

LA RELIGIOSA CONCILIAR EN ESPAÑA. UNA APROXIMACIÓN A SU CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA EN TIEMPOS DEL VATICANO II*

POR

RAÚL MÍNGUEZ BLASCO¹

Universidad del País Vasco (UPV/EHU)

RESUMEN

Como es bien conocido, el Concilio Vaticano II promovió una transformación global del catolicismo, pero el alcance de este cambio en las órdenes y congregaciones femeninas ha sido poco estudiado. Este artículo pretende introducirse en este tema a través del análisis de la trayectoria de la Sociedad del Sagrado Corazón. Esta congregación religiosa, fundada en las postrimerías de la Revolución Francesa, constituyó un modelo exitoso de instituto religioso durante más de un siglo. Sin embargo, el nuevo contexto surgido tras el final de la II Guerra Mundial le obligó a emprender un profundo proceso de renovación impulsado por el decreto conciliar *Perfectae Caritatis*. A través principalmente de fuentes orales, se analizará la construcción identitaria de la religiosa conciliar, que se caracterizó por una resignificación de los tradicionales votos de castidad, pobreza y obediencia.

PALABRAS CLAVE: catolicismo; género; Concilio Vaticano II; historia oral; congregaciones femeninas; identidad; religiosa conciliar.

THE CONCILIAR WOMAN RELIGIOUS IN SPAIN. AN APPROACH TO ITS IDENTITY CONSTRUCTION IN THE TIMES OF VATICAN II

ABSTRACT

It is well known that the Second Vatican Council promoted a global transformation in Catholicism; nevertheless, the effects of this change on religious orders and congregations of nuns and sisters have not yet been investigated at any great depth. This article aims to shed light on this issue through the history of the Society of the Sacred Heart. Founded in the aftermath of the French Revolution, this highly successful congregation became the archetype for religious institutes for over a century beyond its creation. However, the end of the Second World War brought a new reality that forced the congregation to begin an extensive remodeling process inspired by the council decree *Perfectae Caritatis*. Mainly through oral sources, this article will analyse the identity construction of the conciliar woman religious, which was characterised by an updated understanding of the traditional vows of chastity, poverty and obedience.

KEY WORDS: Catholicism; gender; Second Vatican Council; oral history; religious congregations of sisters; identity; conciliar woman religious.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Mínguez Blasco, Raúl. 2023. «La religiosa conciliar en España. Una aproximación a su construcción identitaria en tiempos del Vaticano II». *Hispania Sacra* LXXV, 152: 473-484. <https://doi.org/10.3989/hs.2023.36>

Recibido/Received 03-10-2022
Aceptado/Accepted 16-10-2023

* El autor es beneficiario de una ayuda a contratos Ramón y Cajal, concedida por el Ministerio de Ciencia e Innovación en su convocatoria de 2020, y pertenece al proyecto de investigación PID2020-114602GB-I00, financiado por MINECO y FEDER, y el Grupo Consolidado del Gobierno Vasco, IT 1312-19 (código OTRI, GIC18/52). Agradezco a Rosa Carbonell y a Sara Martín la lectura atenta de este texto y sus sugerencias de mejora. Espero que este artículo sirva de homenaje a Concha C. O., una de las mujeres entrevistadas, que falleció el pasado 19 de mayo de 2020. Concha, gracias por haber compartido tus recuerdos conmigo.

¹ raul.minguez@ehu.eus / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-1745-7504>

Sofía Barat, sí. Tú coges lo que hizo ella y coges a las [religiosas del Sagrado Corazón] del año 2000 y es que no tienen nada que ver. O sea, tienen que ver los ejes fundamentales pero no tiene nada que ver en cuanto a qué lugar ocupa la normativa, con qué medios se funciona, no la obediencia a dedo sino con un proceso de discernimiento, de búsqueda de la verdad en diálogo. Hay una opción por los pobres muy fuerte y por la mujer muy fuerte (Concha C. O., 13 de mayo de 2016).

Este testimonio, correspondiente a una religiosa perteneciente a la Sociedad del Sagrado Corazón de Jesús, permite vislumbrar desde dentro el enorme cambio producido en el seno de la vida religiosa femenina en los últimos doscientos años. Aunque lógicamente afirma que Sofía Barat, fundadora de su congregación, y las integrantes actuales comparten una serie de principios fundamentales, son también muy notables los elementos que les diferencian, en particular la manera de entender el voto de obediencia. Por otro lado, el énfasis de muchas monjas de su generación en la lucha por las desigualdades, ya sea de clase o de género, rompe radicalmente con la imagen estereotipada sobre la figura de la religiosa que sigue predominando, no solo en la cultura popular, sino también en una parte de la historiografía.

De hecho, el estudio para la segunda mitad del siglo XX de los institutos religiosos femeninos y de las mujeres que han formado parte de ellos constituye uno de los ejemplos más claros de esa «doble ceguera» (*double blindness*) denunciada hace unos años por la teóloga Ursula King en los trabajos sobre religión y género.¹ En líneas generales, se puede afirmar que los primeros, muy prolijos a la hora de analizar las innovaciones teológicas del Concilio Vaticano II y sus repercusiones sociales, apenas han incluido en su mirada a las religiosas² mientras que los segundos, centrados especialmente en la irrupción del movimiento feminista a partir de los años sesenta, no han tenido en cuenta a numerosas religiosas que, con su palabra o su acción, cuestionaron los cimientos del orden patriarcal dentro y fuera de la Iglesia.³ Las dificultades de las y los investigadores seculares para acceder a los archivos por el hermetismo de muchos institutos religiosos, o el declive de esta forma de vida en las últimas décadas, con un descenso claro del número de vocaciones, constituyen dos de las causas que explican esta escasez de estudios pero, en mi opinión, la razón principal reside en una imagen todavía hegemónica de la monja como sujeto pasivo y carente de autonomía.⁴ Afortunadamente, este panorama está cambiando en los últimos años con la publicación de investigaciones que recogen en primera per-

sona la voz de las religiosas y la relacionan con su contexto histórico.⁵

Este artículo pretende ser un punto de partida que suscite el debate y abra nuevos caminos en la investigación histórica sobre la repercusión del Vaticano II en las órdenes y congregaciones religiosas femeninas. Para ello, voy a adoptar un enfoque inductivo que, desde un caso particular, va a buscar ofrecer interpretaciones de carácter general. Así, mi análisis se va a centrar en la Sociedad del Sagrado Corazón de Jesús, una congregación religiosa de vida mixta por combinar clausura y apostolado que fue fundada en las postrimerías de la Revolución francesa. A pesar de su origen francés, pronto rebasó las fronteras siendo España uno de los países donde ha tenido históricamente mayor presencia.⁶ A través de la evolución de esta congregación en los años inmediatamente posteriores al Concilio, compartida en términos bastante parecidos por otras congregaciones femeninas, esbozaré los rasgos que caracterizaron a la religiosa conciliar,⁷ un renovado arquetipo de religiosa que se destacó principalmente por cuestionar y resignificar los tradicionales votos de castidad, pobreza y obediencia. Así, el artículo se va a dividir en tres partes. En la primera se reseñarán los aspectos fundamentales que caracterizaron a la Sociedad del Sagrado Corazón en los tiempos de su fundación para después abordarse las razones por las que el modelo de instituto religioso que había funcionado hasta entonces comenzaba a ofrecer síntomas claros de agotamiento en los cincuenta, una década bastantes veces olvidada pero necesaria para comprender muchos fenómenos posteriores.⁸ En la segunda se analizarán los cambios fundamentales derivados del Concilio Vaticano II, especialmente del decreto *Perfectae Caritatis*, que supuso un antes y un después en la trayectoria de órdenes y congregaciones. Finalmente, la última parte se centrará en la religiosa conciliar y en el cuestionamiento identitario que su advenimiento generó al socavar las bases de lo que tradicionalmente había sido la vida religiosa.

Para abordar este estudio, se han utilizado tres tipos de fuentes: documentación interna de las Religiosas del Sagrado Corazón, concretamente sus Constituciones y las actas de algunos Capítulos Generales;⁹ revistas católicas de la época para captar la visión entonces vigente de la figura de la religiosa; y fuentes orales, concretamente dos entrevistas a dos hermanas de esta congregación procedentes de una colección propia de más de treinta historias de vida de

⁵ Véanse Garibaldi 2011 y Mangion 2020. Para el caso de España, los trabajos de Mónica Moreno y, sobre todo de Verónica García, que citaremos a lo largo del texto, están empezando a tratar este asunto con la profundidad que se merece.

⁶ Sirva como muestra la elección como superiores generales de dos españolas en los años decisivos del posconcilio: Josefa Bultó (1967-1970) y Concepción Camacho (1970-1982). También el hecho de que en 1965 fuera una de las congregaciones de religiosas más extendidas en España, con 1.084 profesas y 20 casas distribuidas por todo el país. Dato en García 2023a, 305.

⁷ Aunque aquí nos vamos a referir específicamente a las hermanas o mujeres pertenecientes a congregaciones apostólicas, el término «religiosa» también incluye a las monjas o mujeres pertenecientes a órdenes de clausura.

⁸ Un libro reciente y muy necesario para el conocimiento de esta década en España es Del Arco y Hernández 2020.

⁹ Agradezco a la archivera de la Sociedad del Sagrado Corazón en Madrid, Rosa Carbonell que me prestara para su consulta algunas publicaciones internas de la congregación.

¹ King 2005. Véase también Blasco 2017, 257-258.

² Un buen ejemplo es la obra de Horn sobre el espíritu del Vaticano II, en la que se analizan la teología conciliar, los curas obreros, las comunidades de base, el movimiento estudiantil y el movimiento obrero pero sin ninguna referencia a los institutos religiosos. Véase Horn 2015.

³ Una honrosa excepción en Favier 2009.

⁴ Una imagen que, en los últimos años, ha convivido con otra de mujer perversa y sin escrúpulos morales, justificada en parte por la salida a la luz de abusos cometidos en colegios religiosos y, concretamente en España, por el papel de algunas órdenes y congregaciones femeninas en la represión franquista y en los numerosos casos de niños robados.

mujeres, religiosas y laicas, muy influidas por los cambios introducidos en el catolicismo a raíz del Vaticano II. Estas dos mujeres, nacidas en los años cuarenta y que ingresaron en la vida religiosa durante la celebración del concilio, constituyen una buena muestra de lo que supuso la religiosa conciliar, con todas sus potencialidades y contradicciones. A través de la metodología de la historia oral, utilizada en este trabajo, pretendo ir más allá de la religión institucional y acercarme así a la religión vivida por los sujetos,¹⁰ en este caso mujeres que desde dentro de su congregación imaginaron, vivieron y protagonizaron en primera persona los cambios experimentados por la sociedad y la Iglesia en las últimas décadas. Y es que, en palabras de Alessandro Portelli, «las fuentes orales no solo nos hablan de lo que las personas hicieron, sino también de lo que querían hacer, de lo que creían que estaban haciendo y de lo que ahora piensan que hicieron».¹¹

EL AGOTAMIENTO DE UN MODELO

La Sociedad del Sagrado Corazón de Jesús fue una congregación religiosa fundada en 1800 por Madaleine Sophie Barat, una joven bien instruida perteneciente a la pequeña burguesía rural francesa. En 1807, con tres casas ya fundadas, la asociación fue aprobada legalmente. El Estado napoleónico no se opuso a este tipo de agrupaciones de religiosas siempre que se dedicaran a la educación de la juventud o a la atención de enfermos. No obstante, será a partir de la Restauración cuando la Sociedad del Sagrado Corazón acelerará su expansión, no solo en Francia sino también en el extranjero. Así, a la muerte de su fundadora en 1865, la Sociedad contaba con 3.539 miembros, de los cuales 1.277 vivían fuera de Francia.¹²

La evolución de esta congregación religiosa de mujeres no fue un fenómeno aislado dentro del catolicismo decimonónico. Solo en Francia se fundaron entre 1796 y 1880 en torno a 400 congregaciones femeninas mientras que Italia y España, aunque en menor número y con unos inicios más modestos, contaron con un ritmo sostenido de nuevas fundaciones hasta mediados del siglo XX.¹³ Se trató, sin duda, de uno de los rasgos más destacados del proceso conocido como feminización de la religión.¹⁴

Estas formas de organización religiosa se diferenciaban de las tradicionales órdenes de clausura en varios aspectos. En primer lugar, en la ausencia o presencia más o menos limitada de la propia clausura. Como el fin de las congregaciones era principalmente apostólico, es decir, extender el mensaje cristiano a través de la educación o de la atención a personas enfermas y necesitadas, sus miembros tuvieron menos restricciones a la hora de salir de los conventos para realizar este tipo de actividades. En todo caso, la regulación de la vida comunitaria de las hermanas ocupó un espacio

importante en las Reglas y Constituciones de prácticamente todas las congregaciones. Un segundo aspecto diferenciador era que, mientras las monjas de las órdenes de clausura emitían votos solemnes de castidad, pobreza y obediencia (solo dispensados por la Santa Sede), las hermanas de las congregaciones solían emitir votos simples que podían ser dispensados por un obispo. Finalmente, la cuestión del gobierno no podía ser más dispar. Mientras que los conventos de clausura gozaban de una amplia autonomía respecto a otros conventos de su misma orden religiosa, todas las comunidades de una congregación religiosa estaban sometidas a la autoridad de la superiora general, cuyo cargo además solía ser vitalicio.¹⁵

Todas estas características quedaron plasmadas para el caso de la Sociedad del Sagrado Corazón en las Constituciones de 1815 (aprobadas por la Santa Sede en 1826), las cuales marcaron las líneas maestras por las que se rigió la congregación durante prácticamente siglo y medio. Estas Constituciones aglutinaron el ideal carmelita de clausura, encarnado por santa Teresa de Jesús, con el ideal jesuita de misión, encarnado por san Ignacio de Loyola.¹⁶ Así, la clausura se consideró un aspecto esencial para guardar la integridad de los votos, pero se adaptó a las necesidades de la vida apostólica. Se previó, por tanto, la posibilidad de que las religiosas pudieran salir de las casas de la Sociedad siempre bajo dispensa de la superiora general y del obispo de la diócesis en cuestión.¹⁷ También se suprimieron otros elementos característicos de los conventos de clausura, como las rejas y los tornos,¹⁸ y se habilitó el locutorio para recibir las visitas del exterior.¹⁹ A excepción de los ayunos obligatorios en las vísperas de las fiestas del Sagrado Corazón de Jesús y del Sagrado Corazón de María, no se prescribieron más ayunos, vigiliias ni austeridades adicionales con la intención de conservar las fuerzas y la salud.²⁰

Las Constituciones establecían que la principal actividad apostólica a desarrollar por las Religiosas del Sagrado Corazón debía ser la educación de las niñas. Se distinguían dos tipos de centros: los pensionados o internados para las niñas de familias adineradas y las denominadas «clases de los pobres». A pesar de que en varios escritos de Barat se encuentran referencias a la necesidad de prestar atención a la enseñanza de niñas de clase baja, la realidad es que tanto en las Constituciones como en la práctica cotidiana se dio primacía a los pensionados. El currículum, acorde a la práctica común en la época, estaba claramente diferenciado por criterios de clase y género²¹ y, aunque ambos centros solían coincidir en

¹⁵ Sobre la figura de la superiora general, véanse Turin 1989, 51-103; Mínguez 2016.

¹⁶ De la Taille-Tréintville 2018.

¹⁷ *Constituciones de 1815 de la Sociedad del Sagrado Corazón de Jesús*, n. 226-227.

¹⁸ *Ibidem*, n. 228.

¹⁹ *Ibidem*, n. 229.

²⁰ *Ibidem*, n. 158.

²¹ Para las niñas de los pensionados, destinadas a convertirse en buenas esposas y madres de familia, las Constituciones de 1815 establecían como materias de aprendizaje religión, lectura, escritura, gramática, historia, geografía, aritmética, trabajos manuales y, de forma optativa, idiomas, artes de adorno y economía doméstica. Para las niñas pobres solo se incluía el catecismo, la lectura, la escritura, la aritmética y alguna labor manual con la que poder ganarse la vida en el futuro. *Ibidem*, n. 171, 176, 187-190, 192, 204-206.

¹⁰ El concepto de religión vivida (*lived religion*) trata de superar la dicotomía entre religión y espiritualidad para centrarse en las experiencias religiosas y espirituales de gente ordinaria en el transcurso de sus vidas cotidianas frente a las creencias y prácticas prescritas e institucionalmente definidas. Véase McGuire, 2011, 3-18; Aune 2015.

¹¹ Portelli, 1991, 50 (traducción propia).

¹² Williams 1980, 35-112.

¹³ Langlois 1984; Rocca 1992; Valle 1996.

¹⁴ Mínguez 2015.

el mismo edificio, debían estar claramente separados.²² El prestigio adquirido por la congregación se debió principalmente a su labor como educadora de las niñas procedentes de familias aristocráticas o de la alta burguesía.²³

La fisonomía interna del instituto estaba marcada por la división entre las religiosas de coro, que hacían voto de consagrarse toda su vida a la educación de la juventud, y las hermanas coadjutoras, que tenían que dedicarse a los quehaceres domésticos (ordenar, limpiar, cocinar, etc.).²⁴ Aunque participaban en algunas actividades comunes, lo general es que las primeras proviniesen de las clases pudientes e instruidas mientras que las segundas pertenecían a los sectores populares y eran con frecuencia analfabetas por lo que la congregación tendía a reproducir internamente las diferencias sociales del exterior. El gobierno de la Sociedad quedaba en manos de la superiora general, elegida por el Consejo, Congregación o Capítulo General²⁵ y cuyo cargo era vitalicio. La superiora general tenía las facultades, entre otras, de establecer nuevas casas, de nombrar a las superioras locales y de administrar todos los bienes de la Sociedad.²⁶ Las Constituciones le otorgaban incluso la potestad de prohibir el envío o la recepción de cartas por parte de cualquier religiosa de la congregación.²⁷

Así pues, la Sociedad del Sagrado Corazón consiguió florecer en Francia y en otras partes del mundo gracias a que fue capaz, por un lado, de dotarse de una estructura jerárquica que enlazaba con el proceso similar de centralización que estaba promoviendo la Iglesia católica desde Roma. Por otro lado, esta congregación atendió una necesidad creciente en las sociedades liberales-burguesas como era la educación de las futuras madres de familia. De esta manera, las religiosas del Sagrado Corazón adquirieron fama y reconocimiento a la vez que se convirtieron en un modelo a seguir para otros institutos que combinaban vida activa y contemplativa. Al menos hasta mediados del siglo XX.

A pesar de las dificultades vividas durante la II Guerra Mundial y la expansión de regímenes comunistas en países con presencia de religiosas del Sagrado Corazón, la congregación encaró con optimismo el periodo de posguerra. Se benefició, sin duda, del conservadurismo general que dominó en Occidente durante la década de los cincuenta, con el pontificado de Pío XII como paradigma dentro de la Iglesia católica. Así, mientras que en 1946 la Sociedad contaba con 6.560 religiosas repartidas en 175 casas de 24 vicarías (posteriormente llamadas provincias), en 1958 estas cifras aumentaron a 6.852 religiosas en 183 casas de 35 vicarías. No obstante, estas cifras no reflejan que, durante esos años, el número de vocaciones disminuyó al tiempo que se incrementó la media de edad de las religiosas, síntomas claros de que algo no estaba marchando bien.²⁸

La propia Santa Sede, en la constitución apostólica *Sponsa Christi* (1950), ya anticipó algunos cambios para las ór-

denes y congregaciones de religiosas, como una relativa relajación de la clausura para aquellas que se dedicasen a actividades apostólicas.²⁹ Por su parte, las Congregaciones Generales de 1946 y 1952 de la Sociedad del Sagrado Corazón tuvieron como principal objetivo adaptar la congregación a los nuevos tiempos. Se tomaron algunas medidas liberalizadoras como renovar las bibliotecas de las comunidades con libros de autores modernos, fomentar los estudios de las religiosas jóvenes o promover actividades más flexibles entre las novicias. Sin embargo, se decidió mantener la clausura como «la muralla que debe salvaguardar la fuente misma de nuestro espíritu y nuestra vida interior».³⁰ Es verdad que se aumentaron los motivos para dispensar a las religiosas de la clausura, como estar enfermas o asistir a clases en la universidad, pero se continuó prohibiendo salir del convento para visitar a la familia o para acudir a actos culturales. Por otro lado, el carácter transnacional de la congregación y la mayor presencia de profesores laicos en los centros de enseñanza del Sagrado Corazón permitieron diversificar el programa curricular aunque, en líneas generales, se continuó impartiendo un plan de estudios muy centrado en la religión y en contenidos considerados femeninos según los criterios de la época.³¹

El cada vez más evidente anquilosamiento del Sagrado Corazón y de otros institutos religiosos no pasó desapercibido en la prensa española. A principios de los sesenta, el sacerdote jesuita Francisco Zurbano se preguntaba en *Hechos y Dichos*, una revista mensual de pensamiento católico, si no había demasiados institutos femeninos y animaba a que cooperaran entre ellos. Respecto al hábito, Zurbano se mostraba de acuerdo en su uso por contribuir a salvaguardar el pudor, pero dudaba de que todos fueran higiénicos, prácticos y estéticos. En cuanto a la educación impartida por las religiosas, el autor reconocía que eran capaces de educar buenas madres de familia, pero consideraba que tenían que ir más allá. Así, les recomendaba que adquirieran una mayor mentalidad social, que educaran en una piedad más reflexiva e ilustrada y menos sentimental, que tuvieran en cuenta el pudor, pero sin mirar el cuerpo con miedo o que hablaran bien del matrimonio y no tanto de la virginidad. Finalmente, Zurbano insistía en que las religiosas estuvieran mejor formadas ante el incremento de mujeres que cursaban bachillerato o iban a la universidad y les incitaba a que comprendiesen la sociedad moderna: «Debéis estar versadas en todo aquello con lo que la juventud se encuentra en contacto o de lo cual recibe su influjo».³² Hay que tener en cuenta que, con el advenimiento del régimen franquista, las religiosas fueron concebidas como escudos contrasecularizadores y muchas de ellas participaron en labores de «reeducación» de los represaliados por la dictadura.³³ El cambio, por tanto, no iba a resultar sencillo.

Aunque lógicamente ha sido la congregación a la que han dedicado sus vidas, en el relato de nuestras dos entrevistadas se recogen algunos aspectos negativos de la vida religiosa en general y de la Sociedad del Sagrado Corazón

²² *Ibidem*, n. 203.

²³ Sani 2012.

²⁴ *Constituciones de 1815...*, op. cit., n. 7 y 108.

²⁵ Se trataba de una asamblea formada por representantes de todo el instituto religioso donde se tomaban decisiones de obligado cumplimiento hasta la convocatoria de la siguiente. Salvo casos extraordinarios, solía realizarse cada seis años.

²⁶ *Constituciones de 1815...*, op. cit., n. 245, 250-252.

²⁷ *Ibidem*, n. 122.

²⁸ Williams 1980, 278.

²⁹ *Sponsa Christi* 1950, n. 32

³⁰ Citado en Williams 1980, 283.

³¹ Luirard 2014, 352-357. Para la España franquista, véase Molina 2015.

³² *Hechos y Dichos* 1963, 268.

³³ García 2023a, 298-299

en particular. Esta memoria crítica, tamizada por la evolución posterior del instituto que ellas vivieron en primera persona, se remonta precisamente al periodo preconiliar, justo cuando ambas entrevistadas se estaban educando en el colegio que el Sagrado Corazón tenía en pleno centro de Bilbao y pensaban ingresar en la congregación. Concha C. O. reconoce con cierta vergüenza la segregación que se hacía en el colegio por el origen social de las alumnas:

Fijate tú cómo éramos, así de clasistas. Yo no lo llevaba bien pero no sabía el motivo cuando era niña. Pues teníamos las que eran de clase potente, que entrábamos por la Gran Vía [...]. Entonces, las niñas que llamábamos que eran de situación pobre, entraban por la calle Ayala, lo cual hacía que en un mismo colegio estuviera viviendo la clase alta o medio-alta y la clase pobre (baja el tono). Eso es un horror.³⁴

Desde luego, este testimonio debe analizarse a partir de la vivencia posterior de la entrevistada que, como veremos, estuvo marcada por la necesidad de romper las fronteras de clase que ella vivió en su infancia y adolescencia. De hecho, su experiencia en el colegio con las monjas debió ser muy buena ya que asegura que con 18 años manifestó su deseo de ingresar en la congregación a pesar de la resistencia férrea de sus padres. María José A. B. expresó su voluntad de entrar en el Sagrado Corazón a una edad similar pero también se enfrentó a los celos de sus progenitores, especialmente su madre, por hacerlo en una congregación donde en aquel momento la clausura seguía teniendo un peso importante: «A mi madre le costó muchísimo, le costó muchísimo que entrara en una congregación que tenía una clausura tan severa. [...] Pero siempre dijo que Dios por encima de todo y ya está».³⁵ Posteriormente, en la fase del noviciado reconoce haber tenido dudas en continuar adelante con su vocación. Por su parte, Concha tampoco guarda buen recuerdo de esta

etapa de su formación religiosa, que no duda en calificarla de «infantil» a tenor de sus experiencias vitales anteriores:

Fuimos a Marid a hacer el noviciado y el noviciado, claro, todas eran en general más jóvenes que yo. Me resultó duro, duro e infantil. Para lo que yo había vivido ya porque yo a los 21 años había hecho ya..., vamos, había tenido novio. Quiero decir, que yo había vivido una vida normal. Pasar de allí a la estructura del noviciado me costó mucho, me resultó también infantil, ¿sabes? Por el modo de obedecer, por un autoritarismo que se llevaba pero que yo no lo vivía.

Vemos aquí como la principal crítica de Concha al noviciado se refiere a la manera de concebir el voto de obediencia, el cual será uno de los aspectos que con más profundidad se modifique a raíz del Concilio. Al mismo tiempo, la castidad y la rigidez moral presente en el noviciado constituía una cesura radical con su modo de vida anterior («había tenido novio», «había vivido una vida normal»). Carmen Mangion, en su monografía sobre las religiosas británicas entre 1945 y 1990, relaciona la crisis de la vida religiosa tras la Segunda Guerra Mundial con la irrupción de lo que denomina «chica moderna» (*modern girl*) de posguerra y que agrupaba a jóvenes que habían ampliado sus horizontes vitales gracias a haber vivido experiencias como desempeñar diversos trabajos durante la guerra, contar con mayor autonomía económica y relacionarse de manera más libre con hombres y mujeres de dentro y fuera de su clase social.³⁶ Evidentemente, el contexto de la España franquista en los años cincuenta no era el mismo pero es verdad que una minoría de chicas urbanas de clase media, como eran entonces María José y Concha, sí contaron con oportunidades educativas y culturales más amplias que la media para las chicas de su edad.

La verdad es que la Sociedad del Sagrado Corazón era cada vez más consciente de las críticas vertidas por los sectores más jóvenes de la congregación. En la Congregación General de 1958 se cuestionó, por ejemplo, la necesidad de continuar la división entre religiosas de coro y hermanas coadjutoras o entre los pensionados para las niñas ricas y las escuelas o externados para las niñas pobres ante una percepción social cada vez más sensible a estas diferencias de clase. Sin embargo, la Congregación acordó continuar fiel a la letra de las Constituciones y promover, como mucho, «una asimilación lenta».³⁷ También se plantearon críticas a la clausura pero la respuesta, de nuevo, fue mantenerla por su contribución a mantener los votos de pobreza —«la clausura nos preserva de la tentación de gastar»—, castidad —«una imaginación consagrada no puede ver»— y obediencia —«las salidas favorecen la independencia»—. Por tanto, fue necesario un impulso externo para que los hasta entonces minoritarios deseos de reforma dentro de la congregación se hicieran realidad.

EL IMPACTO DEL VATICANO II

Entonces pasé el noviciado, lo pasé diciendo «esto va a pasar». Porque si yo me tomo en serio que aquello

³⁴ Concha C. O. (Bilbao, 7 de julio de 1944 - Getxo, 19 de mayo de 2020) nació en el seno de una familia de condición acomodada y de religiosidad tradicional. Se educó en el colegio que el Sagrado Corazón tenía en el centro de Bilbao y ya con 18 años expresó su voluntad de ingresar en esta congregación a pesar de la resistencia de sus padres. Su entrada coincidió con el Vaticano II y pronto se adhirió a muchas de las novedades impulsadas por el Concilio: dejó el hábito, vivió en pisos con otras hermanas y trabajó en escuelas públicas. Posteriormente permaneció durante unos treinta años en la parroquia de Aranguren, una localidad rural de Vizcaya, realizando actividades formativas y de apostolado junto a otras hermanas. En el momento de realizarse la entrevista y ya con algunos problemas de movilidad, vivía en una casa que la Sociedad tiene asignada a religiosas mayores. Entrevista realizada en Getxo (Vizcaya) por Raúl Mínguez Blasco el 13 de mayo de 2016.

³⁵ María José A. B. (Bilbao, 19 de marzo de 1943) nació en una familia de clase acomodada. Se educó en el colegio del Sagrado Corazón en el centro de Bilbao por impulso de su madre, que también lo había hecho allí. Ingresó en la Sociedad unos meses antes de iniciarse el Concilio y, tras algunas dudas iniciales, siguió adelante con su vocación impulsada por los cambios que el Vaticano II propició en la congregación. Pasó varios años como párroco en una localidad rural vizcaína, donde pudo desarrollar parcialmente su vocación de sacerdote. De gran inquietud intelectual, ha escrito varios libros y artículos sobre el sacerdocio de las mujeres y se convirtió en la primera doctora en Teología de la Universidad de Deusto con una tesis sobre la evolución histórica de la clausura femenina. Ha pertenecido también a varios colectivos cristianos a nivel nacional e internacional de carácter feminista y ecuménico. En el momento de realizarse la entrevista era la superiora de una casa que el Sagrado Corazón tiene asignada a religiosas mayores. Entrevista realizada en Getxo (Vizcaya) por Raúl Mínguez Blasco el 26 de mayo de 2016.

³⁶ Mangion 2020, 35-92.

³⁷ *Directives et Décisions de la XXV^e Congrégation Générale*, 1958, 13.

³⁸ *Ibidem*, 17.

es para toda la vida, cojo mi maleta y me voy. Pero como no, «esto tiene que acabar, esto tiene que cambiar». A mí me pilló justo los años anteriores al Concilio Vaticano y el Concilio Vaticano. Entonces, los años anteriores yo viví en mi familia y en la vida religiosa todo esto que te digo: la normativa, la disciplina pero dentro de una felicidad de que aquello tenía que cambiar. Yo lo viví así.

Pues sí, pasé unos meses malos pensando «a ver si me he equivocado». Pero me atraía mucho el espíritu y decía: «Todo será diferente. Ya cambiará». Y efectivamente, de repente, ¡zas! Una puerta abierta. Y he trabajado mucho para el cambio en la congregación.

Ambos testimonios, correspondientes a los recuerdos del noviciado de Concha C. O. y María José A. B. respectivamente, son representativos de esa generación de mujeres jóvenes que decidieron entrar en la vida religiosa en la convulsa década de los sesenta y que propiciaron una transformación radical de sus congregaciones. Se explica así que el Vaticano II constituya en sus relatos de vida lo que Jordi Roca y Lidia Martínez denominan un hecho marcador, es decir, un acontecimiento externo que provocó un cambio fundamental en sus trayectorias vitales.³⁹ En ese sentido, es verdad que, como señala Carmen Mangion,⁴⁰ la profunda reforma de las órdenes y congregaciones religiosas fue impulsada por los textos aprobados por el Concilio en un movimiento de arriba abajo pero no hay que olvidar que, desde la década anterior, muchos de estos cambios ya se venían anunciando en el seno de los institutos religiosos, aunque fuera de manera velada.

Aunque con resistencias internas, la Sociedad del Sagrado Corazón inició de manera precoz su proceso de adaptación a las nuevas directrices marcadas por el Concilio. En ello no solo tuvo que ver el impulso de las religiosas jóvenes sino también la figura de la superiora general desde 1958, Sabine de Valon. Esta mujer fue una de las 23 auditoras que pudieron participar, con voz pero sin voto, en las sesiones conciliares a partir de 1964. Aunque el texto más importante del Concilio sobre la vida religiosa, *Perfectae Caritatis*, fue aprobado en octubre de 1965, la Madre de Valon contribuyó a su elaboración desde el año anterior y esta circunstancia es decisiva para entender las importantes decisiones que se tomaron en la Congregación General de la Sociedad en 1964. En una de sus intervenciones en esa Congregación, Sabine de Valon se hacía eco de las demandas de las religiosas jóvenes y avisaba de cuál tenía que ser el rumbo a seguir por la congregación:

Es el momento de recordar la diferencia que existe entre la tradición y las tradiciones. Sin duda, hay que dejar que caigan algunas tradiciones si no tienen ya el espíritu que antes les daba su razón de ser y si la nueva generación que nos llega es incapaz de descubrir ese espíritu. Una observancia puramente externa no sería observancia. Las jóvenes con razón quieren saber el significado de las cosas: donde ese significado es inexistente, las cosas pueden y deben cambiar. Este es el hecho de las «tradiciones». La tradición de una familia religiosa es un patrimonio cuyos valores deben conservarse, defenderse y enriquecerse.⁴¹

Entre esas «tradiciones» contingentes que era necesario cambiar se encontraron, en primer lugar, la formación de las novicias, criticada por haberse basado en demasiadas prescripciones negativas por lo que se consideró necesario adaptarla a «nuestro tiempo y a las exigencias de los lugares y las personas».⁴² En segundo lugar, se acordó la fusión de religiosas de coro y coadjutoras, lo cual implicó aspectos de alto contenido simbólico para el instituto como la unificación del hábito o la apelación a todas ellas como «hermanas».⁴³ En tercer lugar, se habló de la necesidad de introducirse en los medios populares, lo que debía implicar tanto la progresiva fusión de los pensionados con los externados como la multiplicación de iniciativas educativas en beneficio de los sectores más desfavorecidos de la sociedad.⁴⁴ Todas estas medidas tenían un objetivo claro: acabar con ese clasismo en la congregación que era cada vez más criticado internamente y menos aceptable socialmente.

Sin embargo, la decisión que fue quizá más determinante para el futuro de la congregación fue la supresión de la clausura. Muy conocedora de la evolución de los trabajos conciliares y de la opinión del papa Pablo VI, la Madre de Valon tomó la palabra en el Capítulo para convencer a las asistentes de que era necesario dar ese paso, no solo para adaptar a la congregación a las nuevas necesidades sociales sino también para obedecer a la propia Iglesia. En su opinión, si la clausura había sido la encargada hasta ese momento de salvaguardar los votos de castidad, pobreza y obediencia, ahora estos votos tenían que mantener lo que denominó «espíritu de clausura» para preservarse de los peligros del exterior. De hecho, la apertura no fue total ya que, si bien se aceptó que las hermanas pudieran realizar actividades formativas fuera de la comunidad, todavía no se les permitió visitar a sus familias cuando gustasen, solo por enfermedad grave de los padres.⁴⁵

De Valon no se equivocó y, efectivamente, un año después, el Decreto *Perfectae Caritatis* sobre la adecuada renovación de la vida religiosa marcaba una clara división entre los institutos de vida contemplativa y los institutos de vida apostólica de tal manera que los institutos de media clausura o vida mixta, como había sido hasta 1964 la Sociedad del Sagrado Corazón, quedaban en una posición complicada.⁴⁶ Acabado el Concilio, el papa publicó una carta apostólica para desarrollar algunos de los documentos conciliares, entre ellos la *Perfectae Caritatis*. En ella se exigió a todos los institutos religiosos convocar en un plazo máximo de tres años un capítulo general especial con capacidad para modificar algunas normas de sus constituciones y someterlas a prueba hasta el siguiente capítulo general.⁴⁷

La Sociedad del Sagrado Corazón no tardó en seguir las indicaciones vaticanas y entre octubre y diciembre de 1967 se celebró un Capítulo General Especial, el más largo de la historia de la congregación hasta ese momento y posiblemente también el más difícil. La cuestión más polémica y

³⁹ Roca y Martínez 2012.

⁴⁰ Mangion 2020, 270.

⁴¹ *Directives et Décisions du 26^e Chapitre Général, 15 Octobre — 15 Novembre 1964*, 65.

⁴² *Ibidem*, 11.

⁴³ Con la excepción de las religiosas con algún cargo, que debían llamarse «superiores» o «madres». *Ibidem*, 24-25.

⁴⁴ *Ibidem*, 55-57.

⁴⁵ *Ibidem*, 26-33.

⁴⁶ *Perfectae Caritatis* 1965, n. 7-8, 16. En el n. 15 también se recoge la obligación de que hubiese una única clase de hermanas.

⁴⁷ *Ecclesiae Sanctae* 1966, II, n. 3 y 6.

que, en opinión de Monique Luirard, provocó la dimisión de la Madre de Valon fue la modificación de la regla sobre el mandato vitalicio de la superiora general.⁴⁸ La decisión que finalmente se tomó por acuerdo de la mayoría de capitulares fue limitar el mandato de la superiora general a los seis años que transcurrían entre un Capítulo general y otro, con la posibilidad de una reelección. Este cambio trascendental vino acompañado de otros de gran calado en el gobierno de la congregación, que iba a estar regido por los principios de subsidiaridad, descentralización y participación. Así, se otorgó mayor autonomía a las provincias (antiguas vicarías) y se contempló la creación de consejos y asambleas en todos los niveles (local, provincial, central) para hacer partícipes y corresponsables, utilizando terminología conciliar, a todos los miembros en la buena marcha de la congregación.⁴⁹

Además del gobierno, otros muchos aspectos fueron sometidos *ad experimentum* en este Capítulo. Se partía desde una posición autocrítica:

¿Acaso no es una de las tareas de este Capítulo la de liberarnos de cuanto nos impide responder eficazmente a lo que espera de nosotras la Iglesia? Cierta identificación con determinadas clases sociales, un espíritu triunfalista demasiado seguro de sí mismo, una tendencia a preferir las estructuras a las personas, cierta falta de caridad entre nosotras.⁵⁰

A nivel interno se reforzó el sentido de comunidad, apelando a la fraternidad y la confianza recíproca. Así, se animó a las comunidades a que fueran juntas de vacaciones a la vez que se ampliaron los márgenes de privacidad de las hermanas al considerarlas responsables de su correspondencia y del uso del teléfono.⁵¹ Por otro lado, se profundizó en la apuesta realizada en 1964 por aproximarse a las clases populares a pesar de los sacrificios que eso pudiera suponer:

Para reagrupar nuestras fuerzas e ir hacia los menos favorecidos en bienes de este mundo, tendremos que suprimir obras en decadencia, e incluso a veces, en plena actividad, pero menos necesarias, con el fin de crear centros de educación en suburbios, en ciudades pequeñas donde urge la necesidad de una educación cristiana.⁵²

Se ofreció incluso la posibilidad a quienes lo solicitasen de poder enseñar en un centro público y convertirse así en «fermentos de vida evangélica en un medio secularizado».⁵³

El tiempo que siguió al Capítulo Especial confirmó que el cambio en la congregación era imparable. Según los resultados de una encuesta interna realizada en 1969, el 80 % de las religiosas pensaba que una de las funciones de la vida religiosa era la de confrontar la realidad con el evangelio y denunciar la opresión y la injusticia. Pero si el 52 % del total era favorable a la idea de vivir y trabajar con «los pobres», en América Latina, muy influida por los efectos de la Conferencia de Medellín del año anterior donde se dio carta de ciudadanía a la teología de la liberación, el porcentaje

alcanzó el 90 %.⁵⁴ Se llegó así al Capítulo General de 1970, donde se acordaron cinco opciones o principios básicos que marcaron desde entonces la evolución de la congregación:

1. La renovada conciencia de la internacionalidad de la congregación, presente en los cinco continentes y resumida en el principio de «unidad en la pluriformidad».
2. La reafirmación de la misión educadora del instituto para responder a las necesidades de cualquier persona oprimida.
3. La solidaridad con los pobres, en comunión con la obra liberadora de Cristo.
4. La solidaridad con el Tercer Mundo por sufrir la pobreza y la opresión.
5. La renovación de la comunidad fraterna, que suponía respetar la autonomía de cada comunidad para crear su propio estilo de vida.⁵⁵

Las importantes decisiones tomadas en los Capítulos de 1964, 1967 y 1970 adquirieron rango jurídico en las nuevas Constituciones de la Sociedad del Sagrado Corazón, elaboradas en 1982 y aprobadas por la Santa Sede en 1987. Esto supuso la culminación de un periodo apasionante y convulso a la vez en la historia del instituto, que no se libró de la profunda crisis que afectó a la vida religiosa ante el avance de la secularización, especialmente en Europa y América.⁵⁶ Entre 1968 y 1993 salieron del Sagrado Corazón 913 religiosas, un 13,7 % de los efectivos en 1967, mientras que la media de edad pasó entre ambas fechas de 50 a 67 años.⁵⁷ Fueron, por tanto, numerosas las mujeres que percibieron que no podían desarrollarse plenamente dentro de la congregación y, por ello, decidieron abandonar la vida religiosa. Pero para las mujeres que se quedaron en la congregación, no cabe duda de que ese periodo de tiempo transformó profundamente sus vidas.

LA RELIGIOSA CONCILIAR

Si antes del Concilio la situación de las religiosas ya había generado cierto interés en la prensa española, en los años inmediatamente posteriores a su finalización se dedicaron muchas páginas al tema, incluyendo monográficos en las revistas católicas.⁵⁸ Varios de los artículos publicados, correspondientes en su mayoría a sacerdotes y religiosos, adoptaron una actitud paternalista y un tanto escéptica ante la posibilidad de que las monjas pudieran cambiar su modo de vida y adaptarse a las directrices del Concilio. Por ejemplo, el sacerdote Antonio Luis Marzal opinaba que la mayoría de las monjas correspondía a un sector del catolicismo que se había desorientado ante el sinfín de novedades que había traído el Concilio y aducía dos razones para su falta de adaptación: la estructura de la obediencia que existía dentro de la vida religiosa y su condición de mujer, que calificaba como

⁴⁸ Luirard 2014, 411-433.

⁴⁹ *Capítulo Especial, 1 de octubre — 14 de diciembre de 1967. Orientaciones ad experimentum*, 18-32.

⁵⁰ *Ibidem*, 16-17.

⁵¹ *Ibidem*, 59-64.

⁵² *Ibidem*, 56.

⁵³ *Ibidem*, 57.

⁵⁴ Luirard 2014, 451-452.

⁵⁵ *Capítulo General*, 1970, 12-16.

⁵⁶ Ebaugh, Lorenze y Saltzman 1996. En España, el número de religiosas pasó de 91.512 religiosas en 1969 a 76.283 en 1980. Dato recogido en Moreno 2007, 34.

⁵⁷ Luirard 2014, 587-589.

⁵⁸ Fue el caso del número 375, correspondiente a mayo de 1967, de *Hechos y Dichos*, y del número 772, correspondiente a marzo de 1971, de *Vida Nueva*. Véase también al respecto Moreno 2005.

un ser generalmente pasivo.⁵⁹ Este prejuicio de género era compartido por el propio director de *Hechos y Dichos*, el jesuita Ignacio Elizalde, que si bien reconocía que las religiosas habían abierto sus ventanas al Vaticano II, añadía que «la mujer, de ordinario, es más emotiva, domina más en ella el sentimiento; es más pasiva y aferrada a los usos y costumbres [...] y el cambio en ella cuesta mucho más».⁶⁰

No obstante, hubo también visiones más positivas que confiaron en la capacidad de monjas y hermanas para adaptarse a la nueva situación al tiempo que criticaban la tutela masculina sobre ellas. Algunos de estos artículos fueron escritos por las propias religiosas. Así, un grupo de religiosas anónimas hacían un llamamiento a que se las dejara de tratar con condescendencia:

El clero y los seglares que nos han criticado [...] podrían ya dejar de hacerlo y ayudarnos en serio y fraterno a una reflexión cristiana y madura sobre nosotras mismas. A lo mejor, si se animan a hacerlo, podríamos ayudarles luego a pensar sobre ellos mismos y a ser también más cristianos, que parece ser [...] que también les hace alguna falta.⁶¹

Por su parte, María Teresa Ruiz-Prados (de la Compañía de María) y María Anunciación Febrero (de las Hijas de Jesús) se referían al conflicto presente dentro de las congregaciones entre unas generaciones jóvenes más abiertas al cambio y unas generaciones mayores que ofrecían una resistencia comprensible y respetable pero que, en opinión de ambas, no se debía seguir.⁶²

Otra religiosa, la mercedaria de Bériz María Begoña de Isusi, en colaboración con el jesuita Julián López García, realizó un interesante estudio sobre la situación sociológica de las religiosas en España que fue publicado en 1969. Más allá de los interesantes datos que aporta, el libro ofrece unas reflexiones prospectivas que, de alguna manera, anticipaban los cambios que numerosas órdenes y congregaciones de religiosas acometieron a partir de entonces. Se afirmó que la transformación de la mujer consagrada no constituía sino un efecto de la propia metamorfosis de la mujer secolar en el campo económico, cultural, político y social. Para que dicha transformación no se viera frustrada, Isusi y López pusieron el foco en la propia Iglesia:

En la misma Iglesia, la religiosa en la actualidad no ocupa el puesto que le corresponde. Esta situación de inferioridad [...] viene causada por el influjo en la Iglesia de una sociedad masculinizada (de la que la Iglesia tarda más en liberarse), en la que la mujer había quedado reducida, y sobre todo la mujer consagrada a Dios, a un sujeto pasivo.⁶³

Desde luego, el contexto español de aquella época no era el más favorable para acometer una transformación radical de la vida religiosa, menos aún de la femenina. Las autoridades franquistas, que habían logrado un gran hito en la legitimación del régimen con el Concordato de 1953, reaccionaron con incredulidad y enfado a los cambios planteados por los documentos conciliares una década después.

Tampoco la mayoría del episcopado estaba todavía en aquel momento nada convencido de que dichos cambios fueran beneficiosos para la Iglesia en España.⁶⁴ Además, las religiosas tuvieron que hacer frente a prejuicios de género como su supuesto carácter dócil, pasivo e inocente. Es por ello por lo que su transformación identitaria supuso, como en el caso de las mujeres laicas,⁶⁵ una deslegitimación social y simbólica de la dictadura, no solo por pertenecer a una institución que había apoyado al régimen desde sus inicios, sino también por romper con el discurso de la sumisión femenina e impulsar así postulados más igualitarios.⁶⁶

En lo que queda de epígrafe vamos a centrarnos en cómo vivieron este proceso de construcción identitaria nuestras dos entrevistadas, Concha C. O. y María José A. B. Es evidente que, para ambas, el fin de la clausura fue trascendental. María José relata aquí cómo se sintió cuando se enteró de la supresión del voto de estabilidad —aquel que obligaba a una clausura limitada— en su congregación:

Fue un cambio radical. Yo estaba en San Sebastián..., bueno, ya el primer asomo de cambio lo vi cuando estábamos en el noviciado. Pues ya vi que dijeron que se quitaba el voto de estabilidad que, según lo que nos habían explicado, [...] era el voto que nosotras manteníamos esa clausura, que era una clausura disciplinar en realidad porque podíamos salir al médico, podíamos salir a cosas así, pero no podíamos ir nunca a nuestras familias ni ir siquiera a iglesias en nuestros alrededores. O sea, era para cosas absolutamente imprescindibles. Entonces, desde ahí pues yo tuve una especie de dificultad grande para aceptar la clausura. Yo había hecho todos los votos y ¡uf! Entonces, cuando vinieron diciendo en el Capítulo que el voto de estabilidad se había quitado, pues para mí fue una alegría que no te puedo ni explicar.

A tenor de estas palabras, no es arriesgado aventurar que, en caso de que la Sociedad del Sagrado Corazón no hubiera renunciado a la clausura, María José habría abandonado la vida religiosa, como hicieron otras muchas mujeres en los años sesenta y setenta. Pero la decisión tomada por este instituto en su Congregación de 1964 permitió a nuestra entrevistada desarrollar plenamente su vocación como religiosa del Sagrado Corazón, con la única excepción de no haber podido hacer realidad su deseo de ser reconocida sacerdote de la Iglesia católica.⁶⁷ Aun así, ha tenido una presencia destacada en organismos de carácter ecuménico y feminista, como el Fórum de Estudios sobre la Mujer, del que también formaron parte mujeres tan destacadas del catolicismo español en la segunda mitad de siglo como Pilar Bellosillo o Mary Salas, o el Fórum Ecuménico de Mujeres Cristianas de Europa. No es casualidad que su tesis doctoral, la primera presentada por una mujer en la facultad de Teo-

⁶⁴ García 2023b, 476-477. De forma más extensa en Raguer, 2006; Montero 2009, 223-262.

⁶⁵ Véase al respecto De Dios y Mínguez 2016.

⁶⁶ Moreno 2007, 25

⁶⁷ Una cuestión, sin duda, de gran interés que espero desarrollar con más historias de vida como la de María José en futuros trabajos. En todo caso, cabe destacar un libro que escribí con Mary Salas y que se tituló *Mujeres sacerdotes, ¿por qué no?* (Madrid, Publicaciones Claretianas, 1994). Como anécdota, hay que decir que este libro se publicó solo unos días antes de que Juan Pablo II, en su carta apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*, cerrara «definitivamente» la puerta de las mujeres al sacerdocio.

⁵⁹ *Hechos y Dichos* 1966, 926-935.

⁶⁰ *Hechos y Dichos* 1967, 387-389.

⁶¹ *Cuadernos para el Diálogo* 1965, 69-70.

⁶² *Hechos y Dichos* 1967, 400-403 y 404-409.

⁶³ López e Isusi 1969, 343.

logía en la Universidad de Deusto,⁶⁸ versara sobre las causas históricas de la clausura femenina porque, como sostuvo en la entrevista, «para mí había gato encerrado. Y no, no hay gato encerrado, hay un tigre encerrado o un león».

Uno de los efectos prácticos derivados de la supresión de la clausura fue la restauración de las relaciones familiares. Si en el Capítulo de 1964 se habían autorizado las visitas solo en caso de enfermedad grave de los padres, en 1967 se permitió a las religiosas asistir a celebraciones familiares como bodas, bautizos, entierros, primeras comuniones y ordenaciones. Después de 1970 fue ya posible pernoctar con la familia. En este pasaje de importante carga emocional, Concha nos cuenta cómo sus padres, que se habían opuesto a que ingresara en una congregación religiosa que en aquel momento impedía las relaciones familiares, pudieron contar con su hija en los momentos importantes. De ahí que Concha afirme con orgullo haber sido «la hija más cercana»:

— Concha C. O.: Pues con la familia, qué quieres que te diga. Hombre, mis padres decían: «La hija más cercana». Claro.

— Entrevistador: Los que antes se oponían...

— Concha C. O.: Se oponían porque no me veían pero luego ya yo me quedé en casa cuando mi padre murió, que le dejamos en Santa Marina [hospital cercano a Bilbao para enfermos terminales]. Vi a mi madre triste, llamé a la comunidad y dije: «No, no, yo me voy a quedar en casa». Y a las tres de la mañana llamaron que mi padre había muerto. Pero yo tuve la libertad de plantearme qué hacía. Y la comunidad me dijo que le parecía muy bien. Fíjate tú si iban a soñar mis padres... Y luego, todos los años que han vivido hasta que han muerto pues fíjate, siempre han dicho... Y los sobrinos, igual, han dicho: «La más cercana».

Concha valora muy positivamente la comprensión de su congregación y la libertad que le dio para decidir qué hacer en una situación bastante complicada. En concreto, su congregación le permitió hacer compatible sus obligaciones como religiosa con el cuidado de sus progenitores, una tarea ligada tradicionalmente a la feminidad normativa. A la luz de este testimonio, resulta evidente también que los cambios impulsados por el Concilio contribuyeron a quebrar el modelo anterior de religiosa obediente y pasiva para sustituirlo por otro modelo de religiosa que, sin renunciar a su voto de obediencia, gozaba de autonomía y de capacidad de discernimiento en la toma de decisiones. Esto lo podemos comprobar también en otro elemento que, hasta los años sesenta, había sido consustancial a la figura de la religiosa: el hábito.

No se trataba de un tema baladí porque el hábito no solo remitía a la consagración religiosa de quien lo portaba, sino que constituía también el símbolo de pertenencia más visible a una determinada orden o congregación. Como señala Uxía Otero, la vestimenta está fuertemente ligada a la expresión de la identidad gracias a su gran capacidad performativa. Además, en el caso de las mujeres y en el contexto de una dictadura nacionalcatólica como la franquista, el decoro y la modestia en la vestimenta se consideraban dimensiones femeninas que expresaban virtudes espirituales y garantizaban la estabilidad social.⁶⁹ De ahí que la supresión del hábito

significara un cambio tan rotundo en la manera en que las monjas se presentaron ante los demás y ante ellas mismas.

En la Congregación General de 1958, la Sociedad del Sagrado Corazón tomó disposiciones favorables a flexibilizar el uso del hábito: recomendación de utilizar tejidos lavables, elección de color negro, gris o blanco por cada vicaría o provincia en función del clima, etc. A partir de 1970 se autorizó el vestido seglar por lo que bastantes religiosas, entre ellas Concha y María José, decidieron dejar el hábito. Cuando habla de ello, Concha vuelve a enfatizar la autonomía personal que le permitía desarrollar su congregación:

No había ni un hábito. Porque yo lo pedí, quitarme el hábito como otras dos, y nos dijeron que sí. [...] Pero como no se imponía nada, 'pues la que quiera que se quite el hábito y la que no quiera, no'. Entonces, nada es obligatorio, hay poquísimas cosas obligatorias en nuestra congregación. No es normativa.

En todo caso, no se trató de una cuestión trivial y buena muestra de ello es que el tema del hábito fue muy discutido con la Sagrada Congregación de Religiosos⁷⁰ en el proceso de aprobación de las nuevas Constituciones de 1982 porque dejar el hábito era considerado por este organismo vaticano señal de «una vida mundanizada y de una secularización rastrera». ⁷¹ De estas palabras se deduce el temor de la jerarquía eclesiástica a perder el apoyo de las mujeres las cuales, a raíz del denominado proceso de feminización del catolicismo iniciado el siglo anterior, habían constituido el principal sostén de la Iglesia. Desde luego, la opinión de este organismo debe situarse en el contexto del giro conservador iniciado en los últimos años del pontificado de Pablo VI y consolidado después con Juan Pablo II, especialmente en cuestiones de género.

En ese sentido, no se puede obviar la relación del hábito con el voto de castidad. Como afirma Carmen Mangion, hasta los años sesenta a las religiosas se las instruyó en el amor exclusivo a su esposo Jesucristo, lo que era incompatible con mostrar afecto hacia los demás. Tanto las monjas como las hermanas debían ser vistas y verse a sí mismas como seres asexuales y el hábito, al ocultar el cuerpo femenino, enfatizaba precisamente esa identidad asexual. Aunque el voto de castidad en sí no llegó a cuestionarse por las religiosas conciliares, sí es verdad que llegó a interpretarse de una manera menos estrecha que, desde luego, no excluía las relaciones afectivas o de amistad con otras personas. Además, la supresión del hábito tuvo una gran carga simbólica en el sentido de que permitió expresar a estas mujeres su sexualidad de una manera menos constreñida y más honesta.⁷² Este fue indudablemente uno de los aspectos que más preocupó a la jerarquía eclesiástica.

En todo caso, abandonar el hábito era coherente con la nueva vida adoptada por las religiosas del Sagrado Corazón y de otras congregaciones por dos razones: una de carácter práctico —el hábito dificultaba las nuevas actividades realizadas en el exterior— y otra de carácter simbólico —el

⁶⁸ Así se informó al respecto en *El Ciervo* 1991, 19.

⁶⁹ Otero 2021, 582-583.

⁷⁰ Denominada también Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, es el organismo de la Curia romana encargado de tratar los asuntos relacionados con las órdenes y congregaciones religiosas, tanto masculinas como femeninas.

⁷¹ Luirard 2014, 471-476 y 544-556.

⁷² Mangion 2020, 263-264.

vestido seglar permitía seguir el ejemplo de Jesús de Nazaret y mostrarse más cercana a la gente del pueblo—. En ese sentido, Concha C. O. tomó dos decisiones que fueron trascendentales en su trayectoria vital. La primera, como relata aquí, fue renunciar a vivir en un convento:

Yo por ejemplo nunca he vivido en un convento, hasta ahora. Nunca. Empecé en Barcelona, empezamos, pedimos ir a pisos. Dijimos los motivos y nos dijo la Provincial: «Id buscando pisos por Barcelona». Yo eso lo encuentro una facilidad. Que el gobierno es un gobierno cercano y que nos escuchó a la gente joven en ese momento. Entonces, ¿pisos? Con la dificultad de la convivencia que te digo, como en todos los sitios, pero claro, mucho más cercano y mejor. Una casa de estas [se refiere a la residencia de la congregación donde vivía en el momento de la entrevista] es, no sé cómo decirte, pues eso: es conventual, mucho más separada de la vida de la gente. Sí, sí, sí. Un convento. Mientras que en un piso, eso de vivir en un piso, pues no, no es un convento. Eres la vecina del 8ºB en Portugalete. En Aranguren, la casa de las monjas. Es que era como decir todo el día: «¿Tienes unas escaleras para no sé qué? ¿Tenéis unos...?».

Como suele ser común en toda historia de vida, pasado y presente se confunden de tal manera que es el yo del presente quien se encarga de valorar las experiencias vividas por los múltiples yos del pasado.⁷³ En este caso, Concha contrasta su experiencia presente de vivir en una casa conventual en compañía de unas decenas de religiosas de su congregación con su experiencia pasada de vivir en un piso con solo dos o tres religiosas. La mayor diferencia de vivir en un piso, según señala, es la de haberse podido mezclar con la gente como una más sin renunciar por ello a su vocación religiosa. Su experiencia fue compartida por otras muchas religiosas. En el caso de la Sociedad del Sagrado Corazón, la primera inserción en los medios populares se produjo en el barrio de El Besòs (Barcelona) en 1963. Esta nueva forma de vida comunitaria pronto se extendió por toda la congregación de tal manera que, si en 1963 había una media de 36 religiosas por casa, diez años después la media no llegaba a 14 por casa.⁷⁴

Como ya se ha señalado, la influencia de la teología de la liberación y el diálogo con el marxismo, elementos comunes al catolicismo global desde finales de los sesenta hasta finales de los setenta, fueron decisivos en este cambio en el modo de vida de muchas órdenes y congregaciones religiosas, como la Sociedad del Sagrado Corazón. Vivir en barrios populares o incluso marginales para atender directamente las necesidades de la gente suponía para muchas monjas seguir fielmente el ejemplo de Cristo y, desde luego, constituía también una reformulación del voto de pobreza. Ya no se trataba de experimentar la pobreza a través de las austeridades artificiales de un convento sino de hacerlo entre personas realmente necesitadas en su propio contexto vital.

⁷³ Lo cual conecta con el carácter reflexivo de las historias de vida. En palabras de Lynn Abrams, «reflexivity in telling the life story means that I (the storyteller or narrator) tells stories about the Me (the character in the story)». Véase Abrams 2016, 40.

⁷⁴ En total había 7.074 religiosas repartidas en 195 casas en 1963 mientras que en 1973 había 6.136 religiosas en 446 casas. Williams 1980, 343.

Una consecuencia derivada de esta nueva forma de vida en pisos de barrios populares fue la diversificación de la obra educativa de la congregación. A lo largo de las décadas de los sesenta y setenta, muchos de los grandes pensionados de antaño fueron cerrados mientras se abrieron escuelas profesionales, residencias para obreras y estudiantes universitarias, colegios parroquiales o guarderías. En Chamartín (Madrid) se abrió una residencia para jóvenes obreras al tiempo que se cerraba el pensionado situado en la calle Caballero de Gracia mientras que, en Sevilla, el colegio de El Valle se trasladó a Ciudad Aljarafe, un barrio de aluvión donde se estaban construyendo viviendas sociales.⁷⁵ En el caso de Bilbao, el colegio situado en la Gran Vía, donde Concha y María José se educaron, también se cerró y sobre su solar se construyó el actual edificio de El Corte Inglés. La segunda gran decisión vital de Concha en estos años tuvo que ver precisamente con la cuestión educativa. Tras completar estudios de Teología a instancias de su congregación, Concha comenzó a trabajar en un colegio del Sagrado Corazón en Barcelona. Sin embargo, no estaba del todo satisfecha y, de nuevo con el beneplácito de sus superiores, decidió dar un paso más:

Cuando acabé la Teología, pues entonces hice unas, digamos, prácticas. Trabajaba también en uno de nuestros colegios, en Barcelona. Y yo me di cuenta, fíjate, aun siendo feliz porque llevaba todo el área de pastoral del colegio, «con las monjas, yo voy a ser muy crítica y voy a ser incómoda». Porque luego te vas a casa y es como si estás trabajando en un sitio y luego tienes que estar comiendo y conviviendo con el señor con el que trabajas. O sea, dije: «No, yo prefiero que en casa sea hermana y en el colegio nada, o sea, pedir la pública». [Baja el tono de voz] O sea, pedir la pública cuando todas estábamos en esto. Oye, pues lo pedí. ¿Ves? A mí eso siempre me ha encantado, que ha sido una congregación — y creo que lo es en parte — que, si tú das tus motivaciones y tienes criterio, a ti te acceden. [...] Entonces me dejaron y siempre he trabajado en la pública. Casi me he llevado mejor con la gente de afuera que con la gente de dentro. Soy más secular que conventual [...]. Pero yo, de verdad que tengo que dar gracias a Dios que siempre he sido feliz (pequeña pausa). Y con todas estas cosas, eh. Que a mí no me ha sido fácil el cambio, o sea, he tenido que pelearlo bastante. Pero me ha podido siempre la motivación de lo que es una llamada religiosa, o sea, digo yo porque si no...

Concha nos cuenta aquí su opción por integrarse como profesora en centros públicos con la intención de evitar problemas de convivencia en casa con las mismas religiosas con las que potencialmente podía trabajar. Al igual que en el resto de testimonios que hemos recogido, Concha presenta su capacidad de decisión y acción como fruto de un equilibrio entre su autonomía personal y un agente externo del que, sin embargo, también se siente parte, como es su congregación. Pero además, como sujeto religioso que se concibe, interviene un tercer factor: Dios, que hace saber su voluntad a través de la llamada o vocación religiosa.⁷⁶ Así pues, podemos afirmar que, en el nuevo modelo de religiosa que

⁷⁵ Luirard 2014, 478.

⁷⁶ Desde luego, este tercer factor resulta fundamental para entender la capacidad de agencia de los sujetos religiosos. Véanse al respecto los trabajos pioneros de Mack 2003 y Mahmood 2005.

surgió tras el Concilio y del que Concha C. O. y María José A. B. formaron parte, tres elementos se aglutinaron para moldear su agencia: uno de carácter providencial (Dios), otro de carácter sociocontextual (la congregación con las disposiciones establecidas por sus Constituciones, Capítulos y superiores) y otro de carácter individual (la autonomía personal).⁷⁷ La manera en que se combinaron estos tres elementos fue fundamental en la reconfiguración del voto de obediencia a partir del Concilio. Discernimiento personal frente a obediencia pasiva, posiblemente ahí residió la principal diferencia entre la religiosa conciliar y la preconiliar.

CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas nos hemos aproximado a la historia de la Sociedad del Sagrado Corazón desde su fundación en 1800 hasta finales del siglo XX, una trayectoria con peculiaridades propias, pero no muy diferente a la de otras órdenes y congregaciones que cambiaron radicalmente su fisonomía a raíz del Vaticano II. El modelo de congregación religiosa femenina que se consolidó en el siglo XIX y que se caracterizó por una organización fuertemente jerárquica y por una flexibilización de la clausura para desarrollar actividades en el campo educativo y asistencial comenzó a entrar en crisis tras la Segunda Guerra Mundial. Los años cincuenta fueron una década fundamental ya que, desde el interior de algunas congregaciones, como la del Sagrado Corazón, comenzaron a surgir voces que apelaban a la necesidad de adaptarse a los nuevos tiempos. El Concilio Vaticano II, especialmente a través del decreto *Perfectae Caritatis*, impulsó ese cambio decisivo en órdenes y congregaciones religiosas que muchas veces fue más allá de lo que la letra marcaba y que impulsó el cambio hacia el nuevo modelo de religiosa conciliar.

Los testimonios de María José A. B. y Concha C. O. nos han permitido acceder al proceso de construcción identitaria de este modelo de religiosa. Ambas vivieron con especial alegría el fin de la clausura de su congregación en un momento decisivo para toda religiosa como es el noviciado. Ello les permitió desarrollar con muchas menos constricciones sus inquietudes sociales durante las décadas siguientes, lo cual se tradujo en poder vivir en pisos en compañía de otras dos o tres hermanas, trabajar en escuelas públicas, pertenecer a colectivos feministas o escribir libros sobre la clausura y el sacerdocio femenino. El modelo de religiosa conciliar implicó, ante todo, una importante resignificación de los votos de castidad, pobreza y obediencia. De esta manera, la supresión del hábito simbolizó la apertura hacia unas relaciones humanas menos constreñidas y hacia una expresión de la sexualidad más sincera, se superaron las fronteras de clase para aproximarse a personas y colectivos desfavorecidos al tiempo que el acatamiento acrítico de las órdenes de la superiora general fue sustituido por una obediencia dialogada donde la capacidad de discernimiento individual adoptó un papel decisivo. Todo ello en un contexto dictatorial en el que esta transformación identitaria chocó frontalmente con muchos de los postulados de género que

había defendido el régimen franquista desde sus inicios, contribuyendo así a su deslegitimación.

Futuras investigaciones deberán analizar y estimar hasta qué punto este modelo de religiosa conciliar se extendió en la mayoría de órdenes y congregaciones religiosas, qué diferencias hubo entre las que optaron por la clausura y las que se decantaron por la vida apostólica, cómo fueron los procesos internos de adaptación a las directrices del Concilio y si ha habido a partir de los años ochenta intentos exitosos de dar marcha atrás ante la evidente caída en el número de vocaciones en las últimas décadas.

BIBLIOGRAFÍA

- Abrams, Lynn. 2016. *Oral History Theory*, London/New York, Routledge.
- Aune, Kristin. 2015. «Feminist Spirituality as Lived Religion: How UK Feminists Forge Religio-spiritual Lives». *Gender and Society* 29-1: 122-145. <https://doi.org/10.1177/0891243214545681>
- Blasco, Inmaculada. 2017. «Religión, género y mujeres en la historia contemporánea de España: un balance historiográfico». En *La historia religiosa de la España contemporánea: Balance y perspectivas*, edición de Feliciano Montero, Julio de la Cueva y Joseba Louzao, 257-277. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- De Dios, Eider y Raúl Mínguez. 2016. «De la obediencia a la protesta. Laicas católicas ante el Vaticano II», *Feminismo/s* 28: 213-233. <https://doi.org/10.14198/fem.2016.28.09>
- De la Taille-Tréintville, Alexandrine Marie. 2018. «Una nueva Regla para los nuevos tiempos. Las constituciones de la Sociedad del Sagrado Corazón: recepción y adaptación en Chile durante el siglo XIX». *Itinerantes. Revista de Historia y Religión* 9: 143-163. <https://doi.org/10.53439/revitin.2018.02.07>
- Del Arco, Miguel Ángel y Claudio Hernández, eds. 2020. *Esta es la España de Franco. Los años cincuenta del franquismo (1951-1959)*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Ebaugh, Helen Rose, Jon Lorenze y Janet Saltzman. 1996. «The Growth and Decline of the Population of Catholic Nuns Cross-Nationally, 1960-1990: A Case of Secularization as Social Structural Change». *Journal for the Scientific Study of Religion* 35/2: 171-183. <https://doi.org/10.2307/1387084>
- Favier, Anthony. 2009. «Des religieuses féministes dans les années 68?». *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 29. <https://doi.org/10.4000/clio.9194>
- García, Verónica. 2023a. «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>
- García, Verónica. 2023b. «Crossroads of Identities in Women Religious in Spain. Catholicism, Society and Second Vatican Council (1953—69)». *Journal of Religious History* 47-3: 469-485. <https://doi.org/10.1111/1467-9809.12952>
- Garibaldi, Carole. 2011. *Habits of Change. An Oral History of American Nuns*. Oxford: Oxford University Press.
- Horn, Gerd-Rainer. 2015. *The Spirit of Vatican II. Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties*. Oxford: Oxford University Press.
- King, Ursula. 2005. «General Introduction: Gender-Critical Turns in the Study of Religion». En *Gender, Religion and Diversity. Cross-Cultural Perspectives*, edición de Ursula King y Tina Beattie, 1-10. London/New York: Continuum.
- Langlois, Claude. 1984. *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*. Paris: Cerf.
- López García, Julián y María Begoña de Isusi. 1969. *Las religiosas en España. Situación sociológica y renovación litúrgica*. Bilbao: Mensajero.
- Luirard, Monique. 2014. *La Sociedad del Sagrado Corazón en el mundo de su tiempo*. Barcelona: Kit-book.

⁷⁷ Sigo aquí la triple concepción de sujeto que se realiza en Prat 2007.

- Mack, Phyllis. 2003. «Religion, feminism and the problem of agency: Reflections on Eighteenth-Century Quakerism». *Signs*, 29/1: 149-177. <https://doi.org/10.1086/375679>
- Mahmood, Saba. 2005. *Politics of piety The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Mangion, Carmen M. 2020. *Catholic nuns and sisters in a secular age. Britain, 1945-90*. Manchester: Manchester University Press.
- McGuire, Meredith B. 2011. *Lived religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Mínguez, Raúl. 2015. «¿Dios cambió de sexo? El debate internacional sobre la feminización de la religión y algunas reflexiones para la España decimonónica». *Historia Contemporánea* 51: 397-426. <https://doi.org/10.1387/hc.14714>
- Mínguez, Raúl. 2016. «¿Fanáticas, maternas o feministas? Monjas y congregacionistas en la España decimonónica». *Hispania Sacra* LXVIII, 137: 391-402. <https://doi.org/10.3989/hs.2016.026>
- Molina, Cristina. 2015. «Monjas del Sagrado Corazón: educación y elites femeninas en la España de Franco». En *Mujeres bajo sospecha. Memoria y sexualidad, 1930-1980*, edición de Raquel Osborne, 235-251. Madrid: Fundamentos.
- Montero, Feliciano. 2009. *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*. Madrid: Encuentro.
- Moreno, Mónica. 2005. «Religiosas y laicas en el franquismo: entre la dictadura y la oposición», *Arenal* 12/1: 61-89.
- Moreno, Mónica. 2007. «Mujeres en la transición de la Iglesia hacia la democracia: avances y dificultades». *Historia del Presente* 10: 25-40.
- Otero, Uxía. 2021. «Catholic Dressing in the Spanish Franco Dictatorship (1939—1975): Normative Femininity and Its Sartorial Embodiment». *Journal of Religious History* 45-4: 582-602.
- Portelli, Alessandro. 1991. *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories: Form and Meaning in Oral History*. New York: State University of New York Press.
- Prat, Joan. 2007. *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*. Barcelona: Bellaterra.
- Raguer, Hilari. 2006. *Réquiem por la cristiandad. El Concilio Vaticano II y su impacto en España*. Barcelona: Península.
- Roca, Jordi y Lidia Martínez. 2012 «Mi vida, tu vida, la nuestra. Determinantes y configuración de la estructura narrativa de los relatos de vida». En *Entreverse: teoría y metodología práctica de las fuentes orales*, edición de Miren Llona, 93-130. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Rocca, Giancarlo. 1992. *Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX e XX*. Roma: Paoline.
- Sani, Roberto. 2012. «The Education of Female élites in Nineteenth-Century Papal Rome. Innovative Contributions of the Society of the Sacred Heart of Madeleine-Sophie Barat», *Estudios sobre Educación* 23: 83-98. <https://doi.org/10.15581/004.23.2050>
- Turin, Yvonne. 1989. *Femmes et religieuses au XIXe siècle. Le féminisme « en religion »*. Paris: Nouvelle Cité.
- Valle, Ángela del. 1996. «Órdenes, Congregaciones e Institutos eclesiásticos femeninos dedicados a la educación y enseñanza». En *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España*, edición de Bernabé Bartolomé, vol. II, 512-718. Madrid: BAC.
- Williams, Margaret. 1980. *La Sociedad del Sagrado Corazón. Historia de su Espíritu (1800-1975)*. Madrid: Sociedad del Sagrado Corazón de Jesús.