

RELIGIÓN, GÉNERO E HISTORIA ORAL.
UNA APROXIMACIÓN A LAS ACTITUDES SOCIALES
DE LAS MUJERES CATÓLICAS DURANTE EL FRANQUISMO

Raúl Mínguez Blasco
*University of Leeds (Reino Unido)*¹

El análisis de las actitudes sociales hacia el franquismo es un fenómeno relativamente reciente en la historiografía española. Mediante la influencia de corrientes historiográficas internacionales como la historia desde abajo, la microhistoria o la historia de la vida cotidiana, una nueva generación de historiadoras e historiadores españoles han realizado interesantes estudios sobre cuál era la opinión de la gente corriente hacia un régimen dictatorial como el franquista. Tres aspectos pueden destacarse de estos trabajos. En primer lugar, el enfoque de larga duración utilizado ha permitido observar las continuidades y transformaciones de estas actitudes durante los cuarenta años de dictadura. En segundo lugar, se ha enfatizado el hecho de que el franquismo, como el resto de dictaduras, no solo trató de imponerse al conjunto de la población mediante la violencia y la represión, sino también mediante el refuerzo y la ampliación del apoyo social al régimen, incluso entre sectores considerados inicialmente hostiles. Finalmente, los conceptos dicotómicos de consenso y resistencia han sido enriquecidos por una gama más rica de “grises” en las que cabrían actitudes muchas veces ambiguas, incluso a nivel individual, caracterizadas por la aceptación o consentimiento hacia algunos aspectos de la dictadura y el desacuerdo o la crítica más o menos velada hacia otros.²

1 This project has received funding from the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 796098.  El autor también pertenece a los proyectos de investigación HAR2016-78223-C2-1-P / GIU17/037 (Ministerio de Economía, Industria y Competitividad, FEDER y UPV/EHU) y PGC2018-097445-A-C22 (Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades).

2 Para ampliar información sobre lo señalado, remito a los estados de la cuestión sobre las actitudes sociales hacia el franquismo que aparecen en Claudio HERNÁNDEZ: *Franquismo a ras de suelo. Zonas grises, apoyos sociales y actitudes durante la dictadura (1936-1976)*, Granada, Universidad de Granada, 2013, pp. 15-35 y Carlos FUERTES: *Viviendo en dictadura. La evolución de las actitudes sociales hacia el franquismo*, Granada, Comares, 2017, pp. 1-25.

Mi concreta y modesta aportación a esta historiografía sociocultural del franquismo va a consistir en el cruce de dos categorías de análisis sobre las que llevo tiempo trabajando: la religión y el género. Los ya afortunadamente numerosos estudios sobre el papel de la Iglesia católica durante la dictadura permiten establecer una evolución que iría desde el mito de la Cruzada durante la guerra civil y primeros años del franquismo, pasando por la colaboración entusiasta con el régimen en torno a la firma del Concordato de 1953, hasta el despegue progresivo de la dictadura desde principios de los sesenta, primero por parte de las bases católicas y, ya en los últimos años de Franco, también por parte de la mayoría de la jerarquía.³ Esta trayectoria de la Iglesia católica ha sido también analizada desde una perspectiva de género, prestando atención no solo a los discursos que configuraron diferentes modelos de feminidad o masculinidad católica en la dictadura, sino también a la historia de las organizaciones femeninas católicas y a la experiencia de las mujeres que pertenecieron a ellas.⁴

Tomando como punto de partida los trabajos citados hasta ahora, el principal objetivo que se plantea esta comunicación es aproximarse al estudio de las actitudes sociales de las mujeres católicas que vivieron durante la dictadura franquista a través del análisis cualitativo que permite la historia oral. Hace tiempo que la fuente oral dejó de considerarse una fuente auxiliar destinada únicamente a rellenar la información que las fuentes escritas no podían obtener. Su verdadero valor se encuentra en la capacidad para captar la subjetividad de quien recuerda y, por tanto, acceder a los complejos procesos que construyen (y deconstruyen) la identidad personal y colectiva de los sujetos históricos.⁵ Ello hace a la fuente oral particularmente útil para el análisis concreto de las actitudes sociales hacia el franquismo.

Esta comunicación, que se enmarca dentro de un proyecto de investigación más amplio con cerca de treinta entrevistas realizadas a mujeres que han tenido y siguen teniendo una fuerte identidad cristiana,⁶ se va a centrar en el

3 Feliciano MONTERO: *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*, Madrid, Encuentro, 2009 y Manuel ORTIZ y Damián A. GONZÁLEZ (coords.): *De la cruzada al desenganche: la Iglesia española entre el franquismo y la transición*, Madrid, Sílex, 2011.

4 Mónica MORENO: "Ideal femenino y protagonismo de las mujeres en las culturas políticas católicas del franquismo", *Arenal*, 15-2 (2008), pp. 269-293; ID: "Masculinidades y religión. Los hombres de Acción Católica en el franquismo", en Inmaculada BLASCO (ed.): *Mujeres, hombres y catolicismo en la España contemporánea. Nuevas visiones desde la Historia*, Valencia, Tirant, 2018, pp. 137-159; Sara MARTÍN: "Con 'A' de obrera: Hacia una 'conciencia femenina' en el obrerismo católico español en la segunda mitad del siglo XX", *Res gesta*, 54 (2018), pp. 246-268 y Eider DE DIOS: "Trabajadoras, ¿católicas?, ¿feministas? Las mujeres de la JOC en el tardofranquismo y la transición", en Inmaculada BLASCO (ed.): *Mujeres, hombres,...*, pp. 235-255.

5 Miren LLONA (coord.): *Entreverse. Teoría y metodología práctica de las fuentes orales*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2012.

6 Los primeros resultados de este proyecto son Raúl MÍNGUEZ: "¿Católicas y feministas? Secularización, género e identidad católica durante el tardofranquismo y la transición: una propuesta de investigación", en *Actas del IX Encuentro Internacional de Investigadores del Franquismo. 80 años de la Guerra Civil Española*, Sevilla, Fundación de Estudios Sindicales y Cooperación de Andalucía, 2017, pp. 273-281 y Eider DE DIOS y Raúl MÍNGUEZ: "De la obediencia a la protesta. Laicas católicas ante el Vaticano II", *Feminismo/s*, 28 (2016), pp. 213-233.

testimonio y las vivencias de cuatro mujeres procedentes de distintos lugares de la geografía española, nacidas entre 1928 y 1942 y pertenecientes a clases sociales diferentes. A pesar de estas particularidades, necesarias por otra parte para poder abarcar el mayor número de perfiles posibles, todas ellas tienen dos elementos en común: vivieron la práctica totalidad de la dictadura y la religión ha constituido su principal marcador identitario. Es precisamente bajo las lentes de una religión como la católica, que se transformó a lo largo de la dictadura al igual que lo hicieron ellas mismas, la manera en que debemos entender sus cambiantes actitudes hacia el franquismo y los discursos de género que este promovió. Así, se pueden establecer dos grandes etapas: una primera, que llegaría hasta finales de los cincuenta y que se caracterizaría por la hegemonía de una religión basada en el miedo y en el precepto, fomentando así actitudes de consentimiento pasivo o de cierta indiferencia; y una segunda etapa, que llegaría hasta el final del régimen y que, de forma paralela a los importantes cambios en la religión introducidos especialmente por el Vaticano II, fomentaría en estas mujeres actitudes de disconformidad o incluso de hostilidad abierta hacia la dictadura.

La religión de la Victoria y del miedo en el primer franquismo

El apoyo prácticamente unánime de la jerarquía eclesiástica al golpe militar dirigido por Franco en julio de 1936 tejió una relación muy estrecha entre la Iglesia católica y el nuevo Estado franquista. Aunque la legitimidad católica al régimen de Franco se mantuvo hasta principios de los setenta, su contribución más destacada se produjo durante los años de formación y consolidación de la dictadura al dar forma a la denominada cultura de la Victoria. Como señalan Carlos Fuertes y López Villaverde, el mito de la Cruzada religiosa frente a la anti-España fue decisivo en la conformación de esta cultura de la Victoria.⁷ Todo ello se tradujo en un incremento exponencial de la presencia de la Iglesia en el espacio público, sobre todo si se compara con los años de la II República. Una Iglesia triunfante, ostentosa, que a través de misiones, procesiones o peregrinaciones trató de transmitir a los habitantes que lo religioso lo impregnaba todo.⁸

7 Carlos FUERTES: *Viviendo en dictadura...*, pp. 31-64 y Ángel Luis LÓPEZ VILLAVERDE: "Iglesia de la cruzada. La elaboración del mito de la cruzada", en Manuel ORTIZ y Damián A. GONZÁLEZ (coords.): *De la cruzada al desenganche...*, pp. 21-50.

8 Ejemplos de esta religiosidad exterior y masiva en Granada en Claudio HERNÁNDEZ: *Franquismo a ras de suelo...*, pp. 233-246.

Este superávit religioso estuvo especialmente presente entre las mujeres. La vinculación discursiva, procedente del siglo anterior,⁹ entre feminidad y religión, fue enfatizada de una manera positiva por parte del régimen para asignar a las mujeres el papel de recristianizar a la sociedad. Esta misión debía realizarse preferentemente desde la familia, enlazando así con el discurso de la domesticidad franquista,¹⁰ aunque también se reconocieron las labores caritativas que las mujeres, especialmente de clase media-alta, podían realizar desde la Acción Católica. Sin embargo, la vieja asunción católica de la estrecha relación entre mujer y pecado no se abandonó, y ello se tradujo en la imposición de una moral religiosa especialmente asfixiante para las mujeres de clase baja y/o derrotadas en la guerra civil. Buena muestra de ello fue el funcionamiento durante toda la dictadura del Patronato de la Mujer, una institución de titularidad estatal aunque gestionado por congregaciones religiosas femeninas, que tenía como fin teórico *redimir* a las prostitutas pero que, en realidad, acabó convirtiéndose en un mecanismo de control social sobre las mujeres españolas con el objetivo preciso de intervenir en sus aspectos más íntimos.¹¹

En el caso de nuestras entrevistadas, es evidente que el primer contacto que tuvieron con la religión oficial fue en la escuela. Remedios A.V., que vivió la guerra civil junto a su familia de ideología conservadora en un pueblo valenciano controlado por los republicanos, recuerda como un aspecto positivo que, con la victoria franquista, se volviera a dar religión en su escuela:

Teníamos de todo. Teníamos religión, en la guerra no nos dejaban, me parece que no damos religión, lo prohibieron, porque como estábamos en zona roja, pues claro, mandaban los rojos. Después siempre ha habido religión, cuando ganó Franco pues entonces ya pusieron la religión. Ahora..., que hizo muchas cosas malas también.¹²

Aunque Remedios reconoce que no todo en el franquismo fue bueno, la restauración de la presencia pública de la Iglesia y de la religión sí significó, para ella

9 Sobre el vínculo discursivo de mujeres y religión en el siglo XIX, Raúl MÍNGUEZ: *Evas, Marías y Magdalenas. Género y modernidad católica en la España liberal (1833-1874)*. Madrid, CEPC/AHC, 2016.

10 Eider DE DIOS: "Domesticidad y familia: ambigüedad y contradicción en los modelos de feminidad en el franquismo", *Feminismo/s*, 23 (2014), pp. 23-46.

11 Lucía PRIETO: *Mujer, moral y franquismo. Del velo al bikini*, Málaga, Universidad de Málaga, 2019.

12 Remedios A.V., Casas Bajas (Valencia), 23/04/1928. Remedios nació en una familia conservadora de artesanos y pequeños propietarios agrícolas. Pronto se vio obligada a abandonar la escuela para atender a uno de sus hermanos mayores, que trabajó como maestro en algunos pueblos de la zona. Se casó ya rondando los treinta y en los diez años siguientes tuvo a sus cinco hijos. No ejerció trabajo remunerado alguno ya que se dedicó a las tareas de casa y a atender a su esposo, hijos, padres y suegros. En los setenta emigró a Teruel capital junto a su marido para acompañar a sus hijos en sus estudios. Actualmente, ya viuda, sigue residiendo ahí. Entrevista realizada por Eider de Dios y Raúl Mínguez en Teruel el 7 de enero de 2012.

y para otras muchas personas, un símbolo de la vuelta al orden y a la estabilidad que se había truncado durante la II República y la guerra civil.

No obstante, la experiencia del colegio y de su fuerte impregnación religiosa no es recordada con agrado por otras de nuestras entrevistadas. Miren G.S., una bilbaína de clase media, contrasta la fe que recibió en su casa con la que le imponían desde su colegio de monjas:

La cosa de fe pues sí la recibí de mis padres. Pero yo lo recibí, no por mi familia, yo creo que a veces de las monjas pues una exigencia, o sea, una fe muy aprisionada, de miedos, de muerte, de pecado. Y yo de eso ya en casa me liberé un poco.¹³

Miren guarda un recuerdo especialmente negativo de la primera comunión, que asocia con el miedo al pecado y a no cumplir las normas exigidas: “Para mí, el día de la primera comunión no lo recuerdo con agrado porque fue un momento de miedos: que no te puedes olvidar un pecado, que no quieres esto, que no esto”. Precisamente “miedo” es la palabra más repetida por otra entrevistada, Pili A.V., para referirse a la religiosidad que vivió en su pueblo de Zaragoza durante la infancia y la juventud:

Esa obsesión por el pecado y por el miedo que te metían, eso lo recuerdo muchísimo. Claro, no me extraña que me costara tanto quitar todo eso de la cabeza porque claro, ahí te metían unos miedos con el infierno, con el pecado. Eso sí que lo tuve hasta que salí del pueblo, bueno, yo recuerdo que me casé y me fui de viaje de novios, que me lo recuerdan mucho algunas amigas, que al día siguiente fui a misa y a comulgar [ríe] porque algunas siempre eran más avanzadas que otras. Tenías mucho miedo pero yo veía que mis amigas, muchas iban al baile para las fiestas y yo no iba. Ellas tendrían una visión más avanzada y por eso me dicen: “Madre mía, qué barbaridades hemos hecho”.¹⁴

13 Miren G.S., Bilbao, 26/02/1933. Miren nació en una familia de clase media aunque pronto tuvo problemas ya que su padre, simpatizante del PNV, fue despedido de su trabajo tras la guerra. Su adolescencia estuvo dominada por la enfermedad (tuberculosis y poliomielitis) pero esa dura experiencia le permitió tomar conciencia de la necesidad de ayudar a los más pobres y necesitados. Se integró activamente en los Centros de Promoción de la Mujer trabajando en varios municipios vizcaínos como animadora sociocultural. Desde esta posición tuvo algunos choques con las autoridades, tanto eclesiásticas como civiles, a finales de la dictadura. Tras su jubilación, ha mantenido una activa vida social y pertenece a la comunidad cristiana de base Fe y Justicia. Entrevista realizada por Raúl Mínguez en Amorebieta (Vizcaya) el 7 de junio de 2016.

14 Pili A.V., Novillas (Zaragoza), 22/12/1942. Pili nació en el seno de una familia humilde de jornaleros y se socializó en una religiosidad basada en el precepto y el miedo. Emigró a los 16 años a la ciudad de Zaragoza, donde sirvió de interna en una casa durante unos siete años. Se salió al casarse y tuvo cuatro hijos. Gracias a su marido, entró en contacto con la HOAC y una religiosidad obrera y progresista que le permitió desmarcarse, poco a poco, de su religiosidad anterior. En los últimos años de la dictadura, se involucró activamente en la comisión de mujeres de la asociación de vecinos del barrio del Picarral en Zaragoza, donde vivía. Ahí adoptó una clara identidad feminista y, después de haber criado a sus hijos, trabajó como costurera hasta su jubilación. Actualmente, sigue muy involucrada con su marido en la asociación del barrio, asiste con regularidad a las manifestaciones feministas y forma parte del colectivo Mujeres y Teología de Zaragoza. Entrevista realizada por Raúl Mínguez en Zaragoza el 5 de diciembre de 2018.

Es evidente que todo recuerdo se evoca y se construye a partir de la experiencia y la perspectiva temporal que aporta el presente y, en el caso de Pili, el contraste entre la religiosidad *sufrida* en el pueblo y la *disfrutada* posteriormente en su barrio de Zaragoza no podía ser mayor. Además, su testimonio hace referencia a otro aspecto interesante: las numerosas trabas impuestas por el régimen y la Iglesia al ocio y a la sociabilidad femenina. Los informes sobre moralidad pública del Patronato de la Mujer elaborados durante los años cuarenta y cincuenta muestran una preocupación evidente por espacios con presencia femenina, como el baile, el cine, el teatro o los baños, mientras que otros espacios de ocio ocupados casi exclusivamente por hombres, como el fútbol o los toros, apenas son mencionados.¹⁵ No obstante, en pueblos pequeños como en el que vivía Remedios, el baile no solo era una de las pocas distracciones que existían, sino que además era prácticamente el único espacio en el que las jóvenes podían buscar pareja y cumplir así una de las pocas salidas respetables para las mujeres de la época: el matrimonio.¹⁶ Por eso y por otras razones, Remedios se mostró muy reacia a entablar relaciones con un chico del pueblo que le escribió estando en la mili:

Me decía que no iba de ir al baile, y yo estaba con la ilusión, todavía no se había muerto mi hermano, de ir al baile y aprender a bailar porque en el pueblo antes era lo único que había. Bailábamos chicas con chicos, había tres bailes los domingos, cada uno en un salón. [...] Entonces no estaba mal visto, era una costumbre que “pa que”. [...] Me decía que no fuera al baile ni a la misa. A mí me gustaba ir a misa los domingos. [...] Yo creo que ese Juan Miguel debió de ser celoso y de todo. Ah, y también me pedía que su madre la debía tener con él siempre. Demasiadas cosas.

Es interesante cómo, según nos cuenta Remedios, no considerara incompatible en sus años de juventud ir a misa y bailar los domingos a pesar de la opinión contraria del chico que la rondaba. Desde luego, ella era muy consciente de la necesidad de cumplir con los preceptos religiosos, aunque siempre se podía recurrir al sacramento de la confesión en caso de que se cometiese algún *pecado*. Así, a la pregunta de si se besaba o se cogía de la mano con sus novios, Remedios responde: “Pues creo que besarnos no, ¡entonces era mucho pecado!, nos lo confesábamos y todo... [pequeña pausa] ¡Pues claro que nos besamos! porque yo me acuerdo que nos confesábamos”. No obstante, frente a la autoridad moral del cura, Remedios no pudo ofrecer réplica y, según cuenta, se vio obligada a jurar ante un crucifijo que se casaría con el hombre con el que debía vivir el resto de su vida:

15 Lucía PRIETO: *Mujer, moral y franquismo...*, pp. 27-122.

16 Eider DE DIOS: “Domesticidad y familia...”, pp. 30-34.

Cuando Hortensio [su futuro marido] estaba en Barcelona aún, el cura me dijo que... le tenía que jurar, me entró a su despacho, que me casaría con Hortensio. Y yo le dije: "Mire, que jurar no me gusta". "Sí, pues esto es preciso". Claro, te lo dice el cura, somos crías que estamos sin saber más que lo que nos decía el cura. [...] "Te has de poner de rodillas – me vino más mal –, delante de este crucifijo – lo puso encima de la mesa cara mí – y has de jurar que te casarás con él cuando venga". Y eso, luego me enteré, que salía de su familia y entonces, pues, ¡que lo juré!, que lo juré [...]. Y luego yo tuve miedo a ese juramento toda la vida, porque yo siempre he creído que un juramento era una cosa muy sagrada, y nunca lo había hecho... y no lo he hecho más. Y luego después de casarnos tuvimos unos disgustos..., y mi madre me dijo: "Mira hija, que estás a tiempo, déjalo estar todo y en paz". Pero no me atreví.

Este testimonio representa muy bien la capacidad de sujeción moral de la que gozó el clero a través de azuzar el miedo de sus fieles, especialmente durante el primer franquismo. Lógicamente, todo ello encajaba con un proyecto de consolidación del régimen que, en aquel momento, no buscaba tanto ampliar las bases sociales sobre las que se sustentaba sino más bien mantener a raya a determinados sectores de la sociedad. Entre ellos se encontraban las mujeres, a las que era necesario hacerlas volver al redil tras las expectativas de cambio en las relaciones de género que había impulsado la II República. Así, esta religión del miedo y del precepto tendió a generar actitudes de consentimiento pasivo hacia la dictadura y su régimen moral entre muchas mujeres. Sin embargo, la capacidad que tuvieron algunas de ellas para desligarse posteriormente de esta religiosidad no solo acabó teniendo efectos disgregadores respecto a la rígida moral del franquismo, sino también respecto a la propia dictadura.

Los años sesenta: cambio en la fe, compromiso y acción

La historiografía del franquismo converge en señalar que los años sesenta fueron decisivos en la evolución del régimen al ofrecer claros síntomas de agotamiento ante una disidencia cada vez más activa, organizada y diversificada. Estudiantes, intelectuales, obreros, asociaciones de vecinos, etc. protagonizaron huelgas y movilizaciones que, si bien no provocaron la caída de Franco, sí demostraron que la continuidad del régimen tras la muerte del dictador era ya prácticamente imposible.¹⁷ Desde finales de los cincuenta, también una parte importante de las

17 Véase, por ejemplo, Pere YSÀS: *Disidencia y subversión. La lucha del régimen franquista por su supervivencia, 1960-1975*, Barcelona, Crítica, 2004.

bases católicas, comenzando por las ramas obreras de la HOAC y la JOC, comenzaron a distanciarse de un régimen del que se acabaron despegando en el transcurso de los sesenta, haciendo así cada vez más insostenible la legitimación de la dictadura por parte de la jerarquía eclesiástica.¹⁸

Desde luego, el contexto internacional, marcado por el Vaticano II y los trascendentales cambios culturales producidos en torno al 68, deben tenerse muy en cuenta en el análisis de lo ocurrido en el catolicismo español durante esos años, aunque la presencia del régimen dictatorial amortiguó, en parte, estas transformaciones. Desde una perspectiva de género, el Concilio Vaticano II fue decisivo, no porque los textos conciliares afirmaran la plena igualdad de mujeres y hombres en la sociedad y en la Iglesia –que no lo hicieron–, sino porque la nueva visión de la Iglesia, concebida como Pueblo de Dios, empoderó significativamente al laicado y, dentro de él, a las mujeres especialmente. Muchas de ellas dejaron de sentirse “menores de edad” dentro de la Iglesia y adoptaron una religiosidad más interiorizada y vitalista, además de un mayor compromiso social y político para acabar con las desigualdades y las injusticias denunciadas por los textos conciliares o por el propio papa Juan XXIII en sus encíclicas *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in Terris* (1963).¹⁹

Por otra parte, la revolución cultural de los sesenta tuvo también importantes consecuencias para las mujeres. Como señala Callum Brown, la secularización acelerada que se inició en esa década en el mundo occidental, incluida España, se explica principalmente por el serio deterioro que experimentó la alianza simbólica entre religión y feminidad, construida durante el siglo anterior. Ante el florecimiento y éxito de una cultura juvenil caracterizada por la música pop, las drogas, la moda y la liberación sexual, las distintas confesiones cristianas perdieron durante esta década su capacidad para controlar las acciones y las conductas de sus, en otro tiempo, fieles feligresas.²⁰ Aunque, como enseguida comprobaremos, las mujeres entrevistadas para este trabajo no perdieron su identidad cristiana durante esta década, todos los cambios señalados sí provocaron una redefinición significativa de esta identidad.

18 Enrique BERZAL DE LA ROSA: “Clérigos y fieles ante el franquismo: la evolución de las actitudes políticas de los católicos durante el desarrollismo”, en Miguel Ángel DEL ARCO, Carlos FUERTES, Claudio HERNÁNDEZ y Jorge MARCO (eds.): *No solo miedo. Actitudes políticas y opinión popular bajo la dictadura franquista (1936-1977)*, Granada, Comares, 2013, pp. 177-194 y Claudio HERNÁNDEZ: “La difícil adaptación a los cambios: La Iglesia, Falange y la sociedad española durante el “segundo franquismo” (1960-1975)”, *Hispania Nova*, 17 (2019), pp. 155-191.

19 Gerd-Rainer HORN: *The Spirit of Vatican II. Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties*, Oxford, Oxford University Press, 2015; Mónica MORENO: “Creencias religiosas y política en la dictadura franquista”, *Pasado y memoria*, 1 (2002), pp. 111-130 y Eider DE DIOS y Raúl MÍNGUEZ: “De la obediencia a la protesta...”, pp. 220-224.

20 Callum G. BROWN: *The Death of Christian Britain. Understanding Secularisation 1800-2000*, Abingdon, Routledge, 2009; ÍD: “Sex, Religion, and the Single Woman c. 1950-75: The Importance of a ‘Short’ Sexual Revolution to the English Religious Crisis of the Sixties”, *Twentieth Century British History*, 22-2 (2011), pp. 189-215.

Desde luego, si hubo una organización católica en la España franquista que, influida por la propia transformación del catolicismo, experimentó un cambio muy destacado desde principios de los sesenta, esta fue la Acción Católica, concretamente sus ramas obreras y femeninas.²¹ Tres de nuestras cuatro entrevistadas estuvieron vinculadas, de una u otra manera, a esta organización. María Pilar S.B., una mujer vasca de clase media-alta, describe así la rama concreta de Acción Católica a la que ella pertenecía en los sesenta:

Los dos [se refiere a ella y su marido] estábamos en Acción Católica, poco antes del Concilio estábamos en Acción Católica pero no era la Acción Católica. Si tienes cosas de Iglesia era Acción Católica porque los hombres, la Acción Católica de entonces, en el 65, eran muy carcas y las mujeres eran bastante avanzadas. Eran dos líneas muy diferentes, los hombres y las mujeres. Y nosotros era una cosa que era internacional, Acción Católica de Medios Independientes. O sea, como había Acción Católica de Jóvenes y Acción Católica Obrera, había de Medios Independientes, que son ingenieros, abogados. O sea, gente de este estilo. Y ahí estamos bastante avanzados. Cuando llegó el Concilio, el papa abrió las ventanas pero nosotros ya las teníamos un poco abiertas.²²

María Pilar se refiere aquí a la Acción Católica de Medios Sociales Independientes (ACI), una especialización internacional de Acción Católica que, al parecer, solo se implantó dentro España en las diócesis de Bilbao, San Sebastián y Vitoria.²³ Como señala la entrevistada, agrupaba a la burguesía pudiente y los grupos eran mixtos (hombres y mujeres). Podemos destacar de su testimonio el hecho de concebir a la ACI como una rama bastante avanzada dentro del conjunto del movimiento de apostolado católico, incluso antes de la llegada del Concilio. Sin embargo, Miren G.S. no tuvo al principio esa imagen de Acción Católica: “Porque yo lo de Acción Católica me parecían muy raras. Había que ir con medias a la playa y le dije a mi hermana: ‘Yo eso chica, no. Ir con medias a la playa es hacer el ridículo’”. Se trata de un testimonio relativo a su juventud, en un momento en el que la rama de mujeres

21 Mónica MORENO: “De la caridad al compromiso: las mujeres de Acción Católica (1958-1968)”, *Historia Contemporánea*, 26 (2003), pp. 239-265.

22 María Pilar S.B., Vitoria-Gasteiz, 22/10/1931. María Pilar nació en una familia de condición acomodada, de derechas y españolista. Vivió su infancia y adolescencia entre Vitoria, Bilbao y Madrid y se educó en colegios religiosos. Conoció joven al que sería su futuro marido, con quien se casó a los 22 años y tuvo cinco hijos. Pronto simpatizó con el nacionalismo vasco de su marido y se integró en la ACI, donde trabajó los textos del Vaticano II. Su fe adoptó así un compromiso social y político bastante fuerte. Actualmente, ya viuda, pasa gran parte del año en su casa de verano de Bakio (Vizcaya). Entrevista realizada por Raúl Mínguez en Bakio el 18 de noviembre de 2016.

23 Remito a una serie de opúsculos editados por la Acción Católica de Medios Sociales Independientes en las tres diócesis vascas durante los años sesenta: *ACI, Movimiento de Iglesia*, Bilbao, 1962; *Apostolado en los medios sociales independientes*, Vitoria, 1962 y *Presencia consciente en el medio social*, San Sebastián, 1967.

de Acción Católica estaba todavía más preocupada por cuestiones de moralidad pública que por el compromiso social. Sin embargo, años después acabó tomando parte activa en una de las iniciativas más destacadas y duraderas de esta organización: los Centros de Promoción de la Mujer. Así relata cómo empezó en ellos:

Ya empecé con lo que llamamos Centro de Promoción de la Mujer. Y por eso fui a Madrid a hacer animadora sociocultural. E hice un mes y pico, fui con otra de Markina [municipio vizcaíno] y empecé a trabajar en Markina. Y luego el director dijo: “Pues dedica un tiempo a la administración de la escuela para llevar lo de los alumnos”. Que era una escuela que se había implantado allí para la gente baserritarra [de caserío], para todos los chicos que había. Y luego las monjas pusieron uno de chicas, que eran las Mercedarias de Berriz. Y ahí trabajé con jóvenes, con algunos en la dimensión de fe, con algunas adolescentes. Pero más iba a trabajar la cosa humana, valores humanos, también la formación de la mujer. Y luego los Centros de Promoción eran mujeres casadas.

Estos centros fueron impulsados por Mary Salas y Pilar Bellosillo en 1959 y, desde entonces, se extendieron por gran parte de la geografía española. Su misión, como explica la propia Miren, consistió en, según el lenguaje de la época, “promocionar” a mujeres adultas de clases populares que apenas habían tenido acceso a la educación reglada. Eso implicaba darles una formación cultural y práctica que no solo les permitieran ser mejores madres de familia, sino también cristianas comprometidas y ciudadanas críticas. El puesto de animadora sociocultural, como el que ocupó Miren, era fundamental en el engranaje de los centros ya que era quien, además de dar algunas clases, se encargaba directamente de la gestión de cada centro.²⁴

En el caso de Pili A.V., la organización que le ayudó a desmarcarse poco a poco de esa religiosidad del miedo y del precepto que traía del pueblo fue la HOAC. Comenzó a asistir a reuniones por iniciativa de su marido, que ya militaba en ella desde hacía un tiempo, aunque reconoce que al principio no entendía nada:

La HOAC es un movimiento progresista y también hacían muchas reuniones y yo iba a alguna reunión pero en las primeras reuniones yo me salía porque me parecía que estaban hablando a saber de qué hablaban. Porque claro, yo acostumbrada a mi religiosidad...

Sin embargo, con el tiempo fue descubriendo una nueva forma de entender la religión, mucho más crítica y sensible a las realidades sociales. Así narra

24 Esta tesis doctoral ofrece un análisis muy interesante sobre los Centros de Promoción de la Mujer y algunas de las mujeres que asistieron a ellos: Patricia AMIGOT: *Relaciones de poder, espacio subjetivo y prácticas de libertad: análisis genealógico de un proceso de transformación de género*, Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, 2005, pp. 267-355.

esta transformación:

O sea, que el evangelio que leías era transmitido luego a la vida. Que a mí al principio me parecía que esto eran los comunistas porque claro, también metían tanto miedo con los comunistas y con lo que te decían y todo. Pero luego claro, yo fui descubriendo por mí, fui pensando por mí pues porque él [su marido] me dejaba las revistas de la HOAC, los cuadernos donde hacían sus revisiones de vida. Entonces fui leyendo y aparte de eso pues no estaba solo, había mujeres, había matrimonios, había con hijos, había pues un colectivo de personas muy comprometidas y claro, al tener contacto con ellas, al hablar, al ver, al decir, pues fue cuando fui descubriendo. [...] Fue ir descubriendo otra manera de ver el cristianismo, otra manera de ver la vida, otra manera de concebir cómo tenemos que actuar y eso fue lo que poco a poco me ha ido llevando a esta historia y no sé cuándo voy a parar [ríe].

Este testimonio resulta muy revelador de cómo esta religión comprometida con las injusticias y las desigualdades sociales presente en los años sesenta fue interiorizada por mujeres que, como nuestras entrevistadas, se habían socializado en las dos décadas anteriores en una forma muy distinta de entender la religión. Pero el cambio no se quedó ahí ya que, haciendo una analogía con las tres fases de la revisión de vida impulsada por los movimientos especializados de Acción Católica, estas mujeres pasaron del ver y el juzgar al actuar. En el contexto del franquismo, este paso suponía cuestionar algunos principios básicos de la dictadura y, por tanto, enfrentarse directamente a ella. María Pilar S.B. vivió en primera persona el llamado caso Añoveros, un conflicto protagonizado por el obispo de Bilbao que estuvo a punto de provocar la ruptura de relaciones entre Iglesia y Estado en 1974.²⁵ Así cuenta cómo vivió este acontecimiento y su participación en él:

Lo de Añoveros. Prepararon tres homilías, [...] el tercero era sobre el derecho de que el euskera fuera en la Iglesia, ¿no? Y entonces eso se empezaba a leer el sábado. Pues ya había iglesias, que ya lo sabría el gobierno de Madrid, antes de que estuvieran las iglesias, ya lo tenían. O sea, había gente que lo había pasado por allá. Hubo iglesias que no lo leyeron y otras sí. Y me cogieron a Añoveros y me lo metieron, lo dejaron en su casa quieto. Entonces nosotros, como grupo de Acción Católica, llamamos a toda la gente para que se le fuera a ver. Y había una cola para entrar en su casa. De saludar el pobre se le quedó la mano hecha polvo.[...] Y luego allí hubo también una corrida de la policía. Como estábamos delante, tuvimos que correr un poco pero bueno, nada. Y me lo mandaban al Vaticano, querían mandarlo a Roma.

25 Sobre el caso Añoveros, véase Anabella BARROSO: *Sacerdotes bajo la atenta mirada del régimen franquista. (Los conflictos sociopolíticos de la Iglesia en el País Vasco desde 1960 a 1975)*, Bilbao, Desclée de Brouwer / Instituto Diocesano de Teología y Pastoral de Bilbao, 1995, pp. 375-416.

Además de contar con bastante verosimilitud lo que ocurrió, es muy interesante observar cómo mediante el pronombre *me* (“me lo metieron, me lo mandaban”) se apropia completamente de la figura de Añoveros, un obispo cuyo nombramiento no agradó a una parte del clero vasco por no ser euskaldún pero que, con sus homilías y pastorales en defensa de los derechos del pueblo vasco, se ganó las simpatías de nacionalistas como la propia María Pilar. Narra cómo junto a su grupo de ACI movilizó a la gente para que apoyara a Añoveros en su propio domicilio a pesar de la amenaza de la policía. También en Vizcaya pero desde su posición como animadora sociocultural, Miren G.S. llevó a cabo otras acciones reivindicativas, como narra aquí:

Y los jaleos fueron pues eso, yo no estaba metida en ningún grupo político. Tenía mi opción política, más por la izquierda que por la derecha, eso desde luego. Empezamos a pedir las escuelas y tal y a luchar. Y ya otro año que las escuelas cerradas. Entonces otra y yo, unas incautas desde luego fuimos, fuimos a Markina que nos hicieran unos avisos y delante de la cooperativa dando a todas las mujeres: “Mañana concentración en todas las escuelas”. Nos podían haber llevado ya con aquello a la cárcel. E hicimos eso y salimos a la carretera y paramos la circulación.

Miren era muy consciente de la falta de servicios e infraestructuras en los municipios en los que trabajó a principios de los setenta: Markina y Ermua. En este caso, nos relata la presencia reiterada de escuelas cerradas a principios de curso, lo cual le impulsó a liderar una movilización de protesta con otras mujeres. Esta acción no le salió gratis porque, según cuenta después, fue detenida por la policía, obligada a pagar una multa de 50 000 pesetas y le cerraron temporalmente el Centro de Promoción donde trabajaba. También Pili A.V., desde la comisión de mujeres de la asociación de vecinos del barrio zaragozano de El Picarral, comenzó a reivindicar servicios básicos como el asfaltado de las calles o la construcción de nuevas escuelas. En ese sentido, su historia no se diferencia de la de muchas otras mujeres y hombres católicos que se integraron en las asociaciones vecinales para reclamar a los poderes públicos mejoras en sus barrios.²⁶ Pero en su caso, formar parte de esta comisión le permitió además desarrollar una clara identidad feminista sin por ello romper con su renovada identidad cristiana:

No sé, sin pensarlo entonces yo creo que nos fuimos haciendo mujeres feministas porque ahora es un poco lo que las mujeres feministas queremos.

26 Pamela Beth RADCLIFF: *Making Democratic Citizens in Spain. Civil Society and the Popular origins of the Transition, 1960-78*, New York, Palgrave MacMillan, 2011 y Tamar GROVES, Nigel TOWNSON, Inbal OFER y Antonio HERRERA: *Social Movements and the Spanish Transition. Building Citizenship in Parishes, Neighbourhoods, Schools and the Countryside*, Palgrave-MacMillan, s.l., 2017.

Y bueno, de hecho también yo creo que con el tiempo también, el grupo feminista que había en Zaragoza entonces, enseguida acudió al barrio porque vio que había un grupo de mujeres y yo creo que con ellas iniciamos lo que era el conseguir anticonceptivos en el barrio en los centros de salud para las mujeres. También centros de planificación familiar para que nos pudiéramos planificar en cómo tener los hijos y bueno, yo creo que eso, ahí estuvimos en una batalla bastante fuerte porque al principio no era nada fácil.

Este testimonio muestra cómo Pili y sus compañeras en la asociación no solo compartieron plenamente las reivindicaciones del movimiento feminista en torno a los derechos al propio cuerpo sino que además lucharon por implementarlos en su barrio mediante la demanda de acceso a los anticonceptivos en los centros de salud y el establecimiento de centros de planificación familiar.²⁷ Su fe cristiana, transformada durante los años anteriores, no le impidió formar parte de estas acciones reivindicativas sino todo lo contrario: fue un acicate al permitirle tomar conciencia de la situación de desigualdad y discriminación en la que se encontraban ella y sus compañeras como mujeres. Aunque la última de nuestras entrevistadas, Remedios A.V., no experimentó una transformación identitaria tan significativa como las de María Pilar, Miren y Pili, podemos afirmar que su fe sí fue lo suficientemente flexible como para aceptar que ella misma necesitara tomar anticonceptivos. Consideró que no querer tener más hijos no era una cuestión de moral sino de salud y, por tanto, confió en el médico y no en el cura para tomar la decisión de controlar su natalidad. Este testimonio, con el que acabamos este segundo epígrafe, resulta muy revelador al respecto:

Pero luego ya, el médico de Casas Bajas, cuando me quedé embarazada de José María [su quinto hijo], que yo ya no lo quería tener –aunque lo quiero mucho, ¡ay, hijo mío!–, me acuerdo que con mi cuñada fuimos al médico y salió la prueba de que estaba embarazada. [...] Aún le estaba dando de mamar a Clemente [su cuarto hijo] y ya estaba otra vez embarazada. [...] Y entonces, el médico me dijo: “Esto no puede ser, ya tienes bastantes, esto no puede ser”. “Pues ya sé que no puede ser pero, ¿qué hago? No puedo evitarlo. Bastante me toca luchar y llorar”. [...] Total, que el médico ya me mandó las pastillas anticonceptivas. Resulta que he tomado pero he tomado porque me las mandó el médico porque, si no, yo ni sabía cómo eran ni sabía nada de eso. Pero me las mandó.

27 Sobre las demandas feministas en la transición, Carmen MARTÍNEZ, Purificación GUTIÉRREZ y Pilar GONZÁLEZ (eds.): *El movimiento feminista en España en los años 70*, Madrid, Cátedra / Universitat de València, 2009. Sobre la “píldora”, Agata IGNACIUK: *Anticoncepción hormonal en España y Polonia: discursos, debates y prácticas entre 1960 y 1980*, Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2015.

Conclusiones

La fuente oral, siempre compleja y rica en matices, nos ha permitido observar a través de las categorías de género y religión los procesos de construcción identitaria de cuatro mujeres que vivieron durante el franquismo. De la misma manera que evolucionó el régimen durante sus casi cuarenta años de vigencia, lo hicieron también los discursos de género, la religión católica y, con todo ello, las propias mujeres católicas. Durante el primer franquismo, la presencia de una religión de Cruzada, pública y triunfante, del miedo y del precepto, marcó profundamente la infancia y juventud de miles de mujeres como nuestras entrevistadas, que guardan recuerdos de una religiosidad que ahora consideran alienante y limitadora. Sin embargo, la revolución cultural de los sesenta junto con la irrupción de un catolicismo más abierto y comprometido con la realidad social, transformó sustancialmente las actitudes de consentimiento pasivo o indiferencia que habían sido predominantes en las décadas anteriores. Las historias de vida de nuestras entrevistadas demuestran cómo se fue desarrollando en ellas una fe más reflexiva y crítica que les llevó, no solo a cuestionar algunos de los postulados básicos en los que se sustentaba la dictadura, sino también a promover acciones reivindicativas y de oposición al régimen. Incluso, como hemos visto en algún caso, no resultó incompatible la combinación de esta fe cristiana renovada con la defensa activa de demandas feministas que se extendieron en los últimos años de la dictadura y, especialmente, durante la transición, como el derecho a la salud sexual y reproductiva de las mujeres.