

CONSERVADURISMO CATÓLICO FRENTE AL FEMINISMO: MORALIDAD, GÉNERO Y SECULARIZACIÓN EN ESPAÑA (1965-1985)

CATHOLIC CONSERVATISM AND FEMINISM: MORALITY, GENDER, AND SECULARIZATION IN SPAIN (1965-1985)¹

Verónica García Martín

Universidad Complutense de Madrid

veromartgarcl4@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6688-9952>

Resumen

El presente artículo analiza las formas de oposición y los mecanismos de resistencia al feminismo de segunda ola desarrollados en el seno de la Iglesia española, con especial énfasis en el discurso del conservadurismo católico. Aunque se inscribió en un marco global, se analiza cómo esta retórica se articuló localmente durante el tardofranquismo, la transición y los comienzos de la democracia, hasta 1985. En este sentido, la investigación pretende arrojar luz sobre los principales y a la vez más controvertidos debates públicos: la legalización del divorcio y la despenalización del aborto. A través de revistas de diferentes tendencias ideológicas y publicaciones de la época, se examina cómo estos conflictos, centrados en torno a los derechos de las mujeres, fueron a su vez parte del proceso de secularización de la sociedad española, en el que se discutía el papel de la Iglesia en la cotidianidad.

Palabras clave: Conservadurismo católico; Antifeminismo; Feminismo; Secularización; Moralidad.

Abstract

This article examines the forms of opposition and mechanisms of resistance to second-wave feminism developed within the Spanish Church, with particular emphasis on the discourse of Catholic conservatism. While situated within a global framework, the analysis focuses on how this rhetoric was locally articulated during late Francoism, the democratic transition, and the early years of democracy, up until 1985. In this regard, the study seeks to shed light on some of the most prominent and controversial public debates: the legalization of divorce and the decriminalization of abortion. Drawing on journals of diverse ideological orientations and other contemporary publications, the article explores how these conflicts, centered on women's rights, were also part of the broader process of secularization in Spanish society, in which the role of the Church in everyday life was increasingly contested.

Keywords: Catholic conservatism; Antifeminism; Feminism; Secularization; Morality.

Introducción

A la altura de 1964, Lili Álvarez publicó su libro *Feminismo y espiritualidad* en el que intentaba conjugar su fe católica con las incipientes novedades del feminismo de segunda ola. Ella misma confesaba en la introducción que su gran inspiración había sido el libro *Promoción apostólica de la religiosa en el mundo de hoy*, que había publicado en 1963 el cardenal Suenens, adalid de la renovación durante el Concilio Vaticano II. Además de recurrir constantemente al escrito del cardenal belga, Lili Álvarez conocía y citaba a autoras como Simone de Beauvoir, Betty Friedan o Virginia Woolf. De esta última recuperaba la famosa sentencia de que la historia de la oposición de los hombres a la emancipación de las mujeres era más interesante, quizá, que la historia de la emancipación en sí. Y así lo afirmaba «porque esta oposición detenta la clave y la solución de todo el asunto».²

El antifeminismo se configura en estrecha relación con el feminismo; en otras palabras, los avances alcanzados por las mujeres constituyen el principal catalizador de su activación, intentando actuar como un antídoto frente a dichas transformaciones.³ Esta corriente ideológica con capacidad de movilización social se proyecta sobre múltiples ámbitos de la política y la cultura e, históricamente, ha contado con el respaldo moral de la Iglesia católica o, al menos, los agentes antifeministas han legitimado su discurso sobre argumentos religiosos. Por descontado, esto no quiere decir que la totalidad católica haya sido históricamente antifeminista. De hecho, como se comprobará en este trabajo, existieron sectores católicos que se consideraron feministas y, precisamente, su experiencia religiosa conformó el motor de denuncia de la desigualdad y opresión.

En el primer tercio del siglo XX, el discurso antifeminista de la derecha reaccionaria recibió el beneplácito del catolicismo conservador,

principalmente por su adhesión a un orden divino, natural y jerárquico de la sociedad y su firme apoyo a la familia tradicional.⁴ Con la desarticulación del feminismo tras la Guerra Civil, se puso en marcha un entramado legislativo que relegó a las mujeres a un estado de minoría de edad.⁵ Paralelamente, se promovió un discurso sustentado en el determinismo biológico, que exaltaba la maternidad y el rol de esposa y que, a menudo, se acompasaba con una legitimación religiosa.⁶

Aunque los significados de la maternidad, la sexualidad y la vida conyugal evolucionaron durante la dictadura,⁷ en la década de los setenta las propuestas que amenazaban con alterar el orden jerárquico de la sociedad hicieron que el catolicismo conservador saltase con ímpetu al debate público para opinar sobre el divorcio o el aborto. Como señala Mónica Moreno, estas controversias en torno a los derechos de las mujeres que protagonizaron la transición a la democracia son insolubles a la polémica sobre las relaciones Iglesia-Estado, por lo que en el fondo de la cuestión se estaba debatiendo sobre la secularización de la sociedad.⁸ Asimismo, era una muestra de que los derechos de las mujeres estaban en la línea de fractura del proceso democratizador: aquel punto donde convergían y se confrontaban diferentes culturas políticas. Precisamente, este artículo clarifica cómo los debates en torno a cuestiones tradicionalmente circunscritas en la esfera de lo personal —como el divorcio, el aborto, la estructura familiar, etc.— fueron esenciales para definir qué se entendía por democracia.

En España, el conservadurismo católico actuó como un altavoz alarmista ante los cambios. En gran medida este estaba vinculado a la Hermandad Sacerdotal Española (HSE), una organización de sacerdotes y religiosos constituida en 1969, integrista y que nació precisamente como respuesta defensiva a la renovación emprendida por el Concilio Vaticano II.⁹ En este

sentido, el sector conservador intentó activar un pánico moral para conservar el *statu quo* ante la amenaza de un nuevo orden que, a su juicio, transformaría la estructura de la sociedad hasta el momento conocida. Al considerar la institución familiar el pilar básico –y jerárquico– de la organización social, cuestiones como el divorcio o el aborto –interrupción voluntaria del embarazo, según la terminología médico-jurídica–, tal y como se comprobará, hicieron saltar las alarmas del discurso conservador. De esta forma, como apunta Teresa María Ortega, el orden familiar y el social se fundieron y confundieron.¹⁰ Ante esta reacción conservadora, el feminismo denunció la injerencia de la institución eclesiástica en los cuerpos y vidas de las mujeres. Así, mientras que el antifeminismo empleó el miedo en sus discursos, el feminismo activó un sentimiento de ira que incitó a la movilización social.

A partir de las premisas expuestas, este artículo propone una aproximación a las formas de oposición y los mecanismos de resistencia al feminismo de segunda ola desarrollados en el seno de la Iglesia española, con especial énfasis en el discurso del conservadurismo católico presentado en revistas vinculadas, en mayor o menor grado, con la HSE, como *Dios lo quiere*, *Iglesia-Mundo* o *Roca Viva*. Aunque se trató de un discurso global, se analiza cómo se articuló localmente en España. De esta forma, se pretende arrojar luz sobre los principales debates públicos y las controversias suscitadas durante la transición democrática y los primeros años de gobierno socialista, hasta 1985, prestando particular atención a los conflictos en torno a la legalización del divorcio y la despenalización del aborto. Si bien la historiografía ha subrayado el conservadurismo eclesiástico frente al feminismo, el artículo trata de profundizar en sus motivaciones, argumentos, retórica y estrategias discursivas. Por tanto, el artículo no se limita a constatar dicho posicionamiento, sino que

pone el foco en sus lógicas internas con el fin de comprender las tensiones con el feminismo en el marco de un proceso de secularización.

A partir de una amplia variedad de fuentes hemerográficas procedentes de distintos espectros ideológicos y de publicaciones coetáneas, se analizan las razones que llevaron a los sectores católicos conservadores a rechazar las tesis feministas. En este sentido, se busca igualmente examinar los motivos por los que estos núcleos demonizaron el feminismo, así como los factores que llevaron al movimiento feminista a considerar a la Iglesia católica un bastión que limitaba los derechos de las mujeres. Por último, se considera importante subrayar la presencia de feministas católicas o posiciones del catolicismo progresista que contestaron al conservadurismo católico, desafiando su discurso hegemónico y mostrando, en ciertos aspectos, alianzas con el feminismo laico.

Este marco permite explorar los dispositivos sociales, morales y afectivos mediante los que se intentó sostener la desigualdad frente a corrientes de tendencia emancipadora, contextualizando el conflictivo debate en un momento de transición religiosa y de redefinición de las relaciones entre Iglesia y Estado. Con este objetivo, el artículo se ha dividido en cuatro apartados principales. El primero aborda la teoría de la complementariedad que, aunque con algunas transformaciones, la Iglesia mantuvo tras el Vaticano II. Por su parte, el segundo analiza la resistencia de los núcleos conservadores católicos ante la creciente normalización de la sexualidad. El tercero y el cuarto focalizan los debates en torno a las dos reivindicaciones feministas más controvertidas para la Iglesia: el divorcio y el aborto.

En definitiva, aunque el conservadurismo católico no fue el único agente antifeminista, es preciso subrayar que, en numerosas ocasiones, administró y legitimó dicha oposición. Es más,

a partir de la década de 1990, extendió el concepto de «ideología de género» cuya influencia perdura en la actualidad.¹¹ Así, bajo esta semántica, se condensaron y agruparon algunos asuntos como la interrupción voluntaria del embarazo, la oposición al matrimonio homosexual o la resistencia frente a la transgresión de los estereotipos tradicionales de género.¹² Ante estos discursos, este trabajo intenta trazar la genealogía de algunas de estas cuestiones que forman parte de los debates contemporáneos, así como los mecanismos de confrontación que se desplegaron.

Los estrechos límites de la «promoción de la mujer»

El Concilio Vaticano II constituyó un punto de inflexión en la reflexión de la Iglesia católica sobre su relación con el mundo contemporáneo, en un momento en el que la segunda oleada de la secularización planteaba interrogantes sobre el futuro de la propia institución.¹³ Cara a cara frente a los desafíos de la modernidad, Juan XXIII y, a partir de 1963, Pablo VI, adoptaron como estrategia directriz el *aggiornamento* de la Iglesia, es decir, su actualización. Con ello, la religión católica pretendía «recomponerse» y demostrar que no sucumbía frente a la «modernidad», sino que se modernizaba con ella.¹⁴ De esta forma, la Iglesia buscó responder de manera coherente a las exigencias del contexto histórico y adaptar sus estructuras. Uno de los primeros retos consistió en identificar los rasgos característicos de época o, en términos conciliares, los «signos de los tiempos», para orientar adecuadamente su acción pastoral.

La llamada al diálogo entre catolicismo y contemporaneidad impulsada por el Concilio se reflejó de manera destacada en la encíclica *Pacem in Terris* (1963). En este documento, Juan XXIII analizó los signos de los tiempos y señaló tres especialmente relevantes: la dignificación del mundo laboral, la emancipación de los pue-

blos y la creciente presencia de las mujeres en la esfera pública.¹⁵ Por tanto, uno de los ingredientes básicos de aquella modernidad radicaba en los avances que estaban consiguiendo las mujeres en distintos ámbitos de la vida social y política. Precisamente, aquella promoción de la mujer, impulsada por el Vaticano II, representaba un «inmenso problema» en España, tal y como recogió la periodista María Luisa Bouvard, una de sus más activas y comprometidas defensoras.¹⁶

De este modo, la Iglesia reconoció el cambio de paradigma de las mujeres en la sociedad civil y, si bien promovió algunos avances orientados hacia la igualdad, reiteró la noción de la complementariedad de los sexos formulada por Pío XII.¹⁷ Por consiguiente, la Iglesia pasó de considerar la esfera privada como el ámbito natural de las mujeres a reconocer que, si bien conservaban un papel privilegiado en ella, también podían participar activamente en la esfera pública. Este reconocimiento de la promoción de las mujeres se encontraba, sin embargo, matizado por la insistencia en que su participación activa debía realizarse «en condiciones adecuadas a las exigencias y deberes de esposa y madre».¹⁸ Se mostraba así una voluntad por involucrarse con las problemáticas del mundo moderno, aportando una perspectiva cristiana a los aires de la contemporaneidad. En esencia, de aquello trataba el *aggiornamento*.

Al ser considerada la «promoción de la mujer» un signo de los tiempos, resulta pertinente analizar el discurso sobre la condición femenina que emergió de la letra conciliar. Este partió del reconocimiento de la mayor presencia de las mujeres en la vida pública y de la adquisición de derechos previamente negados. Ante este nuevo escenario, la Iglesia instó al reconocimiento de la igualdad en dignidad entre hombres y mujeres. Ahora bien, sostuvo que cada sujeto se diferenciaba por funciones y valores específicos, promoviendo un discurso

de la complementariedad basado en la diferenciación de tareas. Según su argumentario, partiendo de la igualdad en dignidad, la plenitud de la humanidad solo podría alcanzarse siempre que ambos sexos colaborasen complementariamente.¹⁹ En otras palabras, predominó una concepción dimorfista de los sexos, sosteniendo la existencia de naturalezas diferenciadas, pero complementarias.

Por otra parte, el posconcilio fue un momento dinámico en el que los debates se intensificaron cada vez más, en consonancia con el impulso reivindicativo de los diversos movimientos sociales y sus manifestaciones. En este momento también se comenzaron a percibir los vínculos y las disonancias entre la «letra» del Concilio y el «espíritu». Especialmente las personas más afines a la renovación posconciliar se involucraron en estos movimientos sociales, compaginándolos con su fe. Cabe preguntarse, entonces, si el discurso eclesial de la jerarquía sobre la «promoción» se modificó al calor de las primeras expresiones de la segunda ola feminista o, por el contrario, siguió con la misma retórica y apenas se vio alterado.

Por ejemplo, en mayo de 1971, en la carta apostólica *Octogesima Adveniens* con ocasión del octogésimo aniversario de la *Rerum Novarum*, Pablo VI subrayaba la pertinencia de que las mujeres participaran en la «vida económica, social, cultural y política», pero siendo preciso que se protegiera «su vocación propia». Rechazaba, de este modo, aquella «falsa igualdad que negaría las distinciones establecidas por el mismo Creador» e insistía en que la función específica de las mujeres estaba «en el corazón del hogar y en el seno de la sociedad».²⁰ Unos años después, con motivo de la celebración del Año Internacional de la Mujer, el papa recalca esta misma idea: las mujeres tenían una «aportación específica» según «su vocación propia y personal» que se debía desarrollar «principalmente en la comunidad familiar».²¹

La repetición constante de esta retórica por parte de la jerarquía durante los años setenta posiblemente se debía a la necesidad de que esta «contestase» a los avances del feminismo que, en algunos casos, consideraba como desmedidos y «antinaturales», especialmente aquellos relativos a la sexualidad y a la reproducción. En efecto, la segunda ola feminista introdujo entre sus principales reivindicaciones la igualdad en el matrimonio, la legalización del divorcio, una vivencia libre de la sexualidad femenina, el acceso a métodos anticonceptivos, la despenalización del aborto o la coeducación, principales puntos de fricción con la Iglesia.²² Este discurso oficial permanecía, por tanto, anclado en la teoría de la complementariedad sin rebasar los límites hacia una igualdad plena. Asimismo, es importante subrayar que al aceptar y promover la complementariedad se aceptaba la desigualdad, elaborando modelos tanto de feminidad como de masculinidad que encajasen con un orden jerárquico-patriarcal. Ahora bien, que el discurso oficial siguiera reiterando la complementariedad entre sexos, no quiere decir que algunas católicas no diesen pasos hacia la igualdad plena, como hicieron las Mujeres de Acción Católica o ramas como la HOACF.²³

Los sectores más conservadores de la Iglesia llevaron al extremo el discurso de la complementariedad, con tonos marcadamente hostiles y antifeministas. Ante los avances y logros del feminismo de segunda ola, al catolicismo conservador le asaltó una inquietud de gran magnitud ante el peligro de que el «fantasma» del feminismo alterase la sociedad tal y como era o, más bien, como la imaginaban. En términos durkheimianos, experimentó una «anomia»; es decir, una sensación de desconcierto provocado por la falta de comprensión del presente y el miedo expresado hacia un futuro incierto y que podría modificar la estructura de la sociedad. De esta forma, estos sectores ultraconservadores lanzaron una ofensiva para

la defensa del orden social tal y como lo entendían, proyectando su antifeminismo de dos maneras: insistiendo en reconfigurar un ideal de feminidad subordinado y, por otra parte, descalificando y estigmatizando la «amenaza» del feminismo.²⁴

En su concepción, los cambios impulsados por el feminismo amenazaban con desestabilizar el orden social y recurrieron a una explotación del miedo hacia un futuro incierto que pondría en riesgo los principios cristianos. Incluso se recurría a un lenguaje bélico el cual presentaba las reivindicaciones feministas como «escaramuzas», que no eran más que «ensayos, preparación de las tropas para una batalla a gran escala» que habría de librarse.²⁵ En el núcleo de este discurso convergen los tres rasgos del antifeminismo español señalados por Teresa María Ortega y Nuria Félez: la consideración de la familia tradicional como pilar de la sociedad, la defensa de unas diferencias identitarias y naturales entre hombres y mujeres y el rechazo del feminismo como una ideología revolucionaria.²⁶ Así, bajo el amparo de la legitimidad del discurso oficial de la complementariedad, se realizó una defensa acérrima de los valores intrínsecos que cada sexo tendría por orden natural y divino.

Ante el avance de la segunda ola feminista, la revista católica conservadora *Roca Viva* temía que las mujeres quedasen reducidas a ser, según definieron en su extremo, un «sujeto que tiene el poder de modificar, por medio de la píldora anovulatoria, su naturaleza biológica, con el fin de poder satisfacer sus demás facultades intelectuales y culturales».²⁷ Tal y como muestra la anterior concepción, proyectaban un miedo al futuro en el que las mujeres pudiesen prescindir de ser madres para dedicarse a otras tareas en contra del mandato de Dios. Por ello, se esforzaban en delimitar con precisión qué era una mujer y un hombre y cuáles eran sus principales tareas y características.

El discurso de género del catolicismo conservador, que durante el franquismo coincidió con el oficial de la dictadura, legitimado por la Iglesia, se articulaba en torno a una retórica de binomios de contrarios complementarios, en la que lo femenino debía asociarse solo y exclusivamente a las mujeres y lo masculino a los hombres. Aquellos rasgos femeninos y masculinos eran ordenados antagónicamente de manera que se perpetuaba una estructura de dominación y de reclusión de las mujeres en la retórica de la domesticidad.²⁸ Cualquier alteración de este orden, concebido como natural y divino, se interpretaba como una perversión que, además, iba en contra de la proyección del ideal de nación franquista.²⁹ De este modo, se estigmatizaba todo «afeminamiento» o «masculinización» que transgrediera dicho imaginario sustentado en aquella dualidad antagónica de género. De acuerdo con esta lógica, el feminismo era a menudo interpretado por los sectores conservadores como una corriente antinatural que conducía a la masculinización de las mujeres y al alejamiento de sus principales cometidos.

En 1972, el obispo de Sigüenza-Guadalajara, Laureano Castán, ejemplificaba la estructura de género señalada anteriormente. Frente a lo que denominaba un ambiente de erotismo reinante, se dirigió a los y las jóvenes diferenciadamente para que cumpliesen con las tareas que se esperaban de ellos. A los primeros, les animaba a ser viriles y a hacer de la osadía una de sus principales características. A las segundas, les indicaba que no mataran su «vocación de mujer en aras de un libertinaje que os mania, para arrancar después la dulzura, el recato, la pureza que perfuma y hace respirable el mundo», ya que «si los hombres de mañana han de construir un orden nuevo, vosotras sois las que tenéis que crear esos hombres».³⁰ De esta forma, frente a lo que se concebían como amenazas exteriores, la reafirmación del

orden de género tradicional se formuló como una herramienta para perpetuar una sociedad jerarquizada.

Otro miedo recurrente fue el de la transgresión de las fronteras de género; es decir, la posibilidad de que las mujeres adoptaran comportamientos considerados masculinos y los hombres, a su vez, hiciesen suyos aquellos atribuidos a lo femenino. Un colaborador de *Roca Viva*, bajo el pseudónimo de *Sotana* –declarativo de su posición conservadora–, afirmaba que se estaban pervirtiendo los valores naturales y divinos, palpándose una «masculinización de andares, decires y obrares femeninos, y una afección de los varones, al margen de la ley natural, si no quisiéramos hablar del orden sobrenatural». Incluso, estos sectores conservadores fueron acérrimos opositores a la coeducación, entre otras razones porque creían que podría haber un «contagio» entre lo masculino y lo femenino, de manera que «el contacto con la mentalidad más viril de los chicos se descompensa de un modo fatal con la pérdida de cualidades exquisitamente femeninas». ³¹

Sotana también insistía en las transformaciones contra natura de los tiempos que corrían, señalando a las personas culpables: «Muchos promocionadores de la mujer que prescinden de la luz de la revelación, y del orden natural», para quienes resultaba «tarea entretenida verificar aleaciones de valores masculinos en sus tubos de ensayo». ³² Tampoco las religiosas que estaban siguiendo el camino del *aggiornamento* requerido por el Concilio escapaban de las críticas. ³³ De algunas se decía que se presentaban «con su ademán resuelto y un poco varonil a veces, con su aire de autosuficiencia y su paso jactancioso» frente a las monjas «de entonces» que eran ejemplo de santidad y virtud, albergando una «modestia y pudor virginal que edificaba y componía». ³⁴

Este marco relacional de género no se limitó al contexto dictatorial, sino que también

formó parte de la cultura política católica conservadora durante la transición. En 1978, el padre Monsegú, vinculado a la tradicionalista HSE, expuso que «la tan cacareada liberación de la mujer» tenía como raíz «el rechazo de una situación ontológica, propia de su sexo». ³⁵ Tres años después, un colaborador de *Roca Viva*, Emilio Marzá, insistía en que «su misión [de la «mujer»], su actividad, su centro natural, lógico e insustituible para el que la ha destinado la Naturaleza, es el hogar; el alumbramiento y educación de los hijos». ³⁶ En este marco, argumentaba que, cumpliendo dicho destino, las mujeres jamás podrían estar marginadas, en confrontación directa con las reivindicaciones feministas, que calificaba de «absurdas» y propias del ideario de la «mujer moderna». ³⁷

El feminismo, en definitiva, era interpretado como una corriente moderna que amenazaba con contribuir a la desestabilización de la estructura social, comenzando por su núcleo: la familia. En este sentido, se esforzaron por definir lo que era, según su concepción, el verdadero feminismo. Con motivo del Año Internacional de la Mujer en 1975, la revista conservadora *Iglesia-Mundo* acogía un artículo en el que se indicaba que dicho acontecimiento proclamado por la ONU era tan solo fruto de «utópicas concepciones revolucionarias». ³⁸ Se aprovechó, asimismo, para recordar que la «auténtica liberación de la mujer» ya la había conseguido el cristianismo al implantarse frente al paganismo y consistía en reivindicar la labor de las mujeres en la familia y en la educación, por lo que era un imperativo rechazar «la campaña feminista». ³⁹ Para estos sectores, por tanto, el feminismo consistía precisamente en reafirmar una identidad femenina diferenciada y complementaria respecto a la masculina: suponía «propugnar y trabajar por que la mujer sea cada vez más mujer, se perfeccione en lo que le es propio, y no en que se apropie lo que es típico del

hombre».⁴⁰ Se pretendía, así, reforzar las desigualdades de género, en lugar de cuestionarlas.

No todas las personas católicas se adherieron a este discurso, sino que otras lo hicieron a favor de la igualdad. En 1970, María Luisa Bouvard denunciaba el prototipo de feminidad convencional encorsetado en la figura de esposa y madre ejemplar. De esta manera, ponía en tela de juicio que la promoción de las mujeres estuviera limitada por su biología. Muy al contrario de la opinión de los sectores conservadores, este arquetipo de feminidad tradicional coartaba la promoción, pues, según ella, «no ha hecho sino dejar de lado los auténticos valores y posibilidades de la mujer de cara a su participación en la construcción del mundo».⁴¹ De hecho, fue muy directa en expresar que la maternidad no era el único destino de las mujeres y que «jamás ha dignificado a la mujer» porque se trataba de una condición compartida con todas las hembras.⁴² Estaba lejos, por tanto, de respaldar algunos pasajes bíblicos, que los conservadores empleaban para sostener que «la vida normal de la mujer es el matrimonio y la maternidad», tomando como modelo femenino una interpretación particular de la Virgen María.⁴³

Precisamente, el sacerdote francés Jean Marie Aubert, en su obra *La mujer: antifeminismo y cristianismo* denunciaba la «explotación antifeminista del culto a la Virgen María» para legitimar «ideologías idealizantes» basadas exclusivamente en la virginidad y la maternidad.⁴⁴ Además, concebía que aquella asociación intrínseca entre mujeres y maternidad era consecuencia de un «sexismo tradicional, no típicamente cristiano, pero al que el cristianismo aportó un sentido religioso» que terminaba por reducir a «la mujer a una única función, por noble que sea».⁴⁵ Tal vez aquella «aportación religiosa» reivindicada en los ámbitos más conservadores y cuestionada en los progresistas, era lo que hacía preguntarse, a la altura de 1972, «¿por qué [la Iglesia] se muestra reser-

vada, desconfiada o francamente hostil ante la emancipación masiva de la condición femenina, que parece favorecer la época actual?».⁴⁶

Ante un ambiente de «sexolatría»

Como se ha mostrado, el discurso conservador insistió en subrayar cuál era el ideal tradicional de feminidad frente a las transformaciones que lo cuestionaban y, por otra parte, en desacreditar al movimiento feminista, presentándolo como una amenaza apocalíptica que atentaría contra la armonía social. Es imprescindible tener en cuenta que, en aquel contexto de la llamada «revolución sexual», se produjo un cuestionamiento generalizado de la autoridad moral de la Iglesia y un desencanto por parte de las personas católicas más abiertas al cambio tras la *Humanae Vitae* (1968). En el caso de España, este proceso fue paralelo a la crisis de la moral sexual católica, inserta a su vez en una más amplia crisis de autoridad asociada a la secularización, que mostraba dificultades para articularse con la vivencia moderna de la sexualidad.⁴⁷

Aunque el discurso moral de la Iglesia durante el franquismo revisó algunos de sus aspectos, los sectores más conservadores se aferraron a preservar sus elementos más reaccionarios, tanto durante los años finales de la dictadura como en la transición. Sucumbir a las transformaciones animadas por las corrientes de la contemporaneidad supondría una pérdida de poder que no estaban dispuestos a ceder fácilmente. Frente a discursos que progresivamente disociaron la reproducción y la sexualidad e incorporaron el placer sexual, tanto masculino como femenino, desde el ultraconservadurismo predominó, como indicó el sociólogo Amando de Miguel, «una moral condenatoria, una educación negativa y una socialización maniquea».⁴⁸ Si desde estos círculos hablaban de «sexolatría»⁴⁹ o «sexomanía», en

referencia a una «obsesión maniáca por la sexualidad»,⁵⁰ desde el feminismo se reprochaba la tradición «sexofóbica»⁵¹ de la Iglesia. Incluso se aludía irónicamente a los cuarenta años de «nacional ginecatolicismo»,⁵² para criticar el modelo sociopolítico y moral del nacionalcatolicismo como un dispositivo de control sobre los cuerpos y la sexualidad de las mujeres. De acuerdo con la conceptualización de Foucault, lo que vendría a ser un ejemplo de biopoder.⁵³

Un religioso, ante la creciente demanda de finales de los setenta por vivir una sexualidad más libre, calificaba esta misma de una «¡horrenda monstruosidad!», sosteniendo que era imprescindible que fuese regulada y encauzada.⁵⁴ En otras palabras, se buscaba que la sexualidad, sobre todo la femenina, quedase amparada bajo un marco legal a la vez que moral y que esta siguiese intrínsecamente unida a la reproducción en el seno matrimonial. En general, desde el conservadurismo se creó un alarmismo ante la «aparición progresiva de actitudes inciviles y amorales»,⁵⁵ como el control de la natalidad, percibidas como una amenaza al magisterio eclesiástico expresado en la *Humanae Vitae*. Tales prácticas suponían, según esta concepción, un frenesí peligroso para la sociedad, las familias y las mujeres católicas, que, de regularse, harían que el mundo occidental «saltara en pedazos».⁵⁶

A comienzos de los ochenta, los debates en torno a la sexualidad también habían aterrizado plenamente en la televisión pública, lo que no dejó de escandalizar a algunos miembros del núcleo conservador católico. Reaccionando a una de estas tertulias televisivas, Emilio Marzá escribía indignado que las mujeres que participaron en dicho debate no guardaron ningún decoro llegando «hasta el increíble hecho de nombrar con todas sus letras partes íntimas de la mujer y relacionarlas con el goce sexual. ¡Algo deplorable!». Ante estos hechos, subrayaba enérgicamente el deber de conciencia de

denunciarlos y «demostrar la mendacidad de quienes, con la excusa de falsas reivindicaciones, atacan la moral, la decencia y hasta el bienestar público».⁵⁷ Esta postura, en efecto, refleja dos cuestiones fundamentales. Por un lado, la resistencia ante la creciente normalización de la sexualidad que venía introduciendo el feminismo y que, para su colmo, cada vez estaba más extendida en los partidos de izquierda recién legalizados.⁵⁸ Por otro lado, el temor a perder la capacidad de regular moralmente estas cuestiones en lo público. Era, por tanto, un síntoma más del proceso de secularización de la sociedad española.

En efecto, se estaba debatiendo sobre el peso y la presencia de la Iglesia en la sociedad. Aunque el eco mediático de la Iglesia ante cuestiones como el aborto, la libertad de enseñanza o el divorcio fue prominente y autores como Vicente Jesús Díaz han catalogado a este proceso como una «revancha»,⁵⁹ no dejaba de ser un síntoma de la retirada de la cotidianeidad que estaba experimentando la institución en estos años con respecto al franquismo.⁶⁰ Este clima, como se analizará más detalladamente, reactivó la conflictividad entre la izquierda política y el episcopado y, en un juego de estereotipaciones, reavivó la percepción de un catolicismo aliado con las fuerzas conservadoras y de un laicismo vinculado con los sectores progresistas, dejando en la sombra otras realidades.

Desde la perspectiva del conservadurismo católico, se percibía que se estaba produciendo una «liberalización» de la moralidad, cuyo signo más evidente era la despenalización del adulterio y de los anticonceptivos en 1978. Estas medidas no solo simbolizaban la transformación de las formas de sociabilidad de una sociedad en transición, sino que también alentaron los debates en torno a asuntos considerados aún más controvertidos.⁶¹ En efecto, se trataba de la legalización del divorcio y la despenalización del aborto, dos cuestiones que hicieron saltar todas las alarmas del catolicismo conserva-

dor, oponiéndose enérgicamente contra ellas y quienes las reivindicaban. Ante ello, buscaron tomar el altavoz público para reafirmar su firme rechazo.

Esta reacción evidenciaba que, efectivamente, lo considerado como personal tenía un claro componente político. Esta consigna feminista, que indicaba que las experiencias íntimas y cotidianas de las mujeres eran parte de las estructuras de poder, abrieron un ámbito de disputa política que, como sostiene Mary Nash, se encuadró «en el marco de derechos democráticos de ciudadanía». ⁶² Es decir, estas demandas y los conflictivos debates sobre las mismas, se incorporaron como parte de la cultura democrática. Incluso, la libertad sexual emergió como un nuevo derecho, dejando de ser una cuestión privada y asociándose con la democracia —entendida como occidental y cristiana. ⁶³

El divorcio: una revisión del matrimonio entre Iglesia y Estado

Los debates en torno al divorcio se convirtieron en un campo de confrontación entre quienes estaban a favor y en contra de regular civilmente la separación del matrimonio. Siguiendo la doctrina de la Iglesia, gran parte del catolicismo reiteró constantemente el argumento de que el matrimonio rato y consumado era indisoluble; es decir, aquel celebrado válidamente y confirmado posteriormente tras la unión sexual de los cónyuges. Hasta 1981, la única vía para poner fin a dicho vínculo era recurrir a la «nulidad» a través de los tribunales eclesiásticos, que estaba limitada a causas canónicas para declarar que el matrimonio nunca había sido válido. Un proceso que, como denunciaron algunas católicas como Mabel Pérez Serrano, presidenta de la Asociación de Mujeres Separadas, o Mary Salas, era arbitrario, complejo y costoso. ⁶⁴ De ahí que, haciendo uso del sarcasmo, algunas aludiesen a que, ante

la negativa de obtener la nulidad, la única salida era disfrazarse de «impotente, ateo, demonio o pecador ignominioso». ⁶⁵

Dentro del catolicismo progresista, incluso entre quienes defendían posturas feministas, existían matices y posturas intermedias en cuanto al divorcio. Pilar Bellosillo, que había sido dirigente primero de Acción Católica y más tarde de la Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas (UMOFC), consideraba que ser cristiana implicaba necesariamente ser feminista. Sin embargo, esta convicción no la llevaba a cuestionar la indisolubilidad del matrimonio y, de hecho, a la altura de 1978 no era partidaria del divorcio. Ahora bien, comprendía que podía ser una exigencia que se plantease a quienes no estaban a favor, en tanto que se trataba de una legislación que afectaba a otras personas no necesariamente católicas. ⁶⁶ Por tanto, aunque la cuestión del divorcio no rompió los vínculos entre algunas católicas feministas y el feminismo laico, sí puso de manifiesto matices y reservas que, por su creencia, marcaron ciertos límites. Para esta cronología resulta complejo hablar de un feminismo católico diferenciado del laico, pues las católicas feministas tendieron a integrarse en el feminismo laico. ⁶⁷ No obstante, estos temas, especialmente el aborto, abrieron grietas que sería necesario explorar en una perspectiva temporal más amplia.

La Constitución de 1978 no recogió explícitamente la legalización del divorcio; no obstante, dejó la posibilidad de que el matrimonio se pudiera disolver mediante una ley que llegó finalmente en agosto de 1981. No obstante, la Conferencia Episcopal Española respaldó la Constitución porque, pese a las nuevas relaciones Iglesia-Estado, entendía que se planteaba un marco de protección de sus derechos: una aconfesionalidad privilegiada. ⁶⁸ Sin embargo, algunos obispos ultraconservadores manifestaron su rechazo, capitaneados por el obispo de Cuenca, José Guerra Campos, quien a su vez

estaba muy estrechamente vinculado a la HSE. El boletín de esta última organización, *Dios lo quiere*, recogió las conclusiones de su V Asamblea General, celebrada en Granada a finales de junio de 1978. Estos expresaron un «no» rotundo al anteproyecto de Constitución y, por tanto, a su refrendo. Los motivos fundamentalmente se basaban en que consideraban que Dios había sido ignorado como fuente de todo derecho y autoridad. Además, subrayaron que no podían aceptarlo, entre otros motivos, debido a «las atribuciones que confiere el Estado en relación al divorcio que disuelve la familia y legitimaría el adulterio contra la doctrina de Cristo».⁶⁹

Si bien la Conferencia Episcopal no se opuso al refrendo a la Constitución, pese a la inclusión de una reserva de ley que abría la puerta a una eventual aprobación del divorcio, un año después se pronunció públicamente en contra de una posible legislación sobre esta materia. Resaltando la indisolubilidad del matrimonio, para los obispos, el divorcio constituía un mal para la sociedad española y negaron que fuese un derecho de la persona.⁷⁰ Asimismo, instaban a la comunidad católica a asumir su responsabilidad oponiéndose a la posible introducción del divorcio, recurriendo al argumento habitual de que era necesario proteger a la familia, entendida como célula primaria de la sociedad.⁷¹ Por tanto, el matrimonio era indisoluble, no por ley eclesiástica, sino divina y natural⁷² y el divorcio suponía un adulterio.⁷³

Pese a que los obispos publicasen documentos como el anterior, no toda la comunidad católica acató firmemente sus dictados. Incluso antes de la muerte de Franco, el divorcio era un tema de actualidad que frecuentemente aparecía en los medios de comunicación, incluidos los católicos. Con la introducción mediática del tema y las noticias de que en otros países como Italia en 1970 o en Portugal en 1975 se había legislado, se quebró la idea de que, ante el fracaso del amor en la relación matrimonial, la

única solución era aguantar.⁷⁴ En este sentido, el divorcio fue un tema de interés en muchas revistas católicas, introduciéndose el debate y la formación de una opinión pública.⁷⁵ A pesar de que existieron tendencias anticlericales dentro de la revista *Vindicación Feminista*, durante estos años en los que el debate en torno al divorcio estaba actuando como termómetro de las relaciones Iglesia-Estado, se incorporaron varias referencias de católicas y católicos favorables al mismo, indicando que «la época de monolitismos dogmáticos» había llegado a su fin.⁷⁶ De esta manera, se planteaba que el catolicismo y el feminismo no eran contradictorios entre sí.

Por ejemplo, en 1978, Anna Estany escribía en la revista feminista que había creyentes que defendían la implantación del divorcio, como el sacerdote Antonio Aradillas que acababa de publicar *El divorcio en España*.⁷⁷ También aparecían testimonios de mujeres católicas a favor de una legislación sobre el divorcio. Es el caso de la periodista y jurista Elisa Lamas, que se consideraba católica practicante y, a su vez, partidaria del divorcio.⁷⁸ Asimismo, la periodista Soledad Balaguer, de manera más contundente y desde su posición feminista y creyente, reivindicaba el derecho a poder divorciarse y «seguir siendo cristiana desde la legalidad». Aludiendo a que también fue socialista y catalana en la ilegalidad, no dudaba en reclamar su derecho a ser «cristiana con carta de naturaleza, a que la jerarquía no le niegue el derecho inalienable a poder disolver su matrimonio, por un lado, y a poder practicar su religión, por otro».⁷⁹

Frente a estas posturas abiertas a la legalización del divorcio, *Vindicación Feminista* recogió que también existían personas las cuales «se rasgan las vestiduras apelando a la indisolubilidad del matrimonio».⁸⁰ Ante la posibilidad de la disolución legal del matrimonio por causas civiles, el conservadurismo católico hizo una explotación del miedo y de las amenazas, recalando las responsabilidades de las y los católi-

cos ante leyes que perjudicarían gravemente a la sociedad española. No dudaron, para ello, en señalar a quienes podían pensar en divorciarse: «¿Te gustaría ser tenido como un concubinario o como un adúltero? Pues mira, el recto sentir del pueblo creyente así te va a considerar».⁸¹ Así, buscaban dirigirse al público lector y que la concepción tradicionalista de las estructuras familiares se perpetuase frente a nuevas corrientes que estaban teniendo acogida en la sociedad española, incluso en sectores católicos.

En la opinión conservadora, el divorcio no supondría ningún remedio para la crisis del matrimonio, sino todo lo contrario. En este sentido, se sostenía que la solución debía buscarse en la raíz: una urgente restauración de un orden familiar y social cristiano que se estaba desmoronando ante una falta de atención a la moralidad pública.⁸² Y es que la sociedad estaba asediada por una «epidemia de divorcitis».⁸³ Ante premisas como la anterior, quienes se posicionaban favorablemente a la legalización del divorcio argumentaban que este no destruía el matrimonio, sino que simplemente era una medida legal que confirmaba su muerte.⁸⁴ Sobre todo, reclamaron la no intromisión de la Iglesia en asuntos civiles,⁸⁵ argumento que también compartía el catolicismo progresista. Así, la revista *Pastoral Misionera* denunció que la Iglesia española no terminaba de «renunciar al modelo del Estado confesional, ni a su que- rencia al nacional-catolicismo».⁸⁶ En el fondo de la cuestión, por tanto, se estaba tratando de la propia revisión del matrimonio entre Iglesia y Estado.

Una línea de alta tensión: el aborto

Si el debate en torno al divorcio generó intensas confrontaciones, la cuestión del aborto acentuó más la polarización social y política. En 1977, Pilar Alonso describía esta última como la cuestión más polémica moral

y políticamente de todas las reivindicaciones feministas, al situarse en contradicción con el «Magisterio y la Moral ‘tradicional’ de la Iglesia».⁸⁷ Según esta, constituía una violación del quinto mandamiento «No matarás», al atentar contra el *nasciturus*, considerado persona desde el momento de la fecundación. La postura de la Iglesia española en torno al aborto fue férrea y encontró un fuerte respaldo explícito en el papado conservador de Juan Pablo II. Años más tarde, en la década de los noventa, la Iglesia impulsaría la difusión del concepto de «cultura de la muerte» en el activismo antiabortista.⁸⁸

Durante su visita a España en 1982, el pontífice expresó una condena rotunda de la práctica abortista, afirmando ante calles abarrotadas que quienes lo llevaban a cabo incurrían en una gravísima violación del orden moral. Los sectores más conservadores mostraron igualmente una intransigencia que se acentuó mediante un tono más hostil. En este sentido, su estrategia discursiva radicó en endurecer el lenguaje y rechazar la terminología abortista, sustituyéndola directamente por una contundente afirmación de que la interrupción voluntaria del embarazo constituía un asesinato. Era el caso de *Roca Viva*, que en 1979 definía el aborto como una abominación, puesto que suponía matar a los propios hijos. Un año después, denunciaba que la denominación de «interrupción del embarazo» no era más que una estrategia para que la gente no se escandalizara ni sintiese «asco y horror hacia sus personas», ni apetiese «gritarles al rostro con toda fuerza de sus pulmones: ¡ASESINOS! A su condición de tales una, pues, la de cobardes y mendaces».⁸⁹

Si bien el divorcio contó con mayor aprobación entre el catolicismo, la posibilidad de despenalizar el aborto suscitó numerosos dilemas morales que distanciaron a las católicas feministas del feminismo laico.⁹⁰ Generalmente, las católicas progresistas estaban a favor de la despenalización, pero había más discrepancias

en torno a defender su legalización.⁹¹ En este sentido, hubo creyentes que, aunque no respaldaran el aborto, mostraron una cautelosa consideración y un serio compromiso por indagar en las causas que conducían a las mujeres a abortar. Estas personas, por tanto, no eran ajenas a la realidad de los abortos clandestinos que se practicaban, así como de las españolas que viajaban al extranjero para interrumpir el embarazo.⁹² Es más, como recoge Sandra Blasco, también hubo mujeres de la JOC (Juventud Obrera Cristiana) que organizaron redes de sororidad clandestina para que las españolas que lo necesitasen pudiesen abortar en Francia.⁹³

A la altura de 1977, el sacerdote Fernando Urbina consideraba en la revista católica de tendencias progresistas *Pastoral Misionera* que el aborto era «antievangélico», pero invitaba a una profunda reflexión y proponía excepciones como, por ejemplo, cuando peligraba la vida de la madre. Así, pedía una legislación consecuente a los problemas y la creación de centros de planificación familiar. Pero, sobre todo, instaba a la realización de una «revolución en la conciencia y las instituciones sociales españolas», tarea que resultaría enormemente compleja ante lo que denominaba una «vieja y dura sociedad patriarcal, de clara prominencia machista».⁹⁴ Incluso algunas religiosas, como es el caso de seis misioneras cordimarianas, recriminaban que a menudo se omitía el origen que motivaba a las mujeres a intentar abortar y no se prestaba atención a la responsabilidad masculina en el asunto. Denunciaban que el debate moral tendía a concentrarse exclusivamente en la mujer, invisibilizando tanto el papel de los hombres como las condiciones sociales que rodeaban estas situaciones. En este sentido, afirmaban:

Os permitís analizar solamente a la abortante... y os atrevéis a hablar de visiones parcelarias, vosotros que ni por asomo se os ocurre citar al padre del feto, al coautor de esta vida, a ese egoísta irresponsable que, al igual que vosotros, es incapaz de auto examen [...].

Os atrevéis a dar consejos, precisamente a ella, mientras dejáis tranquilos en sus poltronas a todos los que han hecho posible esta historia, que cuando no han hecho la ley, se han aprovechado de sus códigos abusivamente frente a su ‘compañera’ de destino.⁹⁵

En torno a este asunto cristalizó una fractura entre los planteamientos feministas proabortistas, recogidos parcialmente en forma de ley por el PSOE de Felipe González en 1985, y la doctrina eclesiástica. De esta forma, las diferencias derivaron a una verdadera confrontación entre la jerarquía católica y el gobierno socialista que ganó las elecciones el 28 de octubre de 1982.⁹⁶ Tres días después, Juan Pablo II aterrizó en España ante un baño de masas, mostrando la capacidad movilizadora eclesiástica y sacando músculo contra materias como la despenalización del aborto.⁹⁷

En 1983, la HSE publicó una declaración ante el proyecto de ley de aborto en la que se incidía que la interrupción voluntaria del embarazo constituía «el crimen más monstruoso e inhumano», sancionado con la pena de excomunión. Ante dicha iniciativa legislativa, la HSE llamó a la reflexión a aquellos católicos y católicas que habían respaldado al PSOE, recordándoles que, según argumentaron, su programa electoral incluía la legalización del aborto.⁹⁸ A estas personas que votaron al gobierno socialista se les atribuyó una enorme responsabilidad ante Dios y se les advertía que debían cargar con las consecuencias de haber apoyado el «homicidio legalizado»: «¿Cómo podrán escapar a la responsabilidad de la matanza de tantos inocentes indefensos...?».⁹⁹ Aunque es complejo conocer cuál fue la recepción de estos discursos, lo cierto es que trascendieron a la calle en forma de manifestaciones antidivorcistas y antiabortistas por parte de grupos como el profranquista Movimiento Católico Español.¹⁰⁰

En efecto, esta serie de conflictos se prolongaron dando lugar a movilizaciones, tanto de sectores antiabortistas como proabortistas.

Finalmente, en julio de 1985, se aprobó la despenalización del aborto en tres supuestos: ante un grave riesgo para la madre, un embarazo resultante de una violación o malformaciones del feto.¹⁰¹ Ahora bien, puesta en marcha la ley, el movimiento feminista siguió denunciando las dificultades para abortar, principalmente por la objeción de conciencia a la que el personal médico podía recurrir.¹⁰² Precisamente, esta fue la estrategia a la que la Conferencia Episcopal Española recurrió ante la aprobación de la ley: poner de relieve el derecho de objeción de conciencia y exhortar a un «movimiento de resistencia pacífica» contra el aborto.¹⁰³

Conclusiones

Tras el Concilio Vaticano II, el discurso eclesial oficial exaltó la «promoción de la mujer», pero este se basó en una retórica de la complementariedad que seguía manteniendo una estructura de desigualdad entre hombres y mujeres. En este contexto, el conservadurismo católico, sin contradecir tal narrativa oficial ratificada por el propio papa, insistió en lo que comprendía unas tendencias «innatas» de las mujeres y adoptaron un tono marcadamente diferenciador. Estos sectores se consideraron a sí mismos censores morales y abordaron cuestiones como el divorcio o el aborto desde planteamientos que contribuyeron a perpetuar la desigualdad.

Esta reacción estuvo marcada por el desasosiego y el miedo ante las rápidas transformaciones que daban paso a nuevas formas de sociabilidad, de costumbres y de dinámicas de poder, en tanto que las relaciones de género estaban modificándose. Tales cambios se percibieron como parte de la «modernidad»; un horizonte que el conservadurismo recibió con recelo. Precisamente, uno de los síntomas de aquella modernidad era que las mujeres iban acrecentando su influencia pública e introduciendo demandas al ámbito de lo político hasta

entonces consideradas privadas o personales. En consonancia, el feminismo fue interpretado como una amenaza capaz de desestructurar la sociedad tradicional, cuyo núcleo era la familia. Así, sin contradecir el discurso oficial de la Iglesia, el conservadurismo católico reforzó los estereotipos tradicionales de género y atacó las consignas feministas, utilizando un lenguaje agresivo y hostil. Además, tras el giro conservador de la Iglesia con la llegada de Juan Pablo II al solio pontificio, la distancia entre el discurso oficial y las posiciones del catolicismo más reaccionario se volvió más difusa.

Debido a la oposición de la Iglesia a las principales reivindicaciones de la segunda ola feminista, el feminismo presentó un marcado componente anticlerical. De esta manera, la construcción de su identidad colectiva se articuló no solo a través de alianzas, sino también mediante la definición de adversarios, entre los que la Iglesia ocupó un lugar destacado. Sistemáticamente, rechazaron la intromisión eclesial en torno a los derechos de las mujeres. No obstante, desde el feminismo laico también se pretendió resaltar posiciones de católicas que, a pesar de sus creencias, eran partidarias de reivindicaciones feministas como el divorcio e, incluso –aunque con mayor controversia–, el aborto. Respecto al primero, existió más consenso entre las feministas católicas; sin embargo, el segundo supuso una línea de fractura, dando lugar a numerosos debates internos sobre la posición de las católicas en el feminismo.

Ante la normalización de la sexualidad en el contexto de la denominada «revolución sexual», el conservadurismo católico apeló constantemente a una moralidad considerada en peligro de corrupción. Por ello, su postura se caracterizó por la resistencia y la crítica ante el desvanecimiento de unos valores cristianos. Esto reflejaba, a su vez, un temor a perder la capacidad de regular la moral en el ámbito público que había ejercido la Iglesia. Por tanto,

se remitía a un pasado nacionalcatólico en el que la religión tuvo hegemonía política, contraponiéndolo con un presente marcado por un proceso de rápida secularización. Al mismo tiempo, proyectaba una visión catastrofista de un futuro en el caso de que dichas transformaciones no se contuvieran. En este sentido, los debates sobre el divorcio y el aborto midieron el grado de fricción y reformulación de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en una época de transición democrática. A su vez, estos mismos forman parte de la genealogía de las discusiones en torno a la «ideología de género», una expresión diseminada por la propia Iglesia a comienzos del siglo XXI y que ha penetrado hasta las políticas conservadoras actuales.

En definitiva, el debate público sobre el divorcio y el aborto evidenció no solo el declive del poder regulador de la Iglesia en la sociedad española, sino también la progresiva secularización de asuntos como el matrimonio o la maternidad. Dichos debates situaron las reivindicaciones feministas en el centro de la agenda política, reconociéndolas como parte de los derechos democráticos en una sociedad en transición y reformulando el ámbito político de lo «personal» no sin marcadas oposiciones, tal y como se ha comprobado. De este modo, el espacio de debate sobre los derechos de las mujeres se presenta como un terreno privilegiado para observar cómo se negociaron y disputaron las competencias y la influencia de la Iglesia en la esfera pública.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

Revistas

Cuadernos para el Diálogo
Dios lo quiere
Documentación Social. Sección social de Cáritas española
El País
Iglesia-Mundo
Pastoral Misionera
Roca Viva
Vida Nueva
Vindicación Feminista
Yelda

Obras coetáneas

ÁLVAREZ, Lili, *Feminismo y espiritualidad*, Madrid, Taurus, 1964.
 AUBERT, Jean Marie, *La mujer: antifeminismo y cristianismo*, Barcelona, Herder, 1976.
 Conferencia Episcopal Española, *Instrucción sobre el divorcio civil*, 13-11-1979.
 DE MIGUEL, Amando, *Sexo, mujer y natalidad en España*, Madrid, Editorial Cuadernos para el Diálogo, 1975.
 Fundación FOESSA, *Síntesis actualizada del III informe FOESSA 1978*, Madrid, Editorial Católica, 1978.
 Juan XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963.
 LECARME, Philippe, *¿La Iglesia y el Estado contra la mujer?*, Valencia, Fomento de Cultura Ediciones, 1972.
 Pablo VI, *Discurso del Santo Padre Pablo VI a la Secretaria General del 'Año Internacional de la Mujer'*, 6 de noviembre de 1974.
 Pablo VI, *Octogesima Adveniens*, 14 de mayo de 1971.
 Programa Electoral PSOE. *Por el cambio*, 1982.

BIBLIOGRAFÍA

ARCE PINEDO, Rebeca, «De la mujer social a la mujer azul: la reconstrucción de la feminidad por las derechas españolas durante el primer tercio del siglo XX», *Ayer*, 57, 2005, pp. 247-272.
 BARD, Christine (ed.), *Un siglo de antifeminismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
 BLASCO LISA, Sandra, «La participación del catoli-

- cismo de base en el movimiento feminista durante el tardofranquismo y la transición en España (1965-1980)», *Hispania Sacra*, 76, 153, 2024, pp. 1-12.
- BLÁZQUEZ RODRÍGUEZ, María Isabel, CORNEJOVALLE, Mónica y PICHARDO GALÁN, José Ignacio, «La disputa del género en el Estado español desde el análisis del activismo católico», *Ex aequo*, 37, 2018, pp. 47-61.
- BOX, Zira, *La nación viril. Género, fascismo y regeneración nacional en la victoria franquista*, Madrid, Alianza Editorial, 2025.
- BRACKE, Sarah y PATERNOTTE, David, «Unpacking the Sin of Gender», *Religion and Gender*, 6, 2, 2016, pp. 143-154.
- CASE, Mary Anne, «The Role of the Popes in the Invention of Complementary and the Vatican's Anathematization of Gender», *Religion and Gender*, 6, 2, 2016, pp. 155-172.
- CORNEJO-VALLE, Mónica, RAMME, Jennifer y BARRERA-BLANCO, José, «La agenda anti-género contra los derechos sexuales y reproductivos: contextos diferenciales en los casos de España y Polonia», *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*, 18, 2023, pp. 174-194.
- DE CARLI, Romina, «La iglesia ante la transición democrática: ¿confesionalidad tolerante o aconfesionalidad privilegiada?», en ORTIZ, Manuel y GONZÁLEZ, Damián A. (eds.), *De la cruzada al desencanto: la Iglesia española entre el Franquismo y la Transición*, Madrid, Sílex, 2011, pp. 77-102.
- DE DIOS FERNÁNDEZ, Eider y MÍNGUEZ BLASCO, Raúl, «De la obediencia a la protesta. Laicas católicas ante el Vaticano II», *Feminismo/s*, 28, 2016, pp. 213-233.
- DE LA CUEVA MERINO, Julio, «La secularización tranquila: Procesos de secularización bajo el franquismo (1960-1975)», en DE LA CUEVA, Julio, HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel y PLANET, Ana I. (eds.), *Encrucijadas del cambio religioso en España: Secularización, cristianismo e islam*, Granada, Comares, 2018, pp. 31-54.
- DÍAZ BURILLO, Vicente Jesús, *Las transiciones de la Iglesia (1962-1987): del repliegue a la revancha*, Granada, Comares, 2019.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad*, 31ª Edición, Madrid, Siglo XXI, 2007.
- GAHETE MUÑOZ, Soraya, «'Quiero un billete a Londres con todo incluido'. La práctica del aborto en España (1960-1985)», *Revista Historia Autónoma*, 25, 2025, pp. 50-77.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Mónica, «Sexualidad y religión en el tardofranquismo. La recepción de la *Humanae Vitae* en España y la crisis de autoridad de la Iglesia», *Hispania Nova*, 19, 2021, pp. 255-290.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Mónica, *Dos en una sola carne. Matrimonio, amor y sexualidad en la España franquista (1939-1975)*, Granada, Comares, 2022.
- GARCÍA MARTÍN, Verónica, *Mujeres, católicas y consagradas. La renovación de la vida religiosa femenina en España (1962-1978)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2025.
- GARCÍA MORENO, Marina, «Haciendo españolas. El nacimiento del antifeminismo (1898-1931)», *Historia Actual Online*, 66, 2025, pp. 65-82.
- GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos, «Respuestas conservadoras y tradicionalistas a las consecuencias del Concilio Vaticano II en España (1965-1975)», en DE LA CUEVA, Julio y LOUZAO, Joseba, *Un 68 católico. Catolicismo e izquierda en los largos años sesenta*, Madrid, Marcial Pons, 2023, pp. 179-222.
- GONZÁLEZ SÁEZ, Juan Manuel, «La Hermandad Sacerdotal: la oposición», en MONTERO, Feliciano, LOUZAO, Joseba y CARMONA, Francisco (eds.), *La Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes de 1971. Estudios diocesanos*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2018, pp. 97-117.
- LOUZAO VILLAR, Joseba, «Semper reformanda. Las respuestas de la Iglesia católica ante las crisis epocales de la modernidad», *Gerónimo de Uztaiz*, 33, 2017, pp. 9-32.
- MARTÍN GUTIÉRREZ, Sara, «¿Católicas con conciencia de clase? Obreras y señoras de la Acción Católica Española en el franquismo: una historia de influencias y desavenencias en torno al género, la religión y la clase», *Pasado y Memoria*, 20, 2020, pp. 235-254.
- MÍNGUEZ BLASCO, Raúl, «¿Católicas y feministas? Secularización, género e identidad católica desde el tardofranquismo y la transición: una propuesta de investigación», en *IX Encuentro Internacional de Investigadores del Franquismo: 80 años de la guerra civil española*, Sevilla, Fundación de Estudios Sindi-

- cales y Cooperación de Andalucía, 2017, pp. 273-281.
- MONTERO GARCÍA, Feliciano, «Iglesia y política en la transición: los católicos ante la transición política», *Espacio, Tiempo y Forma*, 12, 1999, pp. 335-356.
- MORCILLO GÓMEZ, Aurora, *En cuerpo y alma: ser mujer en tiempos de Franco*, Madrid, Siglo XXI, 2015.
- MORENO SECO, Mónica, «Mujeres en la transición de la Iglesia hacia la democracia: avances y dificultades», *Historia del presente*, 10 (2), 2007, pp. 25-40.
- MORENO SECO, Mónica, «Feminismo, antifeminismo, catolicismo y anticlericalismo en la transición política a la democracia», en AGUADO, Ana y ORTEGA, Teresa María (eds.), *Feminismos y antifeminismos: culturas políticas e identidades de género en la España del siglo XX*, Valencia, Universitat de València, 2011, pp. 307-332.
- MORENO SECO, Mónica, «Mujeres en la Acción Católica y el Opus Dei. Identidades de género y culturas políticas en el catolicismo de los años sesenta», *Historia y Política*, 28, 2012, pp. 167-194.
- MORENO SECO, Mónica, «Sexo, Marx y nova cançó. Género, política y vida privada en la juventud comunista de los años setenta», *Historia contemporánea*, 54, 2017, pp. 47-84.
- NASH, Mary, «La construcción de una cultura política desde la legitimidad feminista durante la transición política democrática», en AGUADO, Ana y ORTEGA, Teresa María (eds.), *Feminismo y antifeminismos. Culturas políticas e identidades de género en la España del siglo XX*, Valencia, Universitat de València, 2011, pp. 283-306.
- ORTEGA LÓPEZ, Teresa María, «Conservadurismo, catolicismo y antifeminismo: la mujer en los discursos del autoritarismo y el fascismo (1914-1936)», *Ayer*, 71, 2008, pp. 53-83.
- ORTEGA LÓPEZ, Teresa María, «Olas de antifeminismo en España en la Segunda República, la Guerra Civil y la dictadura de Franco», *Arenal*, 29, 1, 2020, pp. 217-237.
- ORTEGA LÓPEZ, Teresa María y FÉLEZ CASTAÑÉ, Nuria, «The Indelible Markers of Twentieth-Century Spanish Antifeminism», *Culture & History Digital Journal*, 9, 1, 2020, pp. 1-10.
- ORTEGA LÓPEZ, Teresa María y MORENO SECO, Mónica, *Historia de las mujeres y del feminismo desde 1945*, Madrid, Síntesis, 2023.
- RUIZ ANDRÉS, Rafael, *La secularización en España: Rupturas y cambios religiosos desde la sociología histórica*, Madrid, Cátedra, 2022.
- RUIZ FRANCO, Rosario, *¿Eternas menores?: las mujeres en el franquismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- SCOTT, Joan W., *Sex & Secularism*, New Jersey, Princeton University Press, 2018.
- VALIENTE FERNÁNDEZ, Celia, «Luchar por participar: la protesta feminista en la Iglesia Católica durante el franquismo», *Pasado y Memoria*, 15, 2016, pp. 203-226.
- WILHELMI, Gonzalo, *Romper el consenso. La izquierda radical en la Transición española (1975-1982)*, Madrid, Siglo XXI, 2016.

NOTAS

- ¹ Este trabajo forma parte de los proyectos PID2022-139462NB-I00 y PID2023-147203NA-I00 financiados por MICIU/AEI /10.13039/501100011033 y por FEDER, UE «Una manera de hacer Europa».
- ² ÁLVAREZ, 1964, p. 200.
- ³ BARD, 2000, p. 12.
- ⁴ ORTEGA, 2008, p. 56.
- ⁵ RUIZ, 2007.
- ⁶ MORCILLO, 2015, pp. 115-187 y ORTEGA, 2020, pp. 217-237.
- ⁷ GARCÍA, 2022.
- ⁸ MORENO, 2011, p. 307.
- ⁹ GONZÁLEZ, 2018 y GONZÁLEZ, 2023.
- ¹⁰ ORTEGA, 2008, p. 56.
- ¹¹ BLÁZQUEZ, CORNEJO y PICHARDO, 2018, pp. 47-61.
- ¹² BRACKE y PATERNOTTE, 2016, p. 148.
- ¹³ DE LA CUEVA, 2018, pp. 31-54.
- ¹⁴ LOUZAO, 2017, p. 11.
- ¹⁵ *Pacem in Terris*, 39-45.
- ¹⁶ BOUVARD, M. L., *Vida Nueva*, 505, 15-01-1966.
- ¹⁷ MORENO, 2012, p. 173 y DE DIOS y MÍNGUEZ, 2016, pp. 223-224.
- ¹⁸ *Pacem in Terris*, 19.
- ¹⁹ CASE, 2016, p. 162.
- ²⁰ Pablo VI, *Octogesima Adveniens*, 14-05-1971.
- ²¹ Pablo VI, *Discurso del Santo Padre Pablo VI a la Se-*

- cretaria General del 'Año Internacional de la Mujer', 06-11-1974.
- ²² ORTEGA y MORENO, 2023, pp. 62-72.
- ²³ MORENO, 2012; VALIENTE, 2016; y MARTÍN, 2020.
- ²⁴ GARCÍA, 2025, pp. 68-70.
- ²⁵ CASTELLA, R., «Los jóvenes enjuician el 'Año Internacional de la Mujer'», *Iglesia-Mundo*, 92, 04-1975, p. 31.
- ²⁶ ORTEGA y FÉLEZ, 2020, p. 2.
- ²⁷ «Vocabulario breve para preparar el Vaticano III», *Roca Viva*, 18, 06-1969, p. 27.
- ²⁸ ARCE, 2005, p. 251.
- ²⁹ Zira Box ha analizado recientemente la virilización de la nación tras la victoria franquista en: BOX, 2025.
- ³⁰ CASTÁN, L., «Un ambiente (de erotismo) inunda nuestras calles y plazas», *Iglesia-Mundo*, 35, 15-10-1972, p. 24.
- ³¹ «Coeducación», *Roca Viva*, 3, 03-1968, p. 2.
- ³² Sotana, «Traficantes de valores femeninos», *Roca Viva*, 24, 12-1969, p. 78.
- ³³ GARCÍA, 2025, pp. 266-268.
- ³⁴ FELIU, V., «Las monjas de entonces y las de ahora», *Roca Viva*, 89, 05-1975, p. 503.
- ³⁵ MONSEGÚ, M., «Eso de la liberación de la mujer e igualación de sexos», *Roca Viva*, 130, 10-1978, p. 594.
- ³⁶ MARZÁ, E., «De la mujer», *Roca Viva*, 158, 02-1981, p. 63.
- ³⁷ *Ibidem*, p. 64.
- ³⁸ CASTELLA, R., «Los jóvenes enjuician el 'Año Internacional de la Mujer'», *Iglesia-Mundo*, 92, 04-1975, p. 29.
- ³⁹ *Ibidem*, p. 31.
- ⁴⁰ MONSEGÚ, M., «Eso de la liberación de la mujer e igualación de sexos», *Roca Viva*, 130, 10-1978, p. 595.
- ⁴¹ BOUVARD, M.L., «¿Quiénes hacen Yelda? María Luisa Bouvard», *Yelda*, 10/11-1970, n. 50, p. 37.
- ⁴² BOUVARD, M.L., «La mujer en la Iglesia», *Vida Nueva*, 16-01-1971, n. 765, p. 26.
- ⁴³ DEL PÁRAMO, S., «Espejo de una madre», *Roca Viva*, 87, 03-1975, pp. 193-194. Por ejemplo, este autor tomó como referente el pasaje I Tim 2, 10-15: «La mujer aprenda en silencio, con toda sujeción. Porque no permito a la mujer enseñar, ni ejercer dominio sobre el hombre, sino estar en silencio. Porque Adán fue formado primero, después Eva; y Adán no fue engañado, sino que la mujer, siendo engañada, incurrió en transgresión. Pero se salvará engendrando hijos, si permaneciere en fe, amor y santificación, con modestia».
- ⁴⁴ AUBERT, 1976, pp. 125-126.
- ⁴⁵ *Ibidem*, pp. 76-77.
- ⁴⁶ LECARME, 1972, s.p.
- ⁴⁷ GARCÍA, 2021.
- ⁴⁸ DE MIGUEL, 1975, p. 56.
- ⁴⁹ TREMBLAY, I., «¡Abajo el pudor!», *Roca Viva*, 14, 02-1969, p. 26.
- ⁵⁰ C.A.C., «Sexomanía», *Roca Viva*, 22, 10-1969, p. 1.
- ⁵¹ «Las prostitutas», *Vindicación Feminista*, 2, 01-05-1976, p. s.n.
- ⁵² LARRABURU, C. S., «Cuarenta años de oscurantismo ginecológico», *Vindicación Feminista*, 16, 01-10-1977, p. 30.
- ⁵³ FOUCAULT, 2007, pp. 170-174.
- ⁵⁴ IGLESIAS, Á. A., «EL ABORTO: ¿Derecho de la mujer? ¿Derecho democrático?», *Roca Viva*, 07/08-1979, pp. 151-152.
- ⁵⁵ *Iglesia-Mundo*, 36, 31-10-1972, p. 10.
- ⁵⁶ CASTELLA, R., «Los jóvenes enjuician el 'Año Internacional de la Mujer'», *Iglesia-Mundo*, 92, 04-1975, p. 29.
- ⁵⁷ MARZÁ, E., «De la mujer», *Roca Viva*, 158, 02-1981, p. 62.
- ⁵⁸ MORENO, 2017, p. 72.
- ⁵⁹ DÍAZ, 2019.
- ⁶⁰ RUIZ, 2022, p. 159.
- ⁶¹ WILHELMI, 2016, p. 219.
- ⁶² NASH, 2011, p. 298.
- ⁶³ SCOTT, 2018, pp. 125-126 y 149-150.
- ⁶⁴ MORENO, 2011, pp. 318-319.
- ⁶⁵ PADILLA, M. S., «El lío del matrimonio», *Cuadernos para el Diálogo*, 194, 15/21-01-1977, p. 45.
- ⁶⁶ MORENO, 2011, p. 318.
- ⁶⁷ MORENO, 2007, p. 36.
- ⁶⁸ DE CARLI, 2011, p. 98.
- ⁶⁹ «Conclusiones de la V Asamblea General de la Hermandad Sacerdotal Española, celebrada en Granada, 28, 29 y 30 de junio de 1978», *Dios lo quiere*, 50, 10/11/12-1978, p. s.n.
- ⁷⁰ Conferencia Episcopal Española, 1979, pto. 4.
- ⁷¹ *Ibidem*, ptos. 5 y 7.

- ⁷² SOLÁ, F. P., «Doctrina católica sobre el divorcio», *Roca Viva*, 145, 01-1980, p. 15.
- ⁷³ Sus argumentos los sostenían en el pasaje de la Biblia, Mc 10, 2-12: «Cualquiera que repudia a su mujer y se casa con otra, comete adulterio contra ella; y si la mujer repudia a su marido y se casa con otro, comete adulterio».
- ⁷⁴ GARCÍA, 2022, p. 289.
- ⁷⁵ *Ibidem* pp. 278-280.
- ⁷⁶ LLIMONA, J., «Ante el proyecto de ley de mini-divorcio. La Iglesia no se debe inmiscuir», *Vindicación Feminista*, 29, 12-1979, p. 44.
- ⁷⁷ ESTANY, A., *Vindicación Feminista*, 22, 01-04-1978, p. 11.
- ⁷⁸ «Campaña feminista. Divorcio, ya», *Vindicación Feminista*, 25, 01-07-1978, p. 26.
- ⁷⁹ BALAGUER, S., «Juan Pablo II, una futura excomulgada te saluda», *Vindicación Feminista*, 29, 12-1979, pp. 42-43.
- ⁸⁰ «Eco en la prensa», *Vindicación Feminista*, 21, 01-1978, p. 56.
- ⁸¹ FELIÚ, V., «Sobre el divorcio, ¡hablen claro!», *Roca Viva*, 02-1980, 146, p. 55.
- ⁸² PÉREZ, B., «La indisolubilidad del matrimonio, del derecho natural», *Roca Viva*, 147, 03-1980, p. 99.
- ⁸³ VAL, M., «Divorcio sí, divorcio no», *Roca Viva*, 151-152, 07/08-1981, p. 315.
- ⁸⁴ LLIMONA, J., «Ante el proyecto de minidivorcio. La Iglesia no se debe inmiscuir», *Vindicación Feminista*, 29, 12/1979, p. 44.
- ⁸⁵ Por ejemplo, fueron numerosos los artículos en *El País* que denunciaron dicha injerencia: «Iglesia y divorcio», *El País*, 11-02-1981; PINEDA, E., «La reacción de la reacción», *El País*, 20-03-1981 o GONZÁLEZ, J.M., «Sobre el divorcio y la postura de la Iglesia», *El País*, 17-05-1981.
- ⁸⁶ GARCÍA, J., «Los graves interrogantes de un creyente, a propósito del divorcio», *Pastoral Misionera*, 1, 01/02-1981, p. 70.
- ⁸⁷ ALONSO, P., «¿Qué piden los ‘movimientos feministas’?», *Yelda*, 120, 05-1977, p. 29.
- ⁸⁸ CORNEJO-VALLE, RAMME y BARRERA-BLANCO, 2023, pp. 182-183.
- ⁸⁹ MARZÁ, E., «Sobre el asesinato llamado aborto», *Roca Viva*, 145, 01-1980, p. 1.
- ⁹⁰ MORENO, 2011; MÍNGUEZ, 2017, p. 276.
- ⁹¹ BLASCO, 2024, p. 8.
- ⁹² Según *Tribuna Médica*, en 1975, los abortos clandestinos se cifraban anualmente entre 70.000 y 100.000. Véase: RAMOS, N., «El Año Internacional de la Mujer: limitaciones de una conmemoración», *Documentación Social*, 17, 01/03-1975, p. 82. Esta cifra igualmente era compartida en el informe FOESSA de 1978: Fundación FOESSA, *Síntesis actualizada del III informe FOESSA 1978*, Madrid, Editorial Católica, 1978, pp. 216-217.
- ⁹³ BLASCO, 2024, pp. 9-10.
- ⁹⁴ URBINA, F., «Participación de los cristianos en la política: una reflexión desde el punto de vista ético y espiritual», *Pastoral Misionera*, 4, 05-1977, pp. 43-46.
- ⁹⁵ Misioneras cordimarianas (6 firmas, Barcelona), «¡Humilláis y condenáis farisaicamente a la mujer!», *Vida Nueva*, 1.124, 01-04-1978, p. 47.
- ⁹⁶ MONTERO, 1999, pp. 344-345.
- ⁹⁷ DÍAZ, 2019, pp. 179-183.
- ⁹⁸ El programa electoral del PSOE de 1982 no incluyó la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo. Tan solo en su apartado II, punto 9.2. «Por una maternidad deseada», propone la creación de Centros de Planificación Familiar y programas para el cuidado de menores, así como otras medidas de protección dirigidas a las madres «con responsabilidades familiares no compartidas». Véase: *Programa Electoral PSOE. Por el cambio*, 1982, p. 29.
- ⁹⁹ «Ante la despenalización del aborto. Declaración de la Hermandad Sacerdotal Española», *Dios lo quiere*, 01/02/03-1983, 66, p. s.n.
- ¹⁰⁰ Véase, por ejemplo: «8.000 personas se manifestaron contra el aborto en Madrid», *El País*, 08-12-1983.
- ¹⁰¹ «Ley Orgánica 9/1985, de 5 de julio, de reforma del artículo 417 bis del Código Penal», *BOE*, 166, 12-07-1985, p. 22.041.
- ¹⁰² GAHETE, 2025, p. 59.
- ¹⁰³ «Actitudes morales y cristianas ante la despenalización del aborto», *Boletín de la Conferencia Episcopal Española*, 7, 07/09-1985, p. 139.