

DE LA OBEDIENCIA A LA PROTESTA. LAICAS CATÓLICAS ANTE EL VATICANO II

FROM OBEDIENCE TO PROTEST. CATHOLIC LAYWOMEN BEFORE THE SECOND VATICAN COUNCIL

Eider DE DIOS FERNÁNDEZ
Universidad del País Vasco (UPV/EHU)

Raúl MÍNGUEZ BLASCO
Universidad del País Vasco (UPV/EHU¹)

Recibido: 31/7/2016

Aceptado: 19/9/2016

Para citar este artículo / To cite this article:

De Dios Fernández, Eider y Mínguez Blasco, Raúl. «De la obediencia a la protesta. Laicas católicas ante el Vaticano II». En Nieves Montesinos Sánchez y Beatriz Souto Galván (coords.), *Laicidad y creencias. Feminismo/s*, 28 (diciembre 2016): 213-233, DOI: 10.14198/fem.2016.28.09

Para enlazar con este artículo / To link to this article:

<http://dx.doi.org/10.14198/fem.2016.28.09>

1. Ambos autores pertenecen al grupo de investigación *La experiencia de la sociedad moderna en España, 1870-1990*, de la Universidad del País Vasco UPV/EHU, financiado por GIU14/04 y el proyecto del MICINN HAR2012-37959-C02-01. Raúl Mínguez forma parte también del proyecto HAR2014-53802-P, financiado por el MINECO, y disfruta actualmente de un contrato de investigación de carácter postdoctoral concedido en el marco de la convocatoria de ayudas para la especialización de personal investigador doctor del Vicerrectorado de Investigación de la UPV/EHU de 2014.

Resumen

Tras el final de la Guerra Civil, la Iglesia católica, en estrecha colaboración con las autoridades franquistas, buscó instaurar una religión del miedo basada en el férreo control de la moral y las costumbres y en un culto de carácter externo y superficial. Los nuevos aires traídos por el Concilio Vaticano II impulsaron la transformación hacia una religiosidad más personal y reflexiva que tenía como centro a un Dios del amor. El objetivo de este artículo es analizar cómo un grupo de mujeres católicas residentes en Bizkaia experimentaron este cambio. Para ello se utilizará la metodología de la historia oral, especialmente útil para el estudio de la construcción de las identidades. Se comprobará así la posición que ocupa el Vaticano II en el relato de estas mujeres y en qué medida su renovada manera de vivir la fe les inspiró para pasar de la obediencia y la pasividad a la protesta y la crítica.

Palabras clave: Religiosidad, género, historia oral, franquismo, Concilio Vaticano II.

Abstract

After the end of the Spanish Civil War, the Catholic Church and the authorities of Franco's dictatorship collaborated in order to establish a religion of fear based on the strict control of moral and customs and an external and superficial worship. The renewed influence of the Second Vatican Council promoted a transformation towards a more personal and thoughtful religiosity built on a God of love. The aim of this article is to analyze how a group of Catholic women who have been living in Bizkaia experienced this change. The oral history, particularly useful in the study of identities construction, will be employed in this article. Therefore, it will be verified the position placed by the Second Vatican Council in the life stories of these women and how their updated faith encouraged them to change from obedience and passivity to protest and criticism.

Keywords: Religiosity, gender, oral history, Francoism, Second Vatican Council.

I. INTRODUCCIÓN

El Señor no gusta de las medias tintas, cariño, y Él me perdone pero yo creo que ese Juan XXIII, que gloria haya, ha metido a la Iglesia en un callejón sin salida, que no es que diga que fuese malo, Dios me libre, pero para mí que lo de Papa, le venía un poco grande, o, a lo mejor, le pilló demasiado viejo, que todo puede suceder. Yo no soy una mojigata ni una intransigente, Mario, ya me conoces, pero este buen señor ha hecho y ha dicho cosas que asustan a cualquiera, no me digas, porque si a estas alturas, también va a resultar que los protestantes son buenos, acabaremos por no saber dónde tenemos la mano derecha (Delibes 132-133)

A mediados de la década de los sesenta del siglo pasado, Miguel Delibes plasmó en su célebre obra, *Cinco horas con Mario*, varias cuestiones que el Concilio Vaticano II (1962-1965) había puesto sobre el tapete y la manera en que habían sido entendidas por una parte de la sociedad española. En las palabras de Carmen Sotillo, la protagonista de la novela, se puede observar cierto temor hacia el cambio de una religiosidad totalitaria que definía todos los aspectos de la sociedad sin permitir interpretaciones paralelas ni «medias tintas», a otra más reflexiva y autorreflexiva, donde los/as fieles podían actuar de acuerdo a su propia conciencia. Sin embargo, esta importante transformación de la religiosidad católica motivada por el Concilio Vaticano II no fue percibida ni vivida de la misma manera. En este artículo hemos querido reflejar cómo algunas mujeres tuvieron una experiencia totalmente contraria a la de Carmen Sotillo: si para ellas la religiosidad de posguerra fue encorsetante y aleccionadora, con el miedo como principal elemento disciplinador, el Vaticano II fue percibido como una ruptura necesaria que les permitió pasar de creer de un Dios vengativo a un Dios del amor que las invitaba a luchar, de diferentes maneras, por la mejora de su situación.

Gracias especialmente a los trabajos de Mónica Moreno, a los que nos referiremos a continuación, conocemos bastante bien los cambios del modelo de feminidad del catolicismo tardofranquista y las acciones reivindicativas promovidas por numerosas mujeres católicas de esa época. Este artículo pretende

adentrarse en dichas cuestiones pero desde el enfoque diferenciado que aporta la historia oral. La fuente oral no solo nos ayuda a aproximarnos al conocimiento de lo que *realmente* ocurrió, especialmente cuando escasean otro tipo de fuentes, sino que, ante todo, nos permite conocer cómo los sujetos se conciben a sí mismos y en relación al medio que les rodea a partir de las categorías discursivas que tienen a su alcance y a través de las cuales interpretan su entorno (Llona 2009, 355-390). La historia oral es la fuente que penetra en las capas de la memoria ya que, cuando una persona narra su memoria, está mostrando el sentido de sí misma a lo largo del tiempo (Thompson 171). Esto permite a los/las historiadores/as estudiar el cambio de las mentalidades, las visiones del mundo y las emociones que han quedado fijadas en el cuerpo como un todo y que nos hablan de las identidades culturales de los sujetos. Como afirma Joan Scott, las identidades «no existen previamente a su invocación por parte de las personas, sino que se constituyen como tales en el proceso mismo de su invocación» (111). Gracias a la historia oral podemos saber cómo se produjo esta construcción y, para el caso concreto que nos ocupa, cómo las mujeres analizadas experimentaron o protagonizaron el cambio de religiosidad que se vivió en España entre las décadas de los cincuenta y sesenta. Dentro de la epistemología de la historia oral, nos hemos decantado por el método de *la historia de vida* para acceder a las elecciones que hacen las personas para resolver los asuntos cruciales de su vida. Son un escenario privilegiado para observar qué ha sentido y cómo ha gestionado su vida un sujeto dentro de los límites que marca la sociedad en un momento dado de tal manera que, a través de la historia oral, el/la historiador/a puede ajustar muy bien lo que sucede y lo que es posible (Llona 2013, 9).

Para este estudio, hemos contado con el testimonio de veintitrés mujeres que durante el franquismo y la transición política a la democracia se caracterizaron por tener una relación muy estrecha con el catolicismo aunque experimentada de distintas maneras: unas fueron (y algunas siguen siendo) religiosas, otras participaron activamente en movimientos de apostolado (JOC, Vanguardias Obreras...) y en movimientos vecinales mientras que otras, insatisfechas con sus difusas creencias religiosas, se aproximaron a la teología de la liberación o decidieron directamente estudiar Teología en la universidad. No obstante, por motivos de espacio, hemos seleccionado de esta muestra a cuatro mujeres, nacidas entre 1943 y 1952, todas ellas residentes en Bizkaia y de distintas clases sociales. Aunque con diferentes vivencias, todas ellas se caracterizan por marcar claramente en su testimonio el Concilio Vaticano II como punto de inflexión en su construcción identitaria: de una religiosidad

del miedo a una religiosidad del amor, de una posición pasiva e incluso condescendiente ante la dictadura a una actitud de crítica y oposición.

2. «ANTES ÉRAMOS MENORES DE EDAD»

Como resulta bien conocido, el nacionalcatolicismo fue la principal base ideológica que sustentó al régimen franquista durante sus casi cuarenta años de vigencia. El apoyo material, humano y simbólico de gran parte de la Iglesia católica al general Franco durante la Guerra Civil, reflejado en el mito de la Cruzada (López Villaverde 21-50), se tradujo en el restablecimiento de estrechas relaciones entre Iglesia y Estado. A pesar de que el caso vasco no coincida con la idea franquista de una Iglesia apoyando sin fisuras al régimen, el nacionalcatolicismo de posguerra se caracterizó también en el País Vasco por el fenómeno de la inflación religiosa, un catolicismo de carácter externo y faraónico donde los actos públicos, monumentos, desagrazos o procesiones que exaltaban el nacionalismo español contrastaban con la práctica ausencia de procesos de interiorización religiosa. El nuevo régimen se volcó en brindar apoyos económicos a la Iglesia obteniendo la justificación ideológica que la dictadura necesitaba (De Pablo 310).

Aparte de un discurso legitimador, la dictadura buscó en la Iglesia un eficaz sistema de control social, y ese control, que invadía todos los actos de la vida humana, se ejerció desde el miedo. *El miedo* fue una de las señas de identidad más fuertes de la religiosidad de posguerra. En esa comunión que se estableció entre la Iglesia española y la dictadura franquista, a través de la cual ambas se reforzaban mutuamente, educar a la sociedad en el miedo se convirtió en la mejor manera de mantenerla ordenada y evitar así que se repitieran los «desajustes» provocados por la II República. El miedo se impuso a través de la represión directa de la población pero también a través del discurso religioso. Este discurso, aunque estaba dirigido a toda la sociedad, se concentró especialmente en las mujeres (Moreno 2002, 245-253, Morcillo 71-80). El franquismo adoptó la concepción de origen decimonónico de que las mujeres eran, por naturaleza, más religiosas que los hombres (Mínguez 2016a) y lo combinó con elementos neobarrocos como el culto a la Virgen del Pilar o a Santa Teresa de Jesús. Se consideró que las mujeres eran las mejores artífices de la recatolización de la sociedad y, por tanto, de su reordenación. Si la familia era el pilar de la sociedad, la base de la familia tenía que ser la madre católica la cual, a pesar de los cambios en los modelos de feminidad acontecidos desde la década de los veinte, debía convertirse en una suerte de *ángel del hogar* (De Dios 2014, 23-46).

Gran parte de las mujeres entrevistadas para este trabajo se socializaron durante su infancia y adolescencia en este ambiente, que definen ellas mismas de extremadamente agobiante y limitador. Elisa Robledo recuerda esta época con cierta frustración e indignación²:

¿Sabes qué pasa? –explica Elisa– Que entonces estábamos tan influenciadas, sobre todo, por la Iglesia. Y, y por eso que entonces, bueno, primero ya, muchas veces digo ahora «Es que nos han tratao (sic) siempre como de menores de edad», por ejemplo en la Iglesia, ¿no? Entonces, no te atrevías a rebatir lo que te decía el cura... Hoy rebates hasta lo que dice el papa, pero antes, lo que dice el cura, y punto en boca y hay que hacer lo que el cura te dice. No, no éramos capaces de pensar ni discurrir, por ejemplo, pues, pues en cantidad de cosas que dicen hoy, ¡pero de qué, hombre! [...]»³.

En toda evocación de un recuerdo, el pasado suele confundirse con el presente y así se puede observar en el testimonio de Robledo. Insiste en que el sacerdote, sin duda una de las autoridades más influyentes del franquismo a escala local, trataba a ella y a las mujeres de su generación como «menores de edad» y contrasta esa situación con la actual, donde la Iglesia institucional ha perdido gran parte de su poder aleccionador y sus argumentos pueden ser abiertamente rebatidos. Más adelante, Elisa ejemplifica el control moral que ejercía la Iglesia durante el primer franquismo con una anécdota personal relacionada con el sexo y la insistencia católica por vincular el sexo exclusivamente a la reproducción (Alfonsi 365-385, Blasco 165-180):

Y entonces no éramos capaces, éramos como menores de edad, no éramos capaces de, pues eso, repensar por nosotros mismos, de ser adultos y decir «bueno ¿esto es pecado?». Por ejemplo con el sexo, lo que nos decían, que digo yo «bueno». [...] Mira, cuando yo me casé, fijate, me dijo mi director espiritual: «Podrás tener relaciones sexuales pero, solo por el ánimo de

-
2. Elisa Robledo, Condado de Treviño (Burgos), 03-11-1944. Elisa Robledo nació en una aldea rural dentro de una familia de jornaleros/as. Como su aspiración desde pequeña había sido ser monja, al acabar la escuela primaria se fue a un convento a Haro. A los 18 años se dio cuenta de que le gustaba demasiado la idea de tener familia propia y decidió abandonar el noviciado. Volvió a su pueblo pero con la esperanza de poder trasladarse a un lugar que cumpliera mejor con sus expectativas de juventud. Es entonces cuando decidió viajar a Bilbao para trabajar en el servicio doméstico de interna. Más adelante, una asociación religiosa, el Centro Javier, le propuso vivir de alquiler en un piso con empleadas domésticas. En estos años militó en la Vanguardia Obrera, donde conoció al que más adelante se convirtió en su marido. Una vez casada, Elisa continuó trabajando de empleada de hogar hasta su jubilación. Este trabajo lo combinó con otras actividades: el asociacionismo de barrio, ser catequista y, más adelante, con integrarse en los Centros de Promoción de la Mujer. Entrevista realizada por Eider de Dios, en Bilbao a 27-04-2010.
3. Fragmento de la entrevista realizada por Eider de Dios Fernández a Elisa Robledo, en Bilbao a 27 de abril de 2010.

procrear». Imagínate tú que encrucijada se te plantea. Yo quedé embarazada a los dos meses de casada, y cuando tienes el primer niño, ya no quieres tener otro inmediatamente, porque no debes.

Desde luego, la oposición eclesiástica a ciertas actividades por el mero hecho de generar placer o satisfacción es uno de los aspectos más criticados por nuestras entrevistadas, incluso aunque no remitieran explícitamente al sexo. Así se refiere a ello Arantza Olearain⁴:

Yo tengo un bagaje de todo el recorrido que he hecho de niña –señala Arantza–. En un Dios que era leguleyo al que diríamos que hacías las cosas para que él estuviera contento, cumplías los mandamientos, te ibas a confesar, intentabas ser buena... Mira, una cosa que yo no he entendido nunca es que tenía que confesar por qué iba al ballet. A mí el ballet me volvía loca, me encantaba. Y porque llevaba el tutú ese del ballet que diríamos no estaba permitido. Y yo decía: «¿Cómo me puedo confesar de algo...?» Era lo único que he sido crítica, de algo que a mí me hace tan feliz. La poca música que sé y que conozco es de lo que he bailado del ballet⁵.

Arantza recuerda con amargura la insatisfacción que le generaba de niña confesar ante el cura que hacía ballet cuando era una actividad que le encantaba. Además, se muestra crítica con un Dios al que califica de «leguleyo» y hacia el que se debía realizar todo tipo de devociones para que no se enfadara, por muy aburridas que estas pudieran ser: «La novena de Carmen de mi madre, que había que ir y te tenías que quitar las playeras y ponerte los zapatos y calcetines e ir bien vestida y de buenas formas. A mí aquello me parecía un rollo, o sea, me parecía horrible pero bueno⁶». El colegio, la parroquia y, en ocasiones, también la familia se convirtieron así en los espacios transmisores de una religiosidad exteriorizada y ritualista, donde la reiteración de prácticas y devociones religiosas se convirtió en la pauta común. Un tipo de religiosidad que, como se ha

4. Arantza Olearain, Bilbao, 24-10-1943. Arantza Olearain nació en el seno de una familia de clase media-alta. Recibió una educación de carácter burgués en colegios de monjas y se socializó en una religiosidad tradicional. Se casó al poco de cumplir 20 años y ha tenido cuatro hijos. El cura que la casó junto con una amiga monja que acabó secularizándose fueron decisivos en la transmisión de los principios y el espíritu del Vaticano II. Ello le llevó primero a entrar en contacto con grupos de estudios bíblicos y, ya con 50 años, a realizar la carrera de Teología para dedicarse después a la enseñanza de la religión en un instituto. También fue decisiva su dedicación durante algunos años a vender aspiradoras a domicilio, trabajo que le aportó autonomía y autoestima personal. Actualmente está jubilada y trabaja en la redacción de una autobiografía titulada *Cincuenta años de una abuela teóloga*.

5. Fragmento de la entrevista realizada por Raúl Mínguez Blasco a Arantza Ayestarán, en Getxo a 24 de febrero de 2016.

6. Fragmento de la entrevista realizada por Raúl Mínguez Blasco a Arantza Ayestarán, en Getxo a 24 de febrero de 2016.

podido comprobar, no satisfacía a nuestras entrevistadas, era concebida como vacía y yerma y, por ello, buscaron otra manera de entender la fe.

3. UN PUNTO DE INFLEXIÓN: EL CONCILIO VATICANO II

Pero nos han metido esto hasta la saciedad –Arantza enseña un crucifijo negro–: «Perdona a tu pueblo señor». [...] Que era horrible en Semana Santa, que no podías ni ir al cine ni podías cantar. Mi padre solo nos dejaba cantar canciones de estas: «No estés eternamente enojado». ¡Cómo va a estarlo un Dios misericordioso que nos ha creado por amor, porque le ha dado la gana, para que seamos felices! De hecho, mira, «tienes el mundo ahí, disfrútalo, hazlo bonito y haz que lo disfrute todo el mundo. Jo, no lo ensucies, que es para que lo disfrutes, disfruta de los animales, de la vegetación, del mar, de la lluvia, de todo. ¡Vive, gózalo!» Alguien que te ha dado todo eso, ¿cómo va a estar enojado y le vas a cantar que esté enojado? Por favor. Entonces, fui a México y en México fijate qué cruz más distinta (enseña una crucifijo pintado de vivos colores), qué colores, la resurrección⁷.

Estas palabras de Arantza Olearain junto con los dos crucifijos que utilizó durante la entrevista para ilustrar su explicación son claramente representativas de los dos tipos de religiosidad que las mujeres analizadas para este trabajo han vivido y practicado a lo largo de sus vidas. En la mayoría de sus testimonios, el punto de inflexión que marca esta transformación tan profunda está representado por el Concilio Vaticano II aunque, como enseguida veremos, la manera de acceder a las ideas y al espíritu de los documentos conciliares fue más bien indirecta. En realidad, ya desde los años cincuenta se estaban produciendo grandes cambios en cuanto al sentir religioso que eran paralelos a las transformaciones sociales. Fue un factor decisivo en esos cambios la llegada a la edad adulta de una nueva generación capaz de identificarse con las nuevas propuestas religiosas derivadas del Vaticano II porque habían recibido una educación más sólida, no habían participado en la guerra y tenían un menor sentimiento de culpa que sus progenitores. De esa manera, acabó surgiendo un nuevo concepto de religión al que le correspondían unos principios básicos diferenciados de la religiosidad anterior, como una piedad interiorizada y vitalista en detrimento de la obsesión por la muerte, el pecado y la culpa; la crítica al sistema económico y político de la dictadura (que como se comprobará fue en aumento) y la pluralidad en la forma de entender la religión, de una manera más profunda y personal (Moreno 2002, 253-258).

7. Fragmento de la entrevista realizada por Raúl Mínguez Blasco a Arantza Olearain, en Getxo a 24 de febrero de 2016.

En 1967, el Seminario de Estudios Sociológicos de la Mujer (SESM), organización de la que formaban parte destacadas católicas como María Campo Alange, Lili Álvarez o Mary Salas, publicó un estudio sociológico titulado *Habla la mujer*. A pesar de sus evidentes limitaciones –la muestra estaba compuesta por 399 mujeres, todas ellas residentes en Madrid–, esta fuente constituye un buen termómetro de la situación y las aspiraciones de las mujeres españolas a mediados de los sesenta. Lo que en mayor medida nos interesa de la encuesta es la tercera parte, dedicada a recoger el nivel religioso de las encuestadas (SESM 89-107). Del análisis de las respuestas se pueden distinguir dos tendencias, en cierto sentido contrapuestas pero que muestran el grado de indefinición religiosa que existía entre muchas mujeres por la presencia de una religiosidad tradicional que empezaba a mostrar síntomas de agotamiento y una religiosidad conciliar que comenzaba, no sin dificultades, a extenderse entre la sociedad española. Por un lado, si bien el 99% de las encuestadas se declaraban creyentes y más de un 53% aseguraban que lo eran por convicción, a la pregunta sobre qué o quién había influido más en su vida religiosa, el 53% decidió no responder, un silencio muy sintomático que empuja a pensar en una religiosidad no fuertemente experimentada que invalida en parte la mayoritaria contestación de religiosidad por convicción. Por otro lado, casi el 65% de las encuestadas opinaban que se podía tener una conducta recta sin practicar la religión mientras que el 60% afirmaba que se podía ser buen católico estando en desacuerdo con muchas posiciones de quienes representaban a la Iglesia; respuestas que parecen apuntar a una interpretación de la religión más abierta y con cierta crítica a la jerarquía eclesiástica.

En cuanto a las mujeres que hemos entrevistado, a pesar de que algunas de ellas eran muy jóvenes en el momento de celebrarse el Concilio, hay que destacar que tienen bastantes recuerdos visuales de las asambleas conciliares, del papa Juan XXIII y de algunos de los efectos más tangibles del Concilio como el cambio de la liturgia (misa en lengua vernácula y de cara a los fieles). Sin embargo, pocas de ellas reconocen haber leído directamente los documentos conciliares; en su mayoría, la vía de acceso a las ideas y espíritu del Concilio fue por intermediación de otras personas: el sacerdote de la parroquia, alguna profesora del colegio de monjas donde asistían, el movimiento de apostolado al que pertenecieron en su juventud, etc. Por ejemplo, Arantza Olearain señala que fueron decisivas en su proceso de transformación religiosa las reuniones informales que mantuvo con dos personas: el sacerdote que le había casado y una amiga que había sido monja pero que decidió secularizarse y abandonar, por tanto, la vida monástica. Comenta que ambos eran «muy avanzados» y, a raíz de esos encuentros, Arantza comenzó a asistir a un grupo de Biblia que le

permitted to begin to question his religious faith and to delve deeper into it in another way. On his part, Puri Sánchez recognizes that he reached social Christianity through the *cura obrero* of his parish⁸:

Cuando llegué a Sestao, en Sestao había un movimiento obrero increíble y la antigua iglesia vieja del patronato era donde se recogían los sindicalistas, que entonces no estaban legalizados (*sic*). Porque hubo un cura que se hizo revolucionario. Mira, él contaba que había siempre un cura de guardia por los accidentes que había en los Altos Hornos, pues la primera vez que hizo guardia, lo llamaron y bajó. Y resulta que un chico joven se abrió la cabeza con una placa. Y entonces él dijo que tenía que luchar por los obreros y por la justicia⁹.

This testimony of Puri Sánchez can be related to the affirmation of Severiano Rojo that the Franco regime could have contributed to the rapprochement of the Church and the population, allowing the priests to occupy the parishes and to know the true nature of the regime by homogenizing the living conditions of laymen and the clergy (226). In this way, from the fifties a clerical contestation began against the dictatorship, which was expanded in the sixties, when some sectors alien to the ecclesiastical hierarchy questioned openly the legitimacy of the regime and began to take part in activities contrary to it (especially in the País Vasco and Cataluña). From that moment on, the Church was no longer a compact block that supported the regime, but rather a factor of delegitimation of it (Barroso 37-39), giving place to the phenomenon that we speak of with Puri, *los curas obreros*. Through manual work, these religious wanted to form part of the reality that they proposed to evangelize and to give a testimony of life and poverty at the time that they imbued themselves with the most advanced European theological currents and they asked about the «truth» that could contain the Marxist critique of religion as a form of alienation (Berzal de la Rosa 118). It seems that in the case of the protagonist of this fragment: it was the situation of the workers of the heavy industry that led the priest of Sestao to reveal himself.

8. Purificación Sánchez, aldea de Salamanca, 09-01-1950. Tras quedarse huérfana a los diez años, Puri fue trasladada por sus hermanas a Bilbao. Con trece años comenzó a trabajar como recadista en una pastelería hasta que con diecisiete años entró de chica para todo en una casa de la alta burguesía vizcaína. A los veintitrés años se casó y dejó el mercado laboral pero a partir de ese momento comenzó de catequista en Sestao. Aunque hace unos años dejó la enseñanza de la catequesis, Puri continúa muy ligada a su parroquia ya que participa activamente en varios grupos de Biblia.

9. Fragmento de entrevista realizada por Eider de Dios Fernández a Puri Sánchez, en Sestao a 4 de marzo de 2010.

El testimonio de Puri Sánchez no solo nos indica cómo fue el despertar político de su párroco, también el de ella misma ya que a partir de él pudo acceder a una religiosidad que hasta entonces le era desconocida y que, como ella misma reconoce, le ha aportado grandes beneficios:

Tengo que agradecer muchísimo a la iglesia. Me han enseñado a pensar. En los cursillos a veces te dan una cosa que se llama «ver, juzgar y actuar». Entonces, ver una situación, juzgar la situación y cómo actuar en esa situación. Y eso me ha ayudado a mí muchísimo a crecer como persona. A través de esa gente de la Iglesia, yo me iba enriqueciendo. Bueno, la teología de la liberación digo yo pero sí, yo creo en esa gente que todavía hay, poca pero ahí, dentro de la Iglesia que trata de ayudar a los más pobres y trata de comprometerse con la gente que sufre. Que se implica en todo...¹⁰

«Ver, juzgar, actuar» era la base del método practicado en esta época por la Juventud Obrera Católica (JOC) y otros movimientos especializados de Acción Católica (Montero 99-170). A pesar de que nuestra entrevistada nunca perteneció a este apostolado laico, reconoce que a través de los grupos de la parroquia sí llegó a conocerlo. No debemos minusvalorar la importancia de este tipo de instrumentos de análisis social en el contexto de una dictadura y más en un régimen en donde las clases humildes, y especialmente las mujeres, habían tenido tan reducidas sus expectativas escolares. El método jocista enseñaba a mujeres como Puri a pensar por ellas mismas y, en consecuencia, a luchar por mejorar una situación concreta.

Pero, ¿qué aportó realmente el Vaticano II a estas mujeres? La verdad es que, como han mostrado algunos trabajos (Moreno 2008, 277-287; Mínguez 2016b), las referencias de los documentos conciliares a la situación de las mujeres en aquella época no solo fueron escasas sino también ambiguas. Si bien es cierto que en *Gaudium et Spes*, el documento conciliar que trató la relación de la Iglesia con el mundo, se vincularon las demandas de igualdad de las mujeres con las de otros colectivos tradicionalmente desfavorecidos como las poblaciones de los países en desarrollo, los campesinos o los obreros¹¹, tanto en este como en otros documentos aparecen varios pasajes que remiten a la supuesta especificidad de las mujeres como consecuencia de su especial vinculación con la maternidad y el hogar¹². Además, hubo silencios intencionados en temas

10. Fragmento de entrevista realizada por Eider de Dios Fernández a Puri Sánchez, en Sestao a 4 de marzo de 2010.

11. *Gaudium et Spes* (1965), 9. Todos los documentos conciliares aparecen recogidos y comentados en *Concilio Euménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Madrid: BAC, 1993. Sobre la historia interna del Concilio, véase la síntesis de Giuseppe Alberigo citada en la bibliografía.

12. Ver, por ejemplo, *Gaudium et Spes*, 60 y 67; *Gravissimum educationis* (1965), 8.

sensibles sobre los que posteriormente la jerarquía eclesiástica se pronunció de manera conservadora, como la posición de la mujer dentro de la institución eclesiástica o cuestiones relativas a la sexualidad.

En nuestra opinión, el motivo por el cual el Vaticano II impulsó, sin pretenderlo directamente, un cambio de actitud en muchas mujeres católicas hay que buscarlo en el cambio de concepción de la Iglesia planteado por la Constitución dogmática *Lumen gentium* y por otros documentos conciliares. Gracias al concepto de Pueblo de Dios, que apela al sacerdocio universal de los fieles por el mero hecho de estar bautizados, se rompió con una visión estrecha de la Iglesia, concebida especialmente desde el siglo XIX como una institución muy jerarquizada y con una fuerte división entre clérigos y laicos. Precisamente a través del concepto de Pueblo de Dios, el papel de los laicos fue revitalizado en el Concilio. Lo realmente interesante es que no se marcó explícitamente ninguna distinción de sexo e incluso se impulsó a las mujeres a que adoptasen un papel más activo: «Como en nuestros días las mujeres participan cada vez más en toda la vida de la sociedad, es importante que crezca igualmente su participación en los diferentes campos del apostolado de la Iglesia»¹³. Tanto en el capítulo IV de la *Lumen gentium* como en el decreto *Apostolicam actuositatem* fueron mencionadas las funciones a desarrollar por los laicos. Así, se hacía referencia a la parroquia, la familia, la juventud o el trabajo como campos de apostolado de los laicos¹⁴; se pedía a los pastores que se sirvieran de buena gana de los consejos de sus fieles e incluso se encargaba a estos últimos suplir de forma temporal a los pastores en determinados oficios sagrados en caso de necesidad¹⁵. Creemos, por tanto, que fue a partir de estos principios y de su posterior reinterpretación como muchas mujeres católicas lograron empoderarse y no solo modificar su manera de vivir la fe sino también adoptar una actitud crítica, tanto hacia fuera como hacia dentro de la Iglesia.

4. CATÓLICAS EN ACCIÓN: DE LA OPOSICIÓN A LA DICTADURA AL APRENDIZAJE Y ENSEÑANZA DE LA RELIGIÓN

A pesar de que la Iglesia desempeñó un papel importantísimo en el mantenimiento del orden social que la dictadura quiso imponer, la militancia seglar especializada, encabezada por los movimientos obreros, contribuyó decisivamente al despertar eclesiástico y la posterior ruptura del nacionalcatolicismo (Nicolás 29). Elisa Robledo perteneció a las Vanguardias Obreras mientras que

13. *Apostolicam Actuositatem* (1965), 9

14. *Apostolicam Actuositatem* (1965), 10-14.

15. *Lumen gentium* (1964), 35.

Anabel Marías¹⁶ formó parte de la sección de empleadas de hogar de la JOC, que significó para ella el descubrimiento del movimiento obrero.

La JOC –recuerda Anabel– se dedicaban desde darte clases, desde hacer grupo para ir a montes, darte un poco de cultura, de información, de integración, de alguna manera. Entonces yo conecté con esta gente y empecé a salir con ellos. Y hacíamos reuniones, [...] y andábamos allí con los curas que los teníamos un poco de tapadera. Y te vas integrando, por lo menos nos contábamos nuestras penas, [...] y así fue cómo me fui enterando de que era eso del movimiento obrero¹⁷.

Esta narración ejemplifica el significado que la JOC tuvo para muchas/os emigrantes: constituía un instrumento integrador. La JOC, al igual que otros movimientos de apostolado laico, les ofreció la oportunidad de hacer excursiones o actividades diferentes, las ayudó a darse cuenta de las mejoras que precisaba su situación y, sobre todo, les enseñó a que las reivindicaciones debían partir de ellas a través de la *revisión de vida*. En la época que estudiamos, la JOC cumplió una doble función: por una parte, sirvió de elemento de concienciación y educación para muchos/as trabajadores/as y, por otra, de «tapadera» de militantes de grupos clandestinos que se aprovechaban de los privilegios que disfrutaba la Iglesia como la libertad de reunión, de comunicación y de asociación para preparar cuadros de líderes y militantes de futuros partidos y sindicatos (Montero 124). En el caso de Anabel Marías, como en el de otras muchas personas, la JOC sirvió de elemento radicalizador ya que, después de formar parte de esta organización durante varios años, pasó a militar en un partido antifranquista. A diferencia de Elisa Robledo, que de la Vanguardia Obrera pasó al movimiento vecinal vinculado a la parroquia, Anabel fue progresivamente desmarcándose de la Iglesia. Reconoce que debe mucho de su formación a la JOC ya que «aprendió a leer con un panfleto» pero se acabó distanciando abiertamente de esta organización así como de otros movimientos de la Iglesia más progresista.

16. Anabel Marías Ría, aldea rural de Málaga, 19-12-1952. Sus padres eran jornaleros y con ella fueron quince hermanos/as. Ante las escasas oportunidades que le brindaba su pueblo, decidió emigrar al Gran Bilbao a los catorce años. Durante esos primeros años en Bizkaia trabajó de interina y de interna en el servicio doméstico. Empezó a tener contacto con gente de la JOC y, poco a poco, fue generando un sentimiento favorable a abandonar el servicio doméstico porque no le veía sentido así que probó suerte en la industria. En la JOC se reunió con otras empleadas de hogar para hacer cursos de formación y cultura y para intentar mejorar su situación laboral. Comenzó a militar en partidos antifranquistas y, más adelante, en agrupaciones feministas. Pasó por diferentes industrias hasta formarse en serigrafía, donde ha trabajado desde 2004. Nunca se casó.

17. Fragmento de entrevista realizada por Eider de Dios Fernández a Anabel Marías Ría, en Barakaldo a 16 de febrero de 2011.

Si mujeres como Elisa Robledo y Anabel Marías canalizaron su renovada fe hacia el exterior adoptando una actitud proactiva de clara oposición al orden social y político imperante, otras mujeres como Puri Sánchez o Arantza Olearain decidieron profundizar en su fe a través del aprendizaje y la enseñanza de la religión. Sin llegar a perder, ni mucho menos, contacto con el mundo y sus preocupaciones cotidianas, estas mujeres manifiestan que tenían la necesidad de construir una fe más reflexiva y racional y se sienten orgullosas de haberlo conseguido. La enseñanza de catecismo en la parroquia o el estudio de Teología en facultades eclesiásticas, actividades permitidas sin exclusión de sexo a los laicos en el Código de Derecho Canónico de 1983¹⁸, han constituido las vías por las que optaron estas dos entrevistadas. Así nos cuenta Puri Sánchez su experiencia como catequista:

He estado dando catequesis durante veinte años a niños de precomuniión, o sea, de niños que van a hacer la primera comuniión, unos niños muy sencillos y muy pequeños. Entonces, no tienes ningún problema... Ahora se hace por el acto social, la comuniión, incluso los padres lo que quieren es poner a los niños y a ellos guapos, y los niños que ya también no tenían ningún interés, lo que quieren es *la Play*. [...] Pero bueno, al entrar yo en esa dinámica de iglesia, también di cosas de formación que me han venido muy bien, he tenido retiros donde ha habido personas muy válidas que me han ido muy bien y todo eso me ha ayudado a madurar como persona y a crecer como persona, mucho. Igual si hubiera ido a la escuela de adultos también me habrían ayudao (*sic*) pero bueno, yo fui..., me crié por la Iglesia¹⁹.

Puri Sánchez nos contaba en la entrevista que se sintió atraída por la teología de la liberación y esa fue una de las razones por las que decidió convertirse en catequista. No obstante, interpreta el final de su trayectoria de manera pesimista ya que considera un paso atrás que los ritos religiosos de paso, como la primera comuniión, tengan más un carácter social y económico que estrictamente religioso. A pesar de ese cierto resquemor, Puri reconoce que las actividades que ha desarrollado dentro de la Iglesia en las últimas décadas le han ayudado a madurar y a crecer como persona. También Arantza Olearain muestra en su relato una sensación de satisfacción tras haber emprendido con

18. *Código de Derecho Canónico* (1983), 225 y 229. Aunque no tenemos espacio para tratarlo aquí, otras de nuestras entrevistadas han tenido la oportunidad de crecer en su fe mediante el ejercicio del ministerio de la palabra (celebrar misa sin consagrar), tolerado según el Código de Derecho Canónico en su artículo 230.3 «donde lo aconseje la necesidad de la Iglesia y no haya ministros».

19. Fragmento de la entrevista realizada por Eider de Dios Fernández a Puri Sánchez, en Sestao a 4 de marzo de 2010.

éxito la difícil tarea de realizar la carrera de Teología a los 50 años de edad. Así explica las motivaciones que le impulsaron a hacerlo:

Yo me fui a la universidad porque dije: «A mí me han engañado. A mí me han adoctrinado, me han enseñado catecismo, esto no es el Dios de Jesús, no tiene nada que ver con el Dios de Jesús y yo quiero indagar». Y claro, con cuatro hijos, la Escuela de Teología era por la tarde. ¿Y cómo iba a ir yo cuando mis hijos comían en el colegio, venían a la tarde, el uno a una clase, el otro a otra clase? Te faltaba la gorra de chófer para llevarles a un sitio y a otro²⁰.

Como sostienen Díaz Freire y Miren Llona entre otros/as (Díaz Freire 28-29, Llona 2010, 162-164), las personas no solo aportamos significado a la realidad a través del lenguaje sino también a través de las emociones inscritas en los cuerpos y, en muchas ocasiones, esas emociones impulsan a los sujetos a la acción. El testimonio oral de Arantza Olearain transmite un sentimiento de engaño y frustración ante la manera en que le habían enseñado religión durante su infancia y ello le motivó a cursar Teología a pesar de las tareas familiares que se sentía obligada a atender. En su relato destaca las cosas a las que tuvo que renunciar para sacar adelante la carrera, como dedicar menos tiempo a sus hijos/as por tener que estudiar o dejar de practicar aficiones como el esquí. Manifiesta que incluso llegó a sentirse poco capacitada para el estudio, pero «el veneno de Jesús», las ansias de saber le impulsaron a seguir formándose, de manera que en el cómputo global que hace de esos años los recuerda como los más «maravillosos» de su vida. Como toda memoria individual es al mismo tiempo social, en su testimonio también encontramos una reflexión de lo que significó para la Iglesia que mujeres como ella estudiaran Teología:

Pero fue, nuestra época, la mía, fue una época como que se abrió, a cuenta del Vaticano II, la Iglesia y las universidades. Había tantas ganas por parte de las mujeres que las que habían hecho otras carreras, pues Sociología o Psicología, entraban directamente en el curso puente, en 3.º ya de carrera y hacían Teología porque querían, o sea, necesitaba la mujer que era creyente necesitaba tener los datos para poder rebatir, o sea, claro que el género es muy importante. [...] Pues las mujeres necesitábamos también que nos dejaran entrar en ese coto masculino, cerrado, terrible. Terrible porque en nuestra época, aunque yo tengo unos recuerdos fantásticos, éramos tantas mujeres en clase que cambiamos incluso yo creo que a los profesores, a los propios jesuitas, les hicimos pensar de otra manera²¹.

20. Fragmento de la entrevista realizada por Raúl Mínguez Blasco a Arantza Olearain, en Getxo a 24 de febrero de 2016.

21. Fragmento de la entrevista realizada por Raúl Mínguez Blasco a Arantza Olearain, en Getxo a 24 de febrero de 2016.

Este testimonio, en donde se trasluce una identidad claramente feminista, es una buena muestra de la ventana que los nuevos aires traídos por el Vaticano II contribuyeron a abrir para muchas mujeres católicas a pesar de las resistencias de un sector importante de la jerarquía eclesiástica. No es casual que, inspirada por este impulso, Arantza Olearain realizara su tesis de licenciatura sobre cómo se enseñaba la figura de Dios Padre en el catecismo antes y después del Vaticano II y, posteriormente, trabajara durante cinco años como profesora de Religión en un instituto, donde cumplió su anhelo de dar a conocer «la alegría del evangelio».

5. ¿UNA VUELTA ATRÁS?

Paso olímpicamente de muchas cosas de la Iglesia. Yo con el Evangelio y ya está. Yo pertenezco a la Iglesia y soy consciente, es un barco que hace aguas por todos los sitios y tiene unos agujeros tremendos pero quiero seguir en el barco²².

Este testimonio constituye un buen ejemplo de lo que muchas mujeres que se identifican con el catolicismo progresista sienten en la actualidad. Teniendo como punto de referencia su propio recorrido vital y espiritual, perciben con crítica y hasta con estupor la evolución ideológica de la institución eclesiástica en las últimas décadas aunque eso no les haya impulsado a abandonar la Iglesia. Ha sido en cuestiones relacionadas con los papeles de género donde la jerarquía eclesiástica se ha mostrado más resistente a modificar sus planteamientos. Ya en 1968, solo tres años después de la clausura del Concilio, Pablo VI emitió la encíclica *Humanae Vitae* en la que no solo se condenaba el aborto, como también había hecho el Vaticano II²³, sino que además se consideró incompatible con el Magisterio de la Iglesia cualquier método anti-conceptivo, incluida la esterilización, por lo que solo fue declarada lícita la abstinencia en los periodos fecundos²⁴. Posteriormente, durante el pontificado de Juan Pablo II se enfatizó, siempre de manera amable y laudatoria, la igual dignidad de hombres y mujeres pero su diversidad de funciones, justificada por las supuestas diferencias naturales entre ambos sexos²⁵. En los últimos años, la jerarquía ha reaccionado de manera bastante contundente a lo que ha denominado «ideología de género», lo que le ha servido para reafirmarse

22. Fragmento de la entrevista realizada por Eider de Dios Fernández a Puri Sánchez, en Sestao a 4 de marzo de 2010.

23. *Gaudium et Spes*, 51.

24. *Humanae Vitae* (1968), 14 y 16.

25. Esto se puede observar en documentos papales como en la carta apostólica *Mulieris Dignitatem* (1988).

todavía más en sus planteamientos anteriores²⁶. Cuando Puri Sánchez dice que pasa «olímpicamente de muchas cosas de la Iglesia», se refiere precisamente a algunos de los aspectos que hemos señalado:

Me parece injustísimo, por ejemplo, que la Iglesia no dé la comunión a una divorciada. [...] También me parece increíble que discrimine a la gente por su condición sexual, los gays... Del aborto, tengo muchísimas dudas porque yo pienso que si hay células de vida... hay vida, pero si estoy a favor de todos los anticonceptivos, ¡de todos! Incluso de la pastilla del día después. Entonces yo soy una cristiana un poco atípica vamos a decir²⁷.

Elisa Robledo también opina que, en materia de sexualidad, a la Iglesia no solo le queda mucho camino por recorrer sino que incluso ha dado pasos hacia atrás ya que afirma que ella accedió a las pastillas anticonceptivas a través de las charlas clandestinas que dieron en su parroquia. Es en la cuestión del aborto donde nuestras entrevistadas se muestran más dubitativas aunque en ningún momento lleguen a juzgar a las mujeres que deciden optar por él. En el caso de Anabel Marías, que ha desarrollado una clara identidad feminista, las actitudes eclesiales ante el aborto o la sexualidad constituyen uno de los motivos por los que abandonó la Iglesia y se convirtió en atea.

Otra cuestión que, sin duda, genera malestar en muchas de las mujeres que hemos entrevistado es la desigual relación de poderes dentro de la institución eclesial. Este testimonio de Arantza Olearain, contestando a una pregunta sobre cómo se ha sentido dentro de la Iglesia, resulta clarividente al respecto:

Cuando he sido sumisa que no sabía, yo me he sentido bien porque me parecía que era lo que tocaba. No sabía otras cosas. Ahora, luego pues no, me he sentido maltratada. Y además, te voy a decir, yo me empeñé en hacer una semana bíblica aquí en Algorta porque tuve ayuda de otras parroquias, de otras personas laicas, pero no nos apoyaron los sacerdotes. Sin embargo, luego salió en la revista de la diócesis y las medallas se las pusieron ellos²⁸.

Para Arantza, su posición anterior dentro de la Iglesia, más pasiva y sumisa, resultaba en cierto sentido más cómoda porque su fe se basaba en la obediencia

26. Así aparece reflejado en la *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo*, escrita por Joseph Ratzinger en 2004 cuando todavía era cardenal, y en *La verdad del amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar*, publicada por la Conferencia Episcopal Española en 2012.

27. Fragmento de la entrevista realizada por Eider de Dios Fernández a Purificación Sánchez, en Sestao a 4 de marzo de 2010.

28. Fragmento de la entrevista realizada por Raúl Mínguez Blasco a Arantza Olearain, en Getxo a 24 de febrero de 2016.

y el absoluto respeto a la jerarquía. Sin embargo, después de su transformación religiosa que, como hemos visto, le llevó a participar en grupos de Biblia, a estudiar Teología y a enseñar religión, adoptó una actitud mucho más activa, atreviéndose incluso a tomar la iniciativa en la promoción de actividades parroquiales a pesar de la oposición de algunos sacerdotes. En los testimonios de las entrevistadas se puede detectar un cierto sentimiento de frustración y rabia contenida hacia una jerarquía masculina que no sabe o no quiere valorar todo el potencial que ellas pueden aportar. Desde esa perspectiva, podemos entender a Arantza Olearain cuando afirmaba en la entrevista que la Iglesia y los sacerdotes, en vez de ser madre y padres respectivamente, podían convertirse en algunas ocasiones en madrastra y padrastros.

Una pregunta que se planteó a la mayoría de las entrevistadas es si les hubiera gustado ser ordenadas como sacerdotes (o sacerdotisas), habida cuenta de la férrea oposición de la jerarquía eclesiástica a, ni siquiera, contemplar esta posibilidad²⁹. Aunque algunas de ellas se manifestaron claramente a favor de esa opción y confesaron que efectivamente les hubiese gustado haber estado detrás del altar³⁰, la mayoría señalaron que su vocación religiosa se ha encauzado por otros derroteros y se sienten orgullosas de ello. Sin embargo, como vemos reflejado en estas palabras de Arantza Ayestarán, todas ellas comparten una visión abierta y pluralista de la Iglesia, en la línea del Pueblo de Dios definido por el Vaticano II:

No. No. No tengo ningún esto (interés por ser sacerdote) porque si es que Jesús lo dice clarísimo: «No llaméis a nadie padre, solo a vuestro padre que está en el cielo. No llaméis a nadie maestro, no llaméis a nadie sacerdote». «Somos pueblo sacerdote», lo dice San Pedro en la carta de San Pedro, pueblo sacerdotal. Entonces, somos ya sacerdotes por ser Hijos de Dios. ¿Para qué quiero ser sacerdote? Ninguna. Estoy encantada con mi marido, con mis cuatro hijos, con los nietos que tengo, yo mi familia es lo más³¹.

29. Así se ha constatado en diversos documentos papales de las últimas décadas, como *Inter insigniores* (1976), de Pablo VI o *Ordinatio sacerdotalis* (1994) de Juan Pablo II.

30. Es el caso de María José Arana, religiosa del Sagrado Corazón, y que ha defendido públicamente esta posibilidad en libros como *Mujeres sacerdotes. ¿Por qué no?* (1994), escrito junto a Mary Salas.

31. Fragmento de la entrevista realizada por Raúl Mínguez Blasco a Arantza Olearain, en Getxo a 24 de febrero de 2016.

6. CONCLUSIONES

La religión no es una religión, la de Jesús, por lo menos la mía, no es una religión, es un enamoramiento, es un encuentro. Te encuentras con alguien que te enamora, que te apasiona, que dices: yo quiero vivir esa vida³².

Estas palabras de Arantza Olearain representan perfectamente el cambio experimentado por muchas mujeres católicas durante los años sesenta y setenta: la transición de un Dios del miedo, lejano y justiciero, a un Dios del amor del que uno o una podría incluso enamorarse. Aunque en el relato de muchas de estas mujeres el Concilio Vaticano II se presente como el punto vertebrador en ese radical proceso de cambio en sus vidas, podemos afirmar que fue realmente la interpretación personal que hicieron de algunos principios e ideas de los documentos conciliares lo que les llevó a estirar con su acción los límites establecidos. Ante el evidente conservadurismo y miedo a los cambios de un sector importante de la jerarquía eclesiástica y en un contexto de secularización acelerada, hubo mujeres que, como Anabel Marías, se integraron en movimientos de oposición al franquismo y en la actualidad ocultan o dejan en segundo plano su anterior adscripción a organizaciones católicas como la JOC. Otras mujeres, en cambio, tuvieron la necesidad de profundizar en su fe para no sentirse engañadas y eso les impulsó a formarse en Teología para después poder enseñar, bien como catequista, bien como profesora de religión en un instituto. Aunque actualmente muchas mujeres adscritas al catolicismo progresista se muestran especialmente críticas con la posición oficial de la Iglesia hacia cuestiones relacionadas con la sexualidad, con la falta de compromiso de la jerarquía hacia las personas más necesitadas o con la discriminación femenina dentro de la institución, manifiestan un compromiso claro de «seguir en el barco» e intentar cambiar las cosas desde dentro.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alberigo, Giuseppe. *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Alfonsi, Adela. «La recatolización de la moral sexual en la Málaga de la posguerra». *Arenal* 6-2 (1999): 365-385.
- Barroso, Anabella. *Sacerdotes bajo la atenta mirada del régimen franquista. Los conflictos sociopolíticos de la Iglesia en el País Vasco desde 1960 a 1975*. Bilbao: Instituto Diocesano de Teología y Pastoral, 1995.

32. Fragmento de la entrevista realizada por Raúl Mínguez Blasco a Arantza Olearain, en Getxo a 24 de febrero de 2016.

- Berzal de la Rosa, Enrique. «Sotanas, martillos y alpargatas. Las contradicciones de un movimiento obrero impulsado por el clero». *De la cruzada al desenganche: la Iglesia española entre el franquismo y la transición*. Coord. Manuel Ortiz Heras y Damián A. González. Madrid: Sílex, 2011, 103-120.
- Blasco, Inmaculada. «Actitudes de las mujeres bajo el primer Franquismo: La práctica del aborto en Zaragoza durante los años 40». *Arenal* 6-1 (1999): 165-180. *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Madrid: BAC, 1993.
- De Dios, Eider. «Domesticidad y familia: ambigüedad y contradicción en los modelos de feminidad en el franquismo». *Feminismo/s* 23 (2014): 23-46.
- De Dios, Eider. *Sirvienta, empleada, trabajadora de hogar. Género, clase e identidad a través del servicio doméstico en el Gran Bilbao (1939-1985)*. Tesis doctoral, Universidad del País Vasco, 2016.
- De Pablo, Santiago. «La Iglesia». *Historia del País Vasco y Navarra en el siglo XX*. Coords. Santiago de Pablo y José Luis De la Granja. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009, 299-325.
- Delibes, Miguel. *Cinco horas con Mario*. Barcelona: Planeta DeAgostini, 2002 (1.^a ed. 1966).
- Díaz Freire, José Javier. «Cuerpo a cuerpo con el giro lingüístico». *Arenal*, 14-1 (2007): 5-29.
- López Villaverde, Ángel Luis. «Iglesia de la cruzada. La elaboración del mito de la cruzada». *De la cruzada al desenganche: la Iglesia española entre el franquismo y la transición*. Coord. Manuel Ortiz Heras y Damián A. González. Madrid: Sílex, 2011, 21-50.
- Llona, Miren, «Memoria e identidades. Balance y perspectivas de un nuevo enfoque historiográfico». *La historia de las mujeres: perspectivas actuales*. Coord. Cristina Borderías. Barcelona: Icaria, 2009, 355-390.
- Llona, Miren. «Historia en obras: memorias, emociones y subjetividad». *Subjetividad, cultura material y género*. Ed. Pilar Pérez-Fuentes. Barcelona: Icaria, 2010, 153-169.
- Llona, Miren. «Elogio de la diferencia» 2013, <<http://www.experienciomoderna.com/wp-content/uploads/2012/07/LLONAelogioidiferencia-3.pdf>> consultado el 13 de julio de 2016.
- Mínguez, Raúl. *Evas, Marías y Magdalenas. Género y modernidad católica en la España liberal (1833-1874)*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales / Asociación de Historia Contemporánea, 2016a.
- Mínguez, Raúl. «¿Católicas y feministas? Secularización, género e identidad católica desde el Tardofranquismo y la Transición: una propuesta de investigación», comunicación presentada en el IX *Encuentro Internacional de Investigadores del Franquismo*, Granada, 2016b (publicación en prensa).

- Montero, Feliciano. *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*. Madrid: Encuentro, 2009.
- Morcillo, Aurora G. «El género en lo imaginario. El “ideal católico femenino” y estereotipos sexuados bajo el franquismo». *Represión, resistencias, memoria. Las mujeres bajo la dictadura franquista*. Ed. Mary Nash. Granada: Comares, 2013, 71-93.
- Moreno, Mónica. «Creencias religiosas y política en la dictadura franquista». *Pasado y Memoria* 1 (2002): 235-283.
- Moreno, Mónica. «Ideal femenino y protagonismo de las mujeres en las culturas políticas católicas del franquismo». *Arenal* 15-2 (2008): 269-293.
- Nicolás, Encarna. *Breve historia de la España de Franco*. Madrid: Catarata, 2011.
- Rojo, Severiano. *Église et Société. Le clergé paroissial de Bilbao de la République au franquisme (1931 – années 50)*. Paris: L'Harmattan, 2000.
- Scott, Joan W. «El eco de la fantasía: la historia y la construcción de la identidad». *Ayer* 62 (2006): 111-138.
- SESM. *Habla la mujer. Resultados de un sondeo sobre la juventud actual*. Madrid: Editorial Cuadernos para el Diálogo, 1967.
- Thompson, Paul. *La voz del pasado: la historia oral*. Valencia: Alfons el Magnànim, 1988.

