

La participación del catolicismo de base en el movimiento feminista durante el tardofranquismo y la transición en España (1965-1980)

Sandra Blasco Lisa

*Centro Universitario de la Defensa
Universidad de Zaragoza*

snblasco@unizar.es / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-4365-3007>

Resumen: Durante los años sesenta, se vivió una evolución de los significados de género dentro del catolicismo de base. Fue de gran relevancia la crítica que este realizó al modelo hegemónico de feminidad y a las formas de relacionarse afectivamente aupados por la dictadura. La juventud católica española puso en práctica un modo genuino de pertenencia social al reflexionar en torno a una intersección de componentes que les interpelaban como la clase, la juventud o el género. Desde los valores del cristianismo primitivo, muchas jóvenes adquirieron una conciencia de clase y, al analizarse desde la propia experiencia, esta se tornó en una conciencia feminista. Utilizando la historia oral como herramienta analítica y la memoria como objeto de estudio, en este artículo indagaremos en los debates internos dentro del movimiento católico de base en torno al feminismo y en la incorporación de las mujeres católicas al movimiento feminista español que comenzó su andadura en el año 1975.

Palabras clave: catolicismo; movimiento feminista; transición; historia oral; España.

The participation of Catholicism in the women's movement during the late Francoism period and the transition to democracy in Spain (1965-1980)

Abstract: During the 1960s, there was an evolution of the meanings of gender within grassroots Catholicism. Especially relevant was his critique of the hegemonic model of femininity and the forms of affective relationships promoted by the dictatorship. Spanish Catholic youth put into practice a genuine mode of social belonging by reflecting on an intersection of components that challenged them such as class, youth and gender. From the values of primitive Christianity, many young women acquired a class consciousness, which when analysed from their own experience became a feminist consciousness. Using oral history as an analytical tool and memory as an object of study, in this article we will investigate the internal debates within the Catholic grassroots movement about feminism and the incorporation of Catholic women into the Spanish feminist movement that began in 1975.

Keywords: Catholicism; feminist movement; transition; oral history; Spain.

Cómo citar este artículo / Citation: Blasco Lisa, Sandra. 2024. «La participación del catolicismo de base en el movimiento feminista durante el tardofranquismo y la transición en España (1965-1980)». *Hispania Sacra* 76, 153: 1179. <https://doi.org/10.3989/hs.2024.1179>

Recibido: 09-04-2023. Aceptado: 26-02-2024. Publicado: 30-06-2024.

1. INTRODUCCIÓN

¿El marxismo y el cristianismo? Yo los vivía estupendamente, de miedo. Mi vida no daba más de sí, militaba a nivel cristiano, militaba a nivel sindical, tenía una comunidad de base, tenía militancia feminista, militancia ciudadana... y trabajaba fuera de casa ocho horas.¹

Este fragmento corresponde al testimonio de Carmen Murlanch, cristiana de base perteneciente a las Comunidades Cristianas Populares de Zaragoza durante los años setenta y que dedicó su vida a la militancia sindical, feminista y ciudadana. Su testimonio es un buen ejemplo del cambio de valores asociados a la feminidad que se dio en los años sesenta del siglo pasado y también del compromiso social, de los ideales de dignidad y justicia social que acompañaron a muchas católicas durante los años finales de la dictadura. Algunas de ellas, como Carmen, llegaron a significarse en la militancia antifranquista, a asociarse a las ideas de la teología de la liberación, a simpatizar con el análisis materialista del marxismo y finalmente, a comprometerse con la creación del movimiento feminista de la transición que inició su andadura tras la muerte de Franco.

El objetivo de este artículo es analizar cómo se produjo el tránsito entre la implicación de las mujeres en el movimiento católico y la participación de algunas de ellas en el movimiento feminista que se comenzó a organizar en España en la segunda mitad de los años setenta. Para ello, analizaremos la evolución de su toma de conciencia desde la vivencia de la fe como compromiso social hasta el análisis de la clase con perspectiva de género. Un aspecto que derivó en la petición de demandas específicas para las mujeres, así como en su implicación en el movimiento feminista de la transición.

La hipótesis de la que partimos es que las ideas del feminismo estuvieron presentes mucho antes de la aparición del movimiento feminista como movimiento social, acontecimiento que en España tiene lugar a partir del año 1975. Creemos que las ideas del feminismo se desarrollaron también en otros movimientos sociales y que el cristianismo de base fue fundamental en la difusión de esas ideas dentro de la oposición a la dictadura. Además, apoyamos la tesis de que no fueron las ideas contraculturales ligadas al feminismo académico la única vía de acceso a la conciencia feminista. Por ello, queremos aportar otras vías de entrada a la conciencia feminista que posibilitaron que las católicas de base estuvieran presentes en la posterior articulación del feminismo como un movimiento social autónomo.

Tradicionalmente se ha asociado el feminismo con el movimiento contracultural y el movimiento estudiantil. En este artículo, sin embargo, defenderemos unas vías de acceso a partir del análisis de la realidad cotidiana, donde el papel que jugaron algunas cristianas de base fue particularmente relevante para el cambio de mentalidad social. Junto al análisis de diversas fuentes hemerográficas, autobiográficas y documentales de época, este trabajo se apoya en el análisis de fuentes provenientes de diversos grupos de las Comunidades Cristianas Populares (CCP) que se crearon a lo largo del Estado durante la década de los años sesenta. A su vez,

¹ Entrevista a Carmen Murlanch, realizada por Sandra Blasco en Zaragoza el 15 de marzo de 2017.

hemos llevado a cabo un estudio de fuentes orales que nos ha permitido acceder a una perspectiva emocional de ese nuevo horizonte de emancipación, un «devenir» feminista difícilmente rastreable si no se hace un análisis «a ras de suelo», de cómo se vivió esa transformación subjetiva en el modo de interpretar la realidad por parte de las mujeres (Arbaiza 2019).²

El enfoque de este artículo se basa en las aportaciones de investigadoras como Mónica Moreno Seco, Rocío Negrete, Cristina Somolinos o Eider De Dios, caracterizadas por la búsqueda de experiencias feministas en los márgenes, más allá del feminismo entendido exclusivamente como un movimiento social y de las feministas estereotipadas como mujeres trabajadoras, de clase media y con estudios universitarios. Se une a trabajos realizados «desde abajo», primando la recuperación de la memoria de las mujeres ante la escasez de documentación de archivo que visibilice el protagonismo de las mismas en la protesta obrera, vecinal y feminista (Moreno 2016; De Dios 2018; Negrete y Somolinos 2021; Esteban 2024). Nos hemos apoyado también en las aportaciones de algunas investigaciones previas sobre la participación de las mujeres católicas en la oposición al franquismo a partir de los trabajos sobre el Concilio Vaticano II y la evolución del pensamiento de las agrupaciones segregadas y juveniles (Moreno 2016; Martín Gutiérrez 2017; De Dios y Mínguez 2020, García Martín 2023; De la Cueva y Louzao 2023) o la evolución de los postulados de Acción católica hacia posiciones más liberales que contribuyeron a la emancipación femenina y a modificar el papel de la mujer en la sociedad (De Dios y Mínguez 2022; Blasco y Moreno 2021; Martín Gutiérrez 2020).

El artículo está dividido en tres partes. En primer lugar, hablaremos de cómo nombrar la injusticia, del aprendizaje y el despertar que significó la nueva fe para muchas jóvenes católicas. Un método de trabajo fundamental que dio las herramientas de observación y crítica en el análisis necesarias para interpretar el mundo desde una perspectiva de clase y de género. En un segundo epígrafe hablaremos de la implementación de la fe con perspectiva feminista, de la revisión de los Evangelios y de los debates internos que hubo dentro del movimiento católico al respecto. Finalmente, en un tercer epígrafe, se abordará la participación de las católicas en la configuración del movimiento feminista de la transición en España.

2. DE LA TOMA DE CONCIENCIA A LA MOVILIZACIÓN SOCIAL

Al llegar la noche, estaba allí él solo, mientras la barca ya iba bastante lejos de tierra firme. Las olas azotaban la barca, porque tenían el viento en contra. A la madrugada, Jesús fue hacia ellos caminando sobre el agua.

² Una parte de esas entrevistas proceden de mi investigación de doctorado que versó sobre los feminismos de la época de la transición en Aragón. A su vez, he realizado *ex profeso* para este artículo otras entrevistas a mujeres católicas feministas de diferentes ciudades del Estado. El procedimiento que se ha establecido para el análisis de los testimonios ha sido el que desarrolla Daniel Bertaux (1993) en su metodología para las biografías y los trabajos de Miren Llona (2012) en torno a los llamados «enclaves de memoria» debido a su utilidad para traer al presente experiencias que incorporan la emocionalidad del pasado.

Cuando los discípulos lo vieron andar sobre el agua, se asustaron, y gritaron llenos de miedo: —¡Es un fantasma! Pero Jesús les habló, diciéndoles: —¡Calma! ¡Soy yo: no tengáis miedo! Entonces Pedro le respondió: Señor, si eres tú, ordena que yo vaya hasta ti sobre el agua. —Ven —dijo Jesús. Pedro entonces bajó de la barca y comenzó a caminar sobre el agua en dirección a Jesús.³

Este versículo de Mateo podría resumir el camino que muchas cristianas de base creían recorrer al avanzar hacia la utopía, «andando sobre el mar», yendo en ayuda de quienes más lo necesitaban y dedicando su vida, pese a la falta de libertades y la incertidumbre política y económica, a lograr un mundo más justo.

La nueva fe vino de la mano de un cambio de paradigma económico, social y cultural que se desarrolló en España desde los años cincuenta. De acuerdo con Eider De Dios, el desarrollismo no debe entenderse solo como un cambio económico sino que desde el plano social y cultural implicó un cambio de significado en los valores otorgados a los cuerpos sexuados y también un cambio de actitudes respecto a la generación anterior. El aumento de las voces críticas con el determinismo biológico y con el modelo legal discriminatorio de la dictadura coincide con lo que De Dios denomina «las chicas que querían ser algo más» (De Dios 2018). Chicas jóvenes que no se resignaron al papel de «ángel del hogar» sino que querían ganar autonomía, acceder al trabajo asalariado y conseguir mejorar económicamente. Una nueva juventud obrera caracterizada por el paso «de la esposa a la trabajadora». Una mujer enfocada a labrarse, a través del mundo del trabajo, un futuro mejor (Moreno 2016).

Este punto de partida personal podemos verlo en el documental *Le long voyage d'Espérance*. Un documental grabado en Francia en los años sesenta donde las protagonistas, mujeres españolas que emigran al país galo para trabajar como empleadas de hogar, relatan cómo los bajos salarios y la falta de oportunidades laborales en España les han llevado a tomar la difícil decisión de emigrar. Una de esas jóvenes, María Arrondo, relata en el libro *Moi, la bonne* [Yo, la chacha] (1975) cómo ella «sentía inconscientemente lo que hoy llamo diferencia de clases». Fueron los contactos que estableció con organizaciones católicas como la Juventud Obrera Cristiana (JOC) los que hicieron posible un análisis crítico de la propia experiencia, poniendo así palabras a la explotación (Souef 1975; Arrondo 1975, 32).

En efecto, la frustración de las expectativas de muchas de estas jóvenes trabajadoras ante las dificultades para tener una vida digna fue el detonante del primer contacto que tuvieron muchas de ellas con algunas de las organizaciones del catolicismo de base. La labor de concienciación de estas organizaciones, como la JOC y la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC), permitió poner palabras a esa frustración, dando un nuevo significado no solo a la religión, sino también a unas emociones que pasaron a entenderse como parte de una desigualdad colectiva. Más allá de la idea de que la JOC trataba de evangelizar el mundo obrero, defendemos que la fe era entendida como compromiso, como una implicación personal y colectiva en los cambios. Así lo cree María Arrondo, que llegó a ser la encargada de las empleadas de hogar españolas en Francia. La «nueva fe», frente a la fe tradicional,

ya no implicaba que «los pobres debían contentarse sobre la tierra para alcanzar el cielo» (Arrondo 1975, 60). Frente al miedo y pese al desconcierto, ese proceso de autoconciencia iba calando en una juventud trabajadora pauperizada.

Es el proceso de muchísima otra gente, de muchísimos jóvenes. Se trataba de eso en la JOC, de ayudar a descubrir la realidad que vives para implicarte en los cambios, es decir, pasar de la conciencia individual a la colectiva. Implicarte en los procesos de cambio. Esto era la filosofía de la JOC (...). Creer era comprometerte para dignificar la vida de los jóvenes obreros y conseguir una sociedad más igualitaria.⁴

Junto a estas organizaciones especializadas, encontramos modelos alternativos de feminidad que provenían del mundo eclesiástico y que influyeron en la creación de referentes en diferentes barrios y ciudades del Estado durante los años cincuenta y sesenta. Me refiero a las Mujeres de Acción Católica y a las religiosas de diferentes congregaciones eclesiales que, durante los años del desarrollismo y al calor del cambio de mentalidad propiciado por el Concilio Vaticano II, fueron como «misioneras» a vivir a los barrios periféricos de diferentes ciudades españolas (Blasco 2020, 151-172). Religiosas que ejemplificaron formas modernas y subversivas de entender la fe y de vivir cotidianamente. Muchas de ellas representaban modelos anómalos para la época, eran mujeres independientes, solteras, que conducían, que tenían estudios y cuyo interés por transformar la realidad económica y social de los barrios en donde vivían influyó también en los cambios de actitud de muchas amas de casa (López e Isusi 1969; Moreno 2012).

Durante los años sesenta, buena parte del catolicismo de base comenzó a implicarse en el primigenio movimiento asociativo, especialmente en el movimiento juvenil, vecinal y sindical. Las reuniones clandestinas en parroquias iban en aumento. A donde la Ley de Asociaciones no llegaba, la Iglesia daba cobijo a la organización popular en clandestinidad. Además de trabajar colectivamente en las necesidades del mundo obrero y vecinal, comenzaron a desarrollarse grupos de trabajo internos en donde se estudiaban las corrientes teológicas más trasgresoras de la época, las cuales eran minoritarias en España. En este sentido, Encarna García, militante de las Comunidades Cristianas Populares de Zaragoza, recuerda que, a comienzos de los años setenta, se celebraban reuniones clandestinas en la parroquia de su barrio. En ellas se estudiaba el catecismo holandés «que estaba prohibidísimo en la Iglesia» y, posteriormente, la teología de la liberación. Como recuerda, eran «reuniones por la noche, reuniones clandestinas y reuniones sociales donde casi todo eran frailes, seminaristas y gente de base. Lo hacíamos en la parroquia que era donde podíamos hacerlo como reunión».⁵

Algunas de estas cristianas de base comprometidas con el cambio social, fueron artífices de las primigenias secciones de la mujer en los sindicatos y del movimiento vecinal durante los años finales del franquismo. Desde un compromiso temporal que abarcaba muchos más estratos sociales y sensibilidades que los propios militantes de los movimientos

³ San Mateo 14:22-32.

⁴ Entrevista a María Arrondo, realizada por Sandra Blasco en Zaragoza el 21 de enero de 2023.

⁵ Entrevista a Encarna García, realizada por Sandra Blasco en Zaragoza el 15 de marzo de 2017.

especializados, el catolicismo de base fue pionero en trabajar con grupos subalternos, con aquellos que eran marginados socialmente. Desde un punto de vista de género, destacó la atención prestada por la JOC a las mujeres solteras y a las empleadas de hogar. Además, algunas investigaciones recientes nos dan pistas sobre la importancia que tuvo el catolicismo de base en los orígenes del movimiento anti psiquiátrico, en el movimiento de los minusválidos o en defensa de la despenalización de la homosexualidad, movimientos que comenzaron su andadura en clandestinidad a finales de los años sesenta. (Martos 2021; López Clavel 2018). Como recordaban en las Comunidades Cristianas Populares de Zaragoza, «hicimos de la necesidad virtud y creció la comunidad. Eran tantas las necesidades (barrio, chavales, libertades), que solo era posible afrontarlas colectivamente».⁶

Berzal de la Rosa habla de varias etapas en la consolidación del catolicismo de base, una primera fase caracterizada por la contestación y una etapa posterior caracterizada por su radicalización (Berzal de la Rosa 2013). Y es que, de forma paralela a la militancia sindical, al trabajo desde los barrios, a la participación en huelgas, concentraciones y a la difusión de propaganda ilegal, se llevó a cabo un trabajo interno de modificación de los principales paradigmas que sostenían la fe cristiana desde una perspectiva de género. Algunas revistas que se crearon para difundir el mensaje del Concilio Vaticano II en la sociedad española, como *Iglesia Viva*, dedicaron números a la liberación de la mujer y a la libertad sexual desde una reflexión teológica.⁷ En palabras de Eider de Dios y Raúl Mínguez, «a God of love replaced the old God of fear, including in the area of sexuality» (De Dios y Mínguez 2021, 643).

El rechazo a la cultura heredada se produjo a partir de reflexiones fruto de unas experiencias diferentes al movimiento estudiantil, que tenía como referentes las ideas de la contracultura europea y estadounidense, y como acontecimiento fundacional las ideas del «mayo francés» (Badenes 2018). En primer lugar, muchas jóvenes vivían una disonancia cognitiva entre los primeros años de militancia y los años en los que se debía compaginar esta con la vida familiar. Cuando formaban una familia, las normas de género se reducían y se volvía a la situación anterior. Muchas dejaban de trabajar y ocupaban un lugar tradicional, como madre y esposa, lo que generaba una enorme frustración. Como recuerda Mely Roche, militante de la JOC y, posteriormente, de la HOAC en los años setenta: «Era el régimen de fuera y el régimen de dentro. Mi marido protestaba de que yo estaba muchas horas fuera de casa y cuando llegaba, cansada... yo era una mujer 'normal'. Yo tenía mi familia, mis hijos, sabía cuál era mi...» (Blasco 2020, 168).

En segundo lugar, aquellas que se quedaban en la militancia sindical no podían evitar preguntarse por qué la presencia femenina era una minoría en el asociacionismo, cuando había muchas compañeras que tenían valores similares y habían participado previamente en la articulación del movimiento antifranquista. Como recuerda la militante

de USO Carmen Murlanch, ella llegó al feminismo a partir de la propia observación, al comprobar las dinámicas anti-feministas del sindicato. «Estás militando con compañeros y compañeras, pero hay muchas menos compañeras. ¿Y todo ese tiempo que dedican los militantes lo podrían hacer si se tuviesen que dedicar a sus hijos? ¿Dónde están las mujeres de esos militantes? En la casa, haciendo la cena».⁸

En tercer lugar, en el proceso de revisión de la fe, algunas católicas llegaron al feminismo a partir de la reflexión y revisión de las sagradas escrituras. Como señala Silvia Martínez Cano, en España a finales de los años sesenta se vetaba la entrada de las mujeres en las facultades y estudios de Teología, por lo que algunas católicas tuvieron que emigrar para poder formarse (Martínez Cano 2018, 456). Marifé Ramos, militante de Acción Católica y fundadora de la asociación Mujeres y Teología de Madrid en los años ochenta, se vio obligada a emigrar ante la imposibilidad de estudiar Teología en España y estudió Ciencias Religiosas en Lovaina (Bélgica), cuya universidad era una referencia en los estudios de Teología durante los años sesenta.

La forma de educar, pero también la forma de entender la vida de los religiosos que enseñaban, impactó en estas jóvenes. A modo de anécdota, Marifé recuerda como «algo fortísimo» dicha experiencia, no solo por el contenido del currículo sino también por los modelos de vida enormemente trasgresores de los docentes que retaban la noción de normalidad que ella había aprehendido. «A mí me dio clase de Dogma un sacerdote que salía con una mujer divorciada, y que seguía ejerciendo». Así, lo que era una intuición fue materializándose real y fue recorriendo un camino propio como teóloga.

Los estudios de alguna manera me tumbaron porque fue fortísimo. Yo había tenido unas intuiciones y a raíz de estudiar teología, cierta teología, porque en Lovaina eran súper abiertos, fui encontrando un camino. Y en ese camino yo no sabía poner la palabra feminismo, y la verdad es que tampoco en Lovaina te decían feminismo, lo que sí sentía es que las mujeres teníamos que hacer las cosas de una manera diferente.⁹

Marifé volvió a España a comienzos de los años setenta y, junto a otras mujeres comprometidas, como Isabel Barroso o Dolores Aleixandre cuestionaron la experiencia de discriminación de las mujeres en la Iglesia y comenzaron a reflexionar conjuntamente como mujeres católicas. Una reflexión crítica que, sin nombrarse inicialmente como feminista, iba orientada hacia el empoderamiento de las mujeres como sujetos eclesiales. «En España era el franquismo. Tú podías ayudar a pasar el cepillo en la iglesia, hacer pequeñas cosas pero no eras nadie. Ni voz ni voto. Y yo sentía la necesidad de otra cosa».¹⁰ Un proceso reflexivo basado en una serie de intuiciones a las que hubo que poner palabras progresivamente. Un aspecto emocional que era político y que fue gestándose en forma de un profeminismo que sería el germen de las organizaciones de

⁶ «Caminos de justicia y solidaridad desde la fe». *XXV Aniversario Comunidades Cristianas Populares*. Zaragoza, 1-2 de abril de 2000, 17.

⁷ Ver el número 31 de *Iglesia Viva* titulado «Reflexión cristiana sobre la 'revolución sexual'» publicado en 1971 y el número 49 titulado «Sentido cristiano del amor, la libertad y el pueblo» publicado en 1973.

⁸ Entrevista a Carmen Murlanch.

⁹ Entrevista a Marifé Ramos, realizada por Sandra Blasco en Madrid el 22 de febrero de 2023.

¹⁰ Entrevista a Marifé Ramos.

católicas feministas creadas durante los primeros años de democracia (Ahmed 2015). En palabras de Marifé:

Es muy importante en esos años la intuición de las mujeres. O sea, no es que recibiéramos un feminismo de Estados Unidos o de donde fuera y lo copiáramos sino que nosotras aquí estábamos sintiendo cosas muy fuertes, muy profundas, muy valiosas y después cuando conectamos con movimientos feministas dijimos ‘esto es lo nuestro’. Estábamos aquí sin saberlo.¹¹

A la postre, en ese proceso de reflexión personal fue fundamental el trabajo colectivo. Estas mujeres llevaron a cabo una militancia a contrapelo inaugurando unas nuevas formas de relacionarse y de estar en el mundo, una experiencia transformadora que marcó su vida en el tránsito entre el modelo del «ama de casa» del franquismo y la nueva mujer trabajadora, participativa, con autoestima y capacidad de trabajo desde lo público. No solo hubo un cambio en ellas, sino que muchos de sus compañeros de vida crearon modelos diferenciados al de la masculinidad del franquismo, en el sentido de asumir un trato igualitario para con las mujeres y de empezar a compartir las llamadas «tareas femeninas» como el trabajo de cuidado, las labores del hogar o la crianza (Adán 2019). Carmen Langarita, católica de base y militante del movimiento vecinal zaragozano, tuvo su primera hija en 1976. Recuerda que su marido ejercía una paternidad diferente, lo que generaba estupefacción cuando eso se mostraba en público en el contexto de finales de los años setenta. «Mi marido llamaba la atención allá a donde fuera porque cambiaba los pañales igual que yo, o lo de la crianza y tal. Y cuántas veces dije yo “¡madre mía! Si hubiera tenido que criar una hija yo sola no tendría ninguna más”».¹²

Estas nuevas formas de ser mujer y de relacionarse afectivamente tuvieron impacto social, ayudaron a oxigenar las relaciones afectivas y los roles de género en la familia. Muchas de estas mujeres fueron referentes en sus barrios y fábricas. Por un lado, eran mujeres corrientes con las que era fácil identificarse. Compartían el origen humilde, católico y la forma de vida de la mayoría de las mujeres de las clases trabajadoras. Pero, por otro lado, sus actitudes eran transgresoras. Habían cuestionado el papel sumiso y resignado de un determinado rol de feminidad y habían accedido al asociacionismo, trabajaban por lo común, exigiendo infraestructuras y servicios en sus barrios o derechos laborales en sus lugares de trabajo. La exigencia de servicios públicos gratuitos, las protestas contra la subida de los precios debido a la crisis del petróleo de 1973, las alternativas que buscaron a estas subidas contactando directamente con los agricultores para que los productos tuvieran un precio acorde al de su coste de producción, las primeras charlas sobre sexualidad y planificación familiar que organizaron en los barrios, la denuncia de la desigualdad salarial de las mujeres en las empresas... fueron cuestiones que marcaron un antes y un después en el feminismo de la transición, aunque muchas de estas mujeres no se nombraran como feministas (De Dios y Mínguez 2022).

¹¹ Entrevista a Marifé Ramos.

¹² Entrevista a Carmen Langarita, realizada por Sandra Blasco en Zaragoza el 21 de enero de 2023.

3. FEMINISMO DESDE EL CATOLICISMO EN LOS AÑOS SETENTA. REVISIÓN DE LOS EVANGELIOS Y DEBATES INTERNOS

En la encíclica *Pacem in Terris*, Juan XXIII equiparó el problema de la mujer con el del Tercer Mundo, dando la misma legitimidad a ambas luchas. Sin duda fue, junto a las reflexiones del Concilio Vaticano II, uno de los documentos eclesiales modernos que más influencia ejerció en el catolicismo en favor de la mujer. Sin embargo, uno de los asuntos que se quedó exento del análisis en la Iglesia fue el del papel de la mujer dentro de la misma. Un asunto trascendental que comenzó a trabajarse de forma interna en los grupos de base durante la década de los años setenta.¹³

En este apartado vamos a analizar el trabajo interno que realizaron las mujeres del catolicismo de base para reinterpretar el mensaje evangélico, visibilizando la presencia de las mujeres en la Biblia y las experiencias de sujetos eclesiales que habían sido relegados en la Historia del cristianismo. A su vez, analizaremos los debates internos que se produjeron en la segunda mitad de la década de los años setenta en torno a temas como el celibato, la igualdad entre hombres y mujeres, la construcción de la masculinidad, el divorcio o el aborto.

3.1. Reescritura de los Evangelios y visibilización de las experiencias de las mujeres en la historia del cristianismo

Para las mujeres españolas, los años setenta fueron los años del análisis introspectivo para pasar, en los años ochenta, a la creación de redes internacionales de mujeres católicas feministas. El tardofranquismo y la transición fueron años de estudio en minoría, de crear redes subterráneas de mujeres para reflexionar colectivamente lejos de la marginalización a la que les habían abocado los seminarios y las facultades (Martínez Cano 2018, 456). En palabras de Pilar Yuste, licenciada en Teología Dogmática y profesora de Religión: «Ya no somos las mismas y, siendo Iglesia, en ocasiones nos sentimos fruto no deseado del Concilio» (Martínez Cano 2014, 53).

La limitada presencia de teólogas en la España de los años setenta tuvo como consecuencia que las reflexiones en torno a la teología europea se diesen dentro del catolicismo de base, en pequeños grupos reunidos en parroquias o casas particulares, donde se trabajaba en la reinterpretación de los Evangelios. Además, dicho análisis se hizo de acuerdo al contexto, a las carencias que se manifiestan de una sociedad, una cultura y una Iglesia heredadas del nacionalcatolicismo.

Esta nueva interpretación religiosa llevaba, por ejemplo, a priorizar unos mandamientos sobre otros. Encarna García fue misionera en los años setenta y militante de Mujeres y Teología en los años ochenta. Formó parte de las reuniones clandestinas que se realizaban en algunas parroquias de la ciudad de Zaragoza en donde se difundían otras corrientes teológicas poco toleradas durante la dictadura. Recuerda que, a partir del estudio de la teología holandesa y la teología de la liberación, se produjo un cuestionamiento de todo lo aprendido, desde la educación franquista amparada en una religión punitiva y represora hasta la Iglesia como institución,

¹³ Mary Salas y Consuelo de la Gándara. 1979. «Los movimientos de liberación de la mujer», *Iglesia viva*, 84: 515-520.

lo que significaba un cambio de paradigma. En la nueva lógica de «la Iglesia de los pobres y con los pobres», este proceso de revisión implicó cuestionar qué era pecado y qué no lo era, así como priorizar qué era lo importante para acabar con las injusticias. Desde ahí, la crítica a la moral sexual de la dictadura y al modelo de mujer aupado por la misma se hacía evidente (García Fernández 2022).

Te empiezas a cuestionar todo. Los pecados, el tema del sexo... empezábamos a decir 'eso no es pecado'. (...) Te das cuenta de que es más pecao el robar, el dejar que te exploten y no decir nada, un montón de cosas sociales... y lo del sexo ya pasa a un segundo lugar. (...) Te das cuenta de que te han formao mal, que en una pareja el que te explote el marido, el dejar que te explote... cuando hacías confesiones comunitarias era el pecado de omisión, para mí era importante. El mirar para otro lado, el omitir eso era más falta o más pecado que otras cosas. (...) Era más pecado el no hacer cosas por pereza, 'no he ido a una manifestación por...' o no hacer una cosa por alguien que me ha necesitao' (...). [Pecado pasa a ser] «el no gritar contra las injusticias que están sucediendo».¹⁴

De forma pionera, algunas cristianas feministas europeas y norteamericanas reflexionaron sobre la falta de neutralidad de los estudios de Teología, en donde los prejuicios se filtraban en la interpretación de los textos históricos provocando una invisibilidad de las mujeres en los textos religiosos y unos estereotipos femeninos muy dañinos para la mujer (Gil y Olleta 2013).¹⁵ Diferentes teólogas como Letty Russell (la teóloga norteamericana que inventó el concepto «herstory» en oposición a «history») o Catharina Halkes hablaban de que no se trataba solamente de analizar la escritura religiosa desde un punto de vista nuevo, sino que era necesario trabajar el feminismo dentro de las Comunidades Cristianas y rastrear, en los movimientos históricos marginales de la Iglesia, la realidad de los personajes femeninos.¹⁶ Esto permitiría descubrir unas tradiciones eclesiales que no lograron prevalecer (García Estébanez 1992).¹⁷ En palabras de Juan José Tamayo:

La mujer ha estado ausente en la teología y en la Iglesia. La situación ha empezado a cambiar hace algo más de dos décadas cuando la mujer se ha incorporado a la reflexión teológica y ha asumido un papel protagonista en el seno de los movimientos cristianos de base y de grupos comunitarios de mujeres cristianas. Este es el punto de partida de la teología feminista... La teología feminista no es una teología regional... Es una teología fundamental que intenta dar razón de la fe en Jesús liberador a partir de una experiencia religiosa de

fraternidad y sororidad, donde las mujeres tienen conciencia de ser sujetos morales y teológicos, interlocutoras directas de Dios y portadoras de gracia y salvación (Tamayo 2013, 88-89).

Algunas de esas tradiciones eclesiales ocultas se referían a las numerosas profetisas, diaconisas (muchas de ellas de gran importancia en la iglesia oriental) o abadesas y el papel de autoridad que ejercieron en su contexto histórico. Las abadesas tenían poderes casi episcopales en la época medieval de Occidente nombrando párrocos, capellanes, canónigos, asistiendo a concilios, etcétera. Sujetos de gran relevancia que habían sido sepultados por una tradición considerada «patriarcal», que había influido durante siglos en la transmisión del legado religioso.¹⁸

En esta visibilización del legado femenino, rescataron figuras de gran importancia en la Iglesia primitiva como los apóstoles, las profetisas o las misioneras de las que pocos datos se conocían o habían sobrevivido a los relatos predominantes (García Estébanez 1992). En este sentido, las mujeres españolas realizaron un esfuerzo de búsqueda y traducción de las reflexiones de estas teólogas para conocer un pasado oculto y resignificar el papel de las mujeres en la historia del cristianismo. En palabras de Marifé Ramos: «Primero empezamos simplemente como mujeres que reflexionábamos juntas, cómo nos situábamos antes una Iglesia absolutamente patriarcal, pero no había caminos (...) Cada vez que nos llegaba un artículo de Europa o de América Latina, pero sobre todo de Europa, nos lo traducíamos unas a otras y hacíamos fotocopias».¹⁹ Además de la reinterpretación de los Evangelios acordes a las carencias que sufrían las mujeres en España, la nueva teología feminista definió la situación de la mujer en los textos bíblicos como una marginación y una ambigüedad que eran unas constantes históricas (Aleixandre *et al.* 1991).

Debido al androcentrismo (que interpretaba las escrituras desde el punto de vista del varón, tomando a este como el centro del análisis) se habían configurado unos estereotipos femeninos que habían sido transmitidos durante siglos llegando a ser la única interpretación posible, pues se trasladaba como la verdad transmitida a través de la palabra del Evangelio. Eran unos estereotipos construidos bajo dos modelos opuestos de feminidad: un modelo espiritual identificado con la Virgen María y un modelo representado por el cuerpo sexuado de la mujer identificado con Eva. A María, como figura icónica de la buena conducta, virgen y madre, se le atribuían las virtudes clásicas de la feminidad (sumisión, docilidad, disponibilidad, servicio...) mientras que a Eva se le asignaban elementos contrarios a la mujer ideal. Una mujer seductora y sexualizada, causante de la aparición del mal en el mundo.²⁰ Un tercer estereotipo, junto al de la mujer pecadora y la mujer madre, era el de la mujer que consagra su vida a la religión. Fuera de estas tres situaciones estereotipadas la mujer «apenas podía existir».²¹

¹⁴ Entrevista a Encarna García.

¹⁵ Bonifacio Fernández. «Liberación cristiana y reivindicación de la dignidad de la mujer», *Misión Abierta* 73, Publicaciones Claretianas, 1980.

¹⁶ Bonifacio Fernández. «Liberación cristiana y reivindicación de la dignidad de la mujer», *Misión Abierta* 73, Publicaciones Claretianas, 1980: 101.

¹⁷ Desde diferentes grupos de reflexión de mujeres se realizaron labores de rescate de las experiencias ocultas de las mujeres en la Biblia como eran los casos de María de Nazaret, la mujer encorvada a la que Jesús enderezó, María de Betania, la samaritana, etcétera. Algunos de estos grupos, como el grupo de reflexión de mujeres de la HOAC de Barcelona, difundieron estas novedosas aportaciones en diversas publicaciones. Aleixandre y Fontanals 1992.

¹⁸ Bonifacio Fernández. «Liberación cristiana y reivindicación de la dignidad de la mujer», *Misión Abierta* 73, Publicaciones Claretianas, 1980.

¹⁹ Entrevista a Marifé Ramos.

²⁰ Entrevista a Marifé Ramos.

²¹ Bonifacio Fernández. «Liberación cristiana y reivindicación de la dignidad de la mujer», *Misión Abierta* 73, Publicaciones Claretianas, 1980: 102.

Las católicas feministas no solo denunciaron la violencia que suponía tanto la invisibilización como la estereotipación de la mujer en la religión, sino que además fueron fuente de empoderamiento para las mujeres solteras. Si bien la Acción Católica había hecho posible la existencia de esas mujeres anómalas, mujeres no sujetas a la protección del marido o la del convento, estas habían sido una excepción y su existencia suponía una trasgresión que, como tal, era infravalorada y marginada, sometida a unos prejuicios que sobrevolaban a todas las mujeres con aspiraciones de tener una vida independiente (Moreno 2003).

3.2. «No hay varón o hembra porque todos sois uno en Cristo Jesús». Reflexiones y debates internos sobre feminismo durante los años setenta²²

Los movimientos emancipatorios que cuestionaron las estructuras de dominación económica, racial, patriarcal y colonial durante los años sesenta influyeron en la forma de entender la liberación cristiana (Zibechi 2018). Como señalaba Bonifacio Fernández, estas luchas y estos procesos modernos «proporcionan al creyente nuevos retos y nuevas claves para leer la propia liberación religiosa». ²³ A la postre, como hemos señalado, la comunidad de Jesús encontraba así su punto de arranque para poner en práctica su propia liberación. Una comunidad unida en torno a la fe y esta entendida como libertad y liberación de los oprimidos (Forcades 2011). Para poner en práctica esa libertad era necesario «ponerse en contradicción con las fuerzas que dividen y esclavizan al hombre lo que desemboca inevitablemente en conflicto con todos los agentes de opresión». ²⁴ Una conciencia que no era fácil pues esta se iba construyendo en el camino de esa liberación que había sido ocultada durante siglos.

Uno de los primeros debates dentro del feminismo cristiano fue cómo abordar las múltiples opresiones que se vivían cotidianamente. Según las CCP «cada uno de estos frentes de liberación tiene su campo reductible a los demás». En efecto, desde finales de los años setenta, algunos grupos cristianos empezaron a trabajar conjuntamente tanto la liberación de la mujer como la liberación de los varones, entendida esta última como una crítica a la socialización violenta y misógina que los hombres habían recibido. Fueron, desde este punto de vista, pioneros en la reflexión sobre las llamadas «nuevas masculinidades», aunque durante esos años no se denominaran como tal. En las CCP se reflexionó sobre cómo el machismo era una forma de autoafirmación mediante la discriminación. Cómo la masculinidad construía su identidad definiéndose frente a lo que no es mujer y a lo que no se deja feminizar (Marqués 1981). Una construcción de la identidad basada en la discriminación de la mujer que era necesario revertir y, por consiguiente, la liberación de la mujer debía impli-

car una nueva identidad en positivo para el varón (García Estébanez 1992, 102).

Otro de los puntos de fricción, debido al gran peso que había tenido el materialismo y el marxismo en la formación de una conciencia de la desigualdad, fue cómo conciliar la liberación económica y cultural, cuál de ellas predominaba o si ambas liberaciones eran igual de fundamentales. En la revista *Misión abierta* se señalaba, en 1980, que la liberación religiosa debía entenderse más allá del materialismo (cambiar las relaciones económicas implica acabar con la opresión) y también más allá del idealismo (de la idea de que cambiar los valores culturales de la sociedad implicaría acabar con toda opresión). ²⁵ Como señalaba Teresa Forcades, «no se trata de excluir ninguna opresión ni de rivalizar por decidir cuál es la más importante: Si la de los homosexuales, la de las mujeres, la de los pobres del Tercer Mundo (...). Luchar por una de estas causas equivale a luchar por todas» (Forcades 2011, 21-22).

Unido a lo anterior, uno de los debates que tuvo empaque en muchos grupos cristianos fue el de cómo superar la angustia, el vacío y el desinterés por la vida una vez superada la miseria económica, la opresión de sistemas políticos autoritarios o la opresión racial, patriarcal y ecológica. En definitiva, se preguntaron por el sentido de la vida y por cómo trabajar en una mejor salud mental tras unas experiencias de enorme sufrimiento (Forcades 2011).

Algunos de los principales debates internos sobre feminismo que tuvieron los grupos cristianos de base fueron en torno al sacerdocio de las mujeres, al celibato y al aborto. A raíz de esa «sujeción» de la mujer al varón, transmitida y heredada de las sagradas escrituras, los ministerios eclesiásticos con capacidad de ejercer una autoridad estaban vetados a las mujeres (García Estébanez 1992, 108). En algunos casos, las feministas rechazaban la idea de acceder al sacerdocio pues no querían participar de ese modo de entender la Iglesia. Otras, por el contrario, creían que ocupando no solamente los puestos de base dentro de la iglesia era cómo se conseguiría cambiar esta desde dentro. ²⁶ Así se llegó al debate del feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia desde el catolicismo (Muraro 2006).

Respecto al celibato, este era un tema crítico, del que querían hablar abiertamente, pues muchos eran los jóvenes seminaristas y curas que habían trasgredido dicho voto. Muchas mujeres rechazaban para sí mismas el acceso a este tipo de compromiso religioso y lo que deseaban era «liberar a los sacerdotes» (García Estébanez 1992, 171-172). Aunque, mayoritariamente, en los grupos de base se estaba a favor de eliminarlo, existía una sensación de incapacidad de trasladar este tema a la opinión pública porque ni siquiera la Iglesia tenía este como un aspecto nodal para la modernización de la institución. Como señalaba una cristiana de base entrevistada en el documental *No se os puede dejar solos*: «El tema no es solamente el del aborto, que desde la posición cristiana habría mucho que discutir, lo divertido de la cosa era que no se comuni-

²² San Pablo, *Gálatas* 3, 19.

²³ Bonifacio Fernández. «Liberación cristiana y reivindicación de la dignidad de la mujer», *Misión Abierta* 73, Publicaciones Claretianas, 1980.

²⁴ Bonifacio Fernández. «Liberación cristiana y reivindicación de la dignidad de la mujer», *Misión Abierta* 73, Publicaciones Claretianas, 1980: 103.

²⁵ Bonifacio Fernández. «Liberación cristiana y reivindicación de la dignidad de la mujer», *Misión Abierta* 73, Publicaciones Claretianas, 1980.

²⁶ Entrevista a Marifé Ramos.

cara para nada, que no se hablara del tema del celibato. Digo yo, si los cristianos católicos no hablamos del celibato ¿quién va a hablar?».²⁷

En dicho documental, rodado a finales de los años setenta en diferentes puntos del Estado, numerosos integrantes de las CCP hablan de su forma de contestar críticamente a la jerarquía eclesiástica, de su compromiso por vivir la fe de otro modo, así como de algunos de los temas que les preocupaban durante esos años, como el referéndum, el divorcio o el aborto. Cuestionaban la falta de formación que tenía la sociedad y en especial los jóvenes en sexualidad y planificación familiar. Defendían el placer en las relaciones sexuales más allá de la procreación y creían que los anticonceptivos debían ser legales y gratuitos (García 2022). Sin embargo, el tema del aborto generaba mayores divergencias siendo dos las posiciones mayoritarias. De forma general se estaba a favor de la despenalización, sin embargo, había más discrepancias sobre defender su legalización, es decir, defender la regulación de unos supuestos en los que abortar estuviera incluido gratuitamente en la Seguridad social.

Este debate sobre el aborto se incrementó a comienzos de los años ochenta, especialmente a partir del giro conservador que supuso la llegada de Juan Pablo II como sumo pontífice, de su visita a España en 1982 y las polémicas declaraciones que hizo sobre este tema. Según recogía el periódico *El País*, el Papa habló, entre aplausos, de «la indisolubilidad del matrimonio, en contra de los anticonceptivos y del aborto, dijo que el placer no es la norma fundamental de la comunidad conyugal y defendió que nadie puede usurpar el derecho de los padres a educar a sus hijos».²⁸ Este tipo de declaraciones alejaban a las comunidades de base de la Iglesia y sus miembros se lamentaban de que no existiera una diferenciación entre los principios morales de la Iglesia y las necesidades de las personas en la vida cotidiana que un Estado democrático debía proteger.

Nos parece verdaderamente vergonzoso la posición de un señor que no está en absoluto implicado en esos problemas y que se atreva a dar este tipo de prerrogativas cuando realmente uno puede tener sus principios, pero a nivel de legislación, de la sociedad civil... A mí me parece que hay que despenalizar el aborto y que hay que hacer que los anticonceptivos, que los dé la seguridad social gratuitos a todas las mujeres. Hay que hacer que todo el mundo esté informado...²⁹

4. CONCIENCIA, MOVILIZACIÓN Y *SORORIDAD*. LA EXPERIENCIA DE LAS CATÓLICAS DE BASE EN EL MOVIMIENTO FEMINISTA

El feminismo fue una experiencia individual que reflexionada colectivamente durante los años del tardofranquismo permitió poner palabras a la discriminación (Nash 2004; Arbaiza 2019). Se basó en un trabajo político desde diferentes espacios que desembocó, a partir de 1975, en un movimiento social (Moreno 1977). En Portugal, Grecia y España el proceso de cambio político marcó el desarrollo

del movimiento de mujeres, no solo en su origen (dentro de la oposición a las dictaduras) sino en la articulación de unos grupos sociales con demandas orientadas a abolir las limitaciones legales desde una perspectiva de género (Di Febo 1979, Kaplan 1992). En España, algunas cristianas de base participaron en la formación de este movimiento, tanto en las organizaciones feministas locales que emergieron en diferentes ciudades del Estado a lo largo del año 1976 como en las jornadas feministas de Madrid y Barcelona (de diciembre de 1975 y mayo de 1976, respectivamente) que fueron el punto de arranque del movimiento (Moreno 2005).

Para analizar lo ocurrido en estas jornadas, debemos tener en cuenta la diversidad de experiencias dentro del feminismo católico, sus diversos orígenes, clases sociales y líneas políticas. Mientras algunas militantes de base podían haber acercado posturas con el modelo de mujer trabajadora, organizaciones como la Sección Femenina o la Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas (UMOFC), si bien actuaban en defensa de su dignificación jurídica, mantenían una visión tradicional del papel de la mujer (Ruiz 1995). Además de ello, más allá de la militancia vecinal o sindical que algunas cristianas llevaron a cabo, el concepto feminismo no era compartido por la mayoría del catolicismo, lo que generaba tensiones, en particular con el feminismo radical. En una entrevista realizada por Menxtu Irusta a la trabajadora industrial bilbaína María Vicenta Martínez, esta recuerda que en una huelga a comienzos de los años setenta invitaron a irse a algunas mujeres de la *línea Barcelona* de Lidia Falcón que asistieron a la huelga al hablar de la importancia de la liberación de la mujer por considerar que hablaban «de una cosa feminista» (De Dios 2018; Román y Santana 2018, 252).

Al amparo del Año Internacional de la Mujer declarado por la ONU en 1975 asistieron, todavía en la clandestinidad, más de 500 mujeres de diferentes puntos de España a las Jornadas de Madrid. Feministas de todas las tendencias (liberales, políticas y radicales) se unieron en las Primeras Jornadas Feministas tras cuarenta años de dictadura (Moreno 1977). Las feministas que allí se encontraron compartían una demanda común: la política no solamente se ejerce desde lo público, sino que abarca también el ámbito privado. Una máxima fundamental que les llevaba a pedir la inclusión, en definitiva, de la emancipación económica y social femenina, de la inclusión de derechos para las mujeres como parte del proceso de democratización del sistema político.

Podemos decir que, en estas jornadas, en las que participaron quienes venían de los grupos religiosos más movilizadas contra el franquismo, se vivieron, de nuevo, dichas tensiones. Prueba de ello es que solo un pequeño grupo firmó un manifiesto de amnistía para las mujeres procesadas por delitos de aborto, prostitución y peligrosidad social. Las participantes sí acordaron enviar un telegrama al Rey exigiendo la amnistía general y el respeto a las libertades democráticas (Nash 2004, 210).

Las tensiones en torno al concepto de feminismo, el papel de la mujer en la sociedad y las demandas de los derechos sexuales y reproductivos se vivieron de nuevo en las Jornadas Catalanes de la Dona en Barcelona. Estas jornadas fueron el punto de inflexión para el feminismo español al congregarse a más de 4.000 mujeres. La Asamblea se negó a que se leyese un comunicado «defendiendo el papel tradicional de la

²⁷ Bartolomé y Bartolomé 1983.

²⁸ Karmentxu Marín, «Karol Wojtyła, condena el divorcio y el aborto y recuerda la responsabilidad de los padres», *El País*, 3 de noviembre de 1982.

²⁹ Bartolomé y Bartolomé 1983.

mujer», lo que generó frustración y acusaciones de autoritarismo antidemocrático a las organizadoras por parte de afiliadas del Opus Dei y la Sección Femenina, provocando que la organización rectificase y permitiese leer el manifiesto. Como recordaba Soledad Balaguer:

Durante el primer día no se dejó leer una comunicación en la que la ponente exponía ser partidaria del papel tradicional de la mujer en el hogar, lo cierto es que al día siguiente la asamblea hacía autocrítica de su postura antidemocrática, pudiendo todas, a partir de entonces, participar en los debates: aplausos o abucheos manifestaban, al final, la opinión de las asambleístas, pero, por lo menos, cada uno podía manifestar su opinión. Desde la Sección Femenina y las mujeres del Opus Dei, hasta el colectivo feminista y los grupos de lesbianas, todos pudieron ocupar la tribuna del Paraninfo.³⁰

Por su parte, la UMOFC y la Acción Católica, que estimularon el movimiento de promoción de la mujer durante los años del tardofranquismo, abandonaron las Jornadas debido a su inconformidad con las posturas que se defendían en la Asamblea. En primer lugar, ante los abucheos a una asistente que leyó dicho comunicado en defensa del papel tradicional de la mujer en la sociedad y ante el vuelo de una bandera republicana que decidieron enarbolar algunas de las asistentes. En segundo lugar, al defenderse «las relaciones libres entre personas libres», la cuestión de la liberación de la mujer y la denuncia del papel sexual asignado a la mujer y orientado a la procreación, defendiendo el control de la natalidad y la legalización de los anticonceptivos (Sevilla Merino *et al.* 2006, 20).

Durante los años setenta se vivieron dos debates fundamentales en el movimiento feminista. El debate en torno a la «única» o «doble militancia» y el debate sobre los llamados «feminismo de la igualdad» y «feminismo de la diferencia» (Nájera 2003). Algunas cristianas de base, que habían participado simultáneamente en el movimiento vecinal y sindical, se posicionaron políticamente en torno al llamado feminismo de la doble militancia, que iba acorde a su propia experiencia. Frente a la militancia única, defendida por los colectivos feministas de Madrid y Barcelona, las dobles militantes pretendían englobar tanto los problemas específicos que sufrían como mujeres como la crítica al capitalismo como sistema de opresión fundamental de la clase trabajadora. La otra postura, que pedía centrarse en los problemas de las mujeres al entender que estas eran en sí mismas una clase social, generó una gran controversia entre las mujeres más comprometidas. Una polémica y un debate que se dilató en el tiempo. Ejemplo de ello son los recuerdos de Carmen Murlanch, cristiana de base y militante de USO en Zaragoza, que recordaba a modo de anécdota cómo en la Coordinadora de Mujeres de Zaragoza, que se creó a comienzos de los años ochenta en la ciudad del Ebro, se vivió un debate «encarnizao» a propósito de cómo denominar el 8 de marzo.

Te puedes creer que fue un debate encarnizao, pero encarnizao, ¿eh? En la Coordinadora de organizaciones de mujeres de Zaragoza se propuso decir 'Ocho de marzo: Día internacional de la mujer'. Allí las mujeres de los

sindicatos nos cerramos en banda y hablo en primera persona porque estaba yo yendo entonces. (...) Entonces, qué ocurre, ¿me estás diciendo tú que a Isabel Preysler y a mí nos une lo mismo porque las dos somos mujeres? Pues no. ¿O la empleada de hogar a su empleadora? Pues no.³¹

Esta reflexión se percibe también entre las feministas de la JOC. En 1975, varias periodistas como Evelyn Mesquidas o Carmen Sarmiento viajaron a París para entrevistar a María Arrondo. Querían que su experiencia formase parte de la ponencia sobre la situación de la mujer migrante que presentarían en las Jornadas Feministas de Madrid de 1975. Hablaron del libro *Moi, la bonne* y de la situación de las empleadas de hogar españolas en Francia. El análisis que habían realizado desde la JOC les llevaba a analizar su realidad desde una triple opresión (como mujer, como trabajadora y como migrante). Y, desde este punto de vista, al analizar a la mujer como una clase social (que sufre unas condiciones específicas de explotación y que debe defender unos mismos intereses) resultaba inconcebible, por ejemplo, que una vez adquirida esa conciencia de clase, una mujer pudiese explotar a otra. Así pues, desde este punto de vista, a través de la toma de conciencia de la opresión de las mujeres, la propia existencia del servicio doméstico quedaba cuestionada. Como recordaba María:

Teníamos claro que las mujeres no podían dejarse explotar por otras mujeres y por esta razón de la lucha de clases y de la igualdad entre clases, nos llevó a pensar que las empleadas de hogar tenían que desaparecer como colectivo y ser sustituido por servicios colectivos públicos.³²

Dentro de esa solidaridad de clase, además del trabajo interno con las trabajadoras de hogar emigradas y los intentos de articular una organización de las trabajadoras de hogar a nivel europeo, encontramos en las mujeres de la JOC una *sororidad* que podríamos denominar transnacional. María Arrondo recuerda cómo este compromiso feminista se extendió más allá de las fronteras, tejiendo redes de apoyo mutuo con las mujeres de otros países, especialmente con las mujeres españolas. Uno de los ejemplos más significativos al respecto, y a la vez uno de los casos más desconocidos en la historiografía española, es la red de abortos para mujeres que se organizó en Francia a raíz de su legalización.

La Ley Veil se aprobó en 1975 en el país galo permitiendo interrumpir el embarazo hasta la décima semana bajo el amparo del sistema de seguridad social francés. Si bien se ha resaltado en numerosas ocasiones cómo las mujeres españolas de mayor status económico iban a abortar a Londres o Ámsterdam, menos conocida es esta vía subterránea para las mujeres de clase trabajadora, gracias a la cual mujeres sin recursos económicos lograban salir de la clandestinidad y abortar en Francia con garantías sanitarias. Grupos de mujeres españolas migrantes, entre los que se encontraban mujeres ligadas a la JOC, organizaron esta red de apoyo a mujeres españolas que necesitaban abortar. El proceso era el siguiente: aquellas mujeres migrantes que residían legalmente en Francia cedían su identidad a las mujeres españolas,

³⁰ Soledad Balaguer, «Una experiencia apasionante», *El País*, 6 de junio de 1976.

³¹ Entrevista a Carmen Murlanch.

³² Entrevista a María Arrondo.

así estas podían acceder a los recursos del sistema de salud francés y abortar en condiciones dignas para su salud. Todo esto se realizaba al amparo de algunos centros hospitalarios y algunos profesionales de la sanidad que colaboraban con esta red de apoyo.

Desde nuestro colectivo ayudamos a mujeres españolas a abortar ¿Cómo? La ley del aborto [en Francia] se aprobó en 1975 y había colectivos con un compromiso con las mujeres españolas que no podían abortar y se ofrecían centros para el aborto comprometidos con esta causa. Se aceptaban mujeres españolas siempre y cuando cambiaran su identidad. Facilitábamos el aborto de personas con necesidad. Esto lo hicimos en la JOC. Yo lo hice. Yo tengo en el registro de esas clínicas como que he abortado. Los profesionales que te hacían el aborto lo sabían. Y tú quedas registrada como que has abortado ahí. Esto lo hicimos varias personas de la JOC.³³

En la segunda mitad de los años setenta, el feminismo católico siguió tratando de labrarse un camino propio. Si el movimiento feminista español vivió en las Jornadas de Granada de 1979 un arduo debate alrededor de la llamada «igualdad» versus «diferencia», parte del movimiento cristiano se posicionó al respecto, en su mayoría cuestionando los preceptos de una igualdad homogeneizadora. Mientras que las mujeres católicas partidarias de la igualdad reclamaban la necesidad de apoyarse en el nuevo Estado democrático para la despenalización de delitos y la adquisición de nuevos derechos para las mujeres, las críticas hacia la igualdad denunciaban el temor a que esta, en sus últimas consecuencias, borrara las diferencias sexuales entre hombres y mujeres, así como que se anulase el derecho a la vida.

Este debate se evidencia en revistas católicas como *Misión Abierta* o *Iglesia viva* donde se difunden reflexiones al respecto de los peligros de la igualdad radical y sus consecuencias para el rol femenino defendido por el catolicismo. Los objetivos de ese feminismo tildado de radical, defendidos en lemas y publicaciones de época que defendían la libertad sexual, el placer femenino o el derecho al aborto, entre otros asuntos, provocaban enormes fricciones en buena parte del catolicismo.

Mary Salas y Consuelo de la Gándara, piezas fundamentales de la UMOFC y participantes en las Jornadas de la Dona en Barcelona (mayo 1976), publicaban en 1979 el artículo «Los movimientos de liberación de la mujer». Denunciaban en él los «peligrosos» giros del movimiento feminista en torno al derecho al lesbianismo o a la defensa de la masturbación por considerar que ambos actos iban en contra de la unión carnal entre el hombre y la mujer, reduciendo al varón a algo innecesario. Según sus palabras, «una completa igualdad con el hombre (...) llevada a sus últimas consecuencias exigiría borrar las diferencias sexuales. Llamamos radicales a las feministas que se consideran 'autosuficientes', con exclusión del varón».³⁴

En esa búsqueda de un camino propio, durante los años ochenta se produjo la eclosión de las organizaciones del feminismo cristiano, siendo el año 1986 un punto de

inflexión.³⁵ En ese año se crearon organizaciones como Mujeres y Teología, *Dones en l'Església* o el Foro de Estudios de la Mujer cuyo trabajo en torno a la teología feminista tuvo una gran repercusión a nivel del Estado (Salas 1993). Estas organizaciones propias fueron, además, fundamentales en la conexión del movimiento católico feminista español con el movimiento cristiano internacional que se desarrolló con fuerza en la segunda mitad de los años ochenta.

5. CONCLUSIONES

Las ideas del feminismo estuvieron presentes mucho antes de la aparición del movimiento feminista de la transición. No solo se transmitieron a través del movimiento contracultural y/o universitario sino también a través de mujeres de las clases populares en donde el cristianismo de base tuvo un papel fundamental como correa de transmisión y motor de una conciencia igualitaria.

En este sentido, hemos encontrado diversas vías de acceso a la conciencia feminista. En primer lugar, a partir de un análisis crítico del origen de la desigualdad basado en la propia experiencia de las mujeres. El método de revisión de vida que propugnaba la JOC sirvió a muchas militantes para identificar una opresión en clave de género. En segundo lugar, gracias a los modelos alternativos de feminidad que vieron en barrios de diferentes ciudades españolas en los años cincuenta y sesenta. Gracias a algunas mujeres de AC y de las congregaciones religiosas que fueron de misioneras a las zonas más empobrecidas del Estado y que sirvieron de referentes para muchas mujeres. En tercer lugar, la implicación de las cristianas en los primeros movimientos sociales, como el movimiento vecinal, juvenil, sindical... y las contradicciones vividas entre la experiencia subjetiva del nuevo modelo de mujer (trabajadora, activa en lo público, comprometida socialmente) y el modelo tradicional de familia y de feminidad del franquismo. Este antagonismo provocó tensiones y una reflexión personal sobre el papel de la nueva mujer en la sociedad. Finalmente, en cuarto lugar, la revisión de las sagradas escrituras en clave liberadora, la resignificación de los mandamientos y el empoderamiento de las mujeres como sujetos políticos y como sujetos eclesiales fue una vía fundamental para la toma de conciencia en clave feminista.

Durante la década de los años setenta, el feminismo se trabajó internamente en los grupos cristianos de base. Por un lado, se realizó una labor de búsqueda y visibilización de las figuras femeninas olvidadas en la historia del cristianismo, se cuestionó el androcentrismo de los Evangelios y los estereotipos femeninos que en ellos predominaban, tanto el modelo abnegado de María como el modelo representado por el cuerpo sexuado de mujer de Eva o María Magdalena. También se intentó trabajar el feminismo internamente, tanto en el análisis de la explotación que sufrían las mujeres en la sociedad, prestando especial atención a la situación de las madres solteras y las empleadas de hogar, como en el análisis de las relaciones afectivas, el papel de la socialización y la construcción identitaria de los varones. Los principales debates internos sobre feminismo que tuvieron lugar en el seno de los grupos cristianos de base de

³³ Entrevista a María Arrondo.

³⁴ Salas, Mary y De la Gándara, Consuelo. 1979. «Los movimientos de liberación de la mujer», *Iglesia viva*, 84, 507.

³⁵ Entrevista a Marifé Ramos.

la transición fueron en torno al sacerdocio de las mujeres, al celibato y al derecho al aborto.

A partir del año 1975 comenzó a articularse el movimiento feminista español de la transición. Las cristianas de base participaron tanto en las asociaciones locales que se crearon en diferentes puntos del Estado como en las Jornadas Feministas de Madrid y Barcelona de 1975 y 1976, respectivamente. En dichas jornadas se evidenciaron las diferencias entre las demandas de los grupos cristianos y las representadas por otras corrientes feministas, de las cuales las más dispares resultaron las demandas del llamado feminismo radical.

Desde finales de los años setenta, el movimiento de mujeres cristianas se posicionó al respecto de los debates del movimiento feminista a la par que intentó labrarse un camino propio. Una buena parte del catolicismo cuestionó los preceptos de una igualdad homogeneizadora y se posicionó con el discurso del llamado feminismo de la diferencia. Frente a lo que consideraban los peligros de una falsa igualdad que borraba las diferencias sexuales y discriminaba al varón (la defensa de la masturbación o el lesbianismo eran las pruebas más evidentes de ello), se posicionaron a favor de un feminismo que defendiese la emancipación de la mujer a la par que mantuviese las diferencias sexuales binarias.

Finalmente, en la década de los ochenta se produjo un punto de inflexión del movimiento feminista católico en España. En 1986 se crearon asociaciones fundamentales como Mujeres y Teología, *Dones en l'Església* o el Foro de Estudios de la Mujer que permitieron internacionalizar el feminismo católico español y ligarlo al feminismo internacional de mujeres cristianas. Un contexto de cambio que tendría como consecuencia el apogeo de este movimiento durante los años noventa.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

La autora de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

FUENTES DE FINANCIACIÓN

Trabajo financiado por el Subprograma Juan de la Cierva-Formación. Ayuda FJC2020-043741-I financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033 y por la Unión Europea NextGeneration EU/PRTR.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Sandra Blasco Lisa: conceptualización, curación de datos, análisis formal, obtención de fondos, investigación, metodología, administración de proyecto, recursos, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

BIBLIOGRAFÍA

Adán, Carlos. 2019. «“Machos, progres y galanes”. Hombres y movimiento feminista durante los años setenta y ochenta». *Filanderas: Revista Interdisciplinar de Estudios Feministas*, 4: 41-53. https://doi.org/10.26754/ojs_filanderas/fil.201944071

Ahmed, Sara. 2015. *La política cultural de las emociones*. México DF: UNAM.

Aleixandre, Dolores, María Pilar Aquino, Esperanza Bautista, Pilar Fernández Victorio, Mercedes Navarro, Margarita Pintos, María Leticia Sánchez, Ingeborg Wolfe Stock y Herwig Wolfe. 1991. *La mujer en la Iglesia*. Madrid: Editorial Popular.

Aleixandre, Dolores y Magdalena Fontanals. 1992. *Cuando las mujeres se sienten creyentes y feministas*. Barcelona: Cristianisme i Justícia.

Arbaiza, Mercedes. 2019. «'Dones en transició': el feminismo como acontecimiento emocional». En *Mujeres, Dones, Mulleres, Emakumeak: Estudios sobre la historia de las mujeres y del género*, coordinado por Teresa María Ortega López, Ana M. Aguado y Elena Hernández Sandoica, 267-286. Madrid: Cátedra.

Arrondo, María. 1975. *Yo, la chacha*. Madrid: Serie Denuncia.

Badenes, Patricia. 2018. «Transformar la sociedad, cambiar la vida. Mujeres españolas ante el mayo francés». *Dossiers Feministes* 24: 53-74. <https://doi.org/10.6035/dossiers.2018.24.5>

Bartolomé, Celia y Bartolomé, José Juan. 1983. *Después de... Primera parte: No se os puede dejar solos*. Producciones Cinematográficas Ales S.A.

Bertaux, Daniel. 1993. «La perspectiva biográfica: validez metodológica y potencialidades», En *La historia oral: métodos y experiencias*, editado por José Marinas y Cristina Santamarinas, Cristina, 19-34. Madrid, Debate.

Berzal de la Rosa, Enrique. 2013. «Movimientos seculares en el tardofranquismo y la transición». *Gerónimo de Uztariz* 28-29: 49-94.

Blasco, Inmaculada y Mónica Moreno. 2021. «Españolas en el catolicismo internacional: la UMOFC, de la "personalidad de la mujer" a la demanda de "derechos inalienables"», En *Más allá de los nacional-catolicismos: redes transnacionales de los catolicismos hispánicos*, coordinado por José Ramón Rodríguez, Natalia Núñez y Alfonso Botti, 391-420. Madrid: Sílex.

Blasco, Sandra. 2020. «La construcción de las subjetividades feministas en el tardofranquismo y la transición. El movimiento feminista en Aragón (1966-1986)». Tesis doctoral. Universidad de Zaragoza.

De Dios, Eider. 2018. «Trabajadoras, ¿católicas?, ¿feministas? Las mujeres de la JOC en el tardofranquismo y la Transición». En *Mujeres, hombres y catolicismo en la España contemporánea: Nuevas visiones desde la historia*, coordinado por Inmaculada Blasco, 235-255. Valencia: Tirant lo Blanch.

De Dios, Eider y Raúl Mínguez. 2020. «Del obrerismo naif al Cristo revolucionario: Género y clase en el discurso de la JOC (1955-1975)». *Historia, trabajo y sociedad* 11: 121-140.

De Dios, Eider y Raúl Mínguez. 2021. «Catholic Housewives in Transition: The Centres for the Promotion of Women between the Franco Dictatorship and Democracy in Spain (1960-1980)». *Journal of Religious History* 45, 4: 623-643. <https://doi.org/10.1111/1467-9809.12807>

De la Cueva, Julio y Joseba Louzao. 2023. *Un 68 católico. Catolicismo e izquierda en los largos años sesenta*, Madrid: Marcial Pons.

Di Febo, Giuliana. 1979. *Resistencia y movimiento de mujeres en España, 1936-1976*. Barcelona: Icaria.

Esteban, María José. 2024. *Entre la fábrica y la sacristía. Catolicismo de base en la diócesis de Zaragoza durante la dictadura franquista (1946-1979)*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

Forcades, Teresa. 2011. *La teología feminista en la historia*. Barcelona: Fragmenta.

García Estébanez, Emilio. 1992. *¿Es cristiano ser mujer?* Madrid: Siglo XXI.

García Fernández, Mónica. 2022. *Dos en una sola carne. Matrimonio, amor y sexualidad en la España franquista (1939-1975)*. Granada: Comares.

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>

Gil Olleta, Jesús y Txema Olleta. 2013. *Materiales de apoyo para un guion de formación comunitaria teológica para los nuevos tiempos*. Zaragoza: Comunidad Cristiana Popular de Balsas.

Kaplan, Gisela. 1992. «Revolutions and radicalism in southern Europe: Spain» En *Contemporary Western European Feminism*, 179-185. Nueva York: New York University Press.

- Llona, Miren, coord./ed. 2012. *Entreverse. Teoría y metodología práctica de las fuentes orales*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU).
- López, Julián y M.ª Begoña Isusi. 1969. *Las religiosas en España. Situación sociológica y renovación litúrgica*. Bilbao: Biblioteca Mensajero.
- López Clavel, Pau. 2018. «El rosa en la senyera El movimiento gay, lesbiano y trans valenciano en su perigeo (1976-1997)». Tesis doctoral. Universidad de Valencia.
- Marqués, Josep Vicent. 1981. *¿Qué hace el poder en tu cama?* Barcelona: Icaria.
- Martín Gutiérrez, Sara. 2017. «Obreras y católicas, de la formación a la movilización roles de género y compromiso temporal de la Hermandad Obrera de Acción Católica Femenina (HOACF) en España (1946-1970)». Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- Martín Gutiérrez, Sara. 2020. «¿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: 235-254. <https://doi.org/10.14198/pasado2020.20.10>
- Martínez Cano, Silvia, ed. 2014. *Mujeres desde el Vaticano II. Memoria y esperanza*. Villatuerta (Navarra): Editorial Verbo Divino.
- Martínez Cano, Silvia. 2018. «40 años de Teología Feminista en España» *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación* 34 (66): 449-474.
- Martos, Emilia. 2021. «De invisibles a 'estar de moda'. La percepción de la discapacidad en el tardofranquismo». *Historia actual* 56 (3): 47-60.
- Moreno, Amparo. 1977. *Mujeres en lucha. El movimiento feminista en España*. Barcelona: Anagrama.
- Moreno Seco, Mónica. 2003. «De la caridad al compromiso: las mujeres de Acción Católica (1958-1968)». *Historia contemporánea* 26: 239-265.
- Moreno Seco, Mónica. 2005. «Cristianas por el feminismo y la democracia. Catolicismo femenino y movilización en los años setenta». *Historia Social* 53: 137-153.
- Moreno Seco, Mónica. 2012. «Mujeres en la Acción Católica y el Opus Dei. Identidades de género y culturas políticas en el catolicismo de los años sesenta». *Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales* 28: 167-194.
- Moreno Seco, Mónica. 2016. «Jóvenes trabajadoras cristianas: compromiso social y aprendizaje ciudadano en la JOC». *Ayer* 102: 95-119.
- Muraro, Luisa. 2006. *El Dios de las mujeres*, trad. María Milagros Rivera Garretas. Madrid: Horas y Horas.
- Nájera, Elena, coord. 2003. *¿Feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia?* Alicante: Centre d'Estudis sobre la Dona.
- Nash, Mary. 2004. *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*. Madrid: Alianza.
- Negrete, Rocío y Cristina Somolinos. 2021. *Las mujeres que cosían y los hombres que fumaban». Voces de mujeres trabajadoras en la España de los siglos XX y XXI*. Málaga: Universidad de Málaga.
- Román, Gloria y Juan Antonio Santana. 2018. *Tiempo de dictadura: Experiencias cotidianas durante la guerra, el franquismo y la democracia*. Granada: Ediciones Universidad de Granada.
- Ruiz Franco, María del Rosario. 1995. «Nuevos horizontes para las mujeres de los años 60: la ley de 22 de julio de 1961». *Arenal* 2, 2: 247-268.
- Salas, Mary. 1993. *De la promoción de la mujer a la teología feminista. Cuarenta años de historia*. Santander: Sal Terrae.
- Sevilla Merino, Julia, Asunción Ventura Franch, M.ª del Mar Esquembre Valdés, Margarita Soler Sánchez y M.ª Fernanda Del Rincón García, coords. 2006. *Las mujeres parlamentarias en la legislatura constituyente*. Madrid: Cortes Generales, Ministerio de Presidencia.
- Souef, Claud. 1975. *Le long voyage d'Espérance*. France: Noir & Blanc.
- Tamayo, Juan José. 2013. *Nuevo Paradigma Teológico*. Madrid: Trotta.
- Zibechi, Raúl. 2018. *Los desbordes desde abajo 1968 en América Latina*. Bogotá: Ediciones desde abajo.