y perspectivas historiográficas», en BLASCO HERRANZ, Inmaculada, *Mujeres, hombres y catolicismo en la España contemporánea: nuevas visiones desde la Historia*, Tirant Humanidades, Valencia, 2018, pp. 47-68.
- OSTOLAZA ESNAL, Maitane, «La historiografía sobre las congregaciones religiosas y la educación en la España contemporánea (2000-2015). Balance y perspectivas», en MONTERO GARCÍA, Feliciano, DE LA CUEVA MERINO, Julio y LOUZAO VILLAR, Joseba, *La historia religiosa de la España contemporánea: balances y perspectivas*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2018, pp. 223-235.
- PÉREZ-AGOTE, Alfonso, *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1993.
- PÉREZ-AGOTE, Alfonso, «Sociología histórica del nacional-catolicismo español», *Historia contemporánea*, 26, 2003, pp. 207-237.
- PÉREZ LEDESMA, Manuel, «La construcción de las identidades sociales», en BERAMENDI, Justo y BAZ, María Jesús, *Identidades y memoria imaginada*, Universitat de València, Valencia, 2008, pp. 19-41.
- PÉREZ PINILLOS, Julio, *Los curas obreros en España*, Nueva Utopía, Madrid, 2004.
- RAGUER, Hilari, *Réquiem por la cristiandad: el concilio Vaticano II y su impacto en España*, Península, Barcelona, 2006.
- RUIZ ANDRÉS, Rafael, «El proceso de secularización de la sociedad española (1960-2010): entre la Historia y la memoria», *Pasado y Memoria: Revista de Historia Contemporánea*, 16, 2017, pp. 207-232.
- SALAS LARRAZÁBAL, María, *De la promoción de la mujer a la teología feminista*, Sal Terrae, Santander, 1993.
- YETANO LAGUNA, Ana María, «Con toca: mujeres y trabajo hospitalario, avances en tiempos convulsos. Las Hermanas de la Caridad», *Manuscripts: Revista d'història Moderna*, 27, 2009, pp. 113-139.
- VALIENTE FERNÁNDEZ, Celia, «Luchar por participar. La protesta feminista en la Iglesia Católica durante el franquismo», *Pasado y Memoria: Revista de Historia Contemporánea*, 15, 2016, pp. 203-226.

Financiación

El presente trabajo se inscribe en el marco del proyecto «Modernidad y religión en la España del siglo xx: entre el consenso y la ruptura» (PGC2018-099909-B-I00) (MCIU, AEI, FEDER/UE). La publicación de este artículo, por otra parte, ha sido posible gracias a la financiación del programa de Ayudas para la Formación del Profesorado Universitario (FPU) (MCIU, FPU19/02322). La autora también es miembro del grupo de investigación Seminario Permanente de Estudios Contemporáneos de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Agradezco a Julio de la Cueva Merino y a Mónica Moreno Seco la lectura de la primera versión de este trabajo, así como las oportunas sugerencias facilitadas. También a quienes han evaluado el texto por sus comentarios e indicaciones de mejora.

Datos de la autora

Verónica García Martín es doctoranda en la Universidad de Castilla-La Mancha. Recibió el Premio Extraordinario de Fin de Carrera y consiguió un contrato predoctoral FPU del que disfruta actualmente, asociada a la Facultad de Humanidades de Toledo. Ha realizado estancias en la York University (Toronto) y en la Università degli studi di Modena e Reggio Emilia (Módena). Su investigación gira en torno a la renovación de la vida religiosa femenina tras el concilio Vaticano II y sus implicaciones en la España del tardofranquismo y la transición. Está interesada, por tanto, en la exploración e interacción de las categorías género y religión, entre otras. Sobre el tema, ha publicado y participado en congresos y seminarios nacionales e internacionales.