eISSN 2014-5748
Universitat Autònoma de Barcelona

Las *monjas obreras*: fe, trabajo y compromiso entre el tardofranquismo y los inicios de la democracia (1968-1984)*

The worker nuns*: faith, labour, and commitment between late Francoism and the early years of democracy (1968–1984)*

Verónica García Martín
Universidad de Castilla-La Mancha
veroga09@ucm.es
0000-0002-6688-9952

© de la autora

Recepción: 19/12/2025
Aceptación: 2/3/2026
Publicación: 28/4/2026

Citación recomendada: Verónica García Martín, «Las *monjas obreras*: fe, trabajo y compromiso entre el tardofranquismo y los inicios de la democracia (1968-1984)», *Rubrica Contemporanea*, 15/32 (2026), pp. 69-88. <https://doi.org/10.5565/rev/rubrica.531>

Resumen

Este artículo analiza el fenómeno de las *monjas obreras* entre el tardofranquismo y los primeros años de la democracia en España. Al calor del *aggiornamento* derivado del Concilio Vaticano II y de corrientes teológicas renovadoras —especialmente la teología de la liberación—, algunas religiosas optaron por *insertarse* en medios obreros trasladándose a barrios periféricos o a zonas rurales. Esta *encarnación* supuso abandonar obras propias y conventos para vivir en pequeñas comunidades compartiendo vivienda, compromisos y trabajo con la población de aquellas zonas. Desde diferentes puestos laborales —fábricas, hostelería, servicio doméstico, sector educativo o sanitario, etc.— desarrollaron una conciencia sociopolítica orientada hacia la justicia social desde su fe. De esta forma, estas religiosas participaron activamente en diversos movimientos populares, y más tarde ciudadanos, y contribuyeron a impulsar prácticas democratizadoras, con las implicaciones que ello conllevaba. Esta investigación explora la actividad de estas mujeres y sus trayectorias, de manera que se esclarece cómo aunaron fe y compromiso sociopolítico, no sin conflictos, en un contexto de enorme transformación sociopolítica y eclesial.

Palabras clave: *monjas obreras*; catolicismo; justicia social; inserción; movilización

* Este trabajo forma parte de los proyectos PID2023-147203NA-I00 y PID2022-139462NB-I00 financiados por MICIU/AEI/10.13039/501100011033 y por FEDER, UE «Una manera de hacer Europa».

Abstract

This article examines the phenomenon of *worker nuns* from the late Francoist period through the early years of Spain's democratic transition. In the wake of the *aggiornamento* inspired by the Second Vatican Council and by currents of theological renewal—particularly liberation theology—some female members of the clergy chose to *embed* themselves in working-class environments, relocating to peripheral urban neighbourhoods or rural areas. This *incarnation* entailed leaving their congregational institutions and convents to live in small communities, sharing housing, commitments, and employment with local residents. From a range of workplaces—factories, hospitality, domestic service, and the educational or healthcare sectors, among others—they developed a sociopolitical consciousness informed by their faith and oriented toward social justice. In doing so, these women participated actively in diverse grassroots movements, helping to promote democratising practices, with all the implications such engagement entailed. Accordingly, this article explores the agency and life trajectories of these women, shedding light on how they integrated faith and sociopolitical commitment though not without conflict amid a period of profound sociopolitical and ecclesial transformation.

Keywords: *worker nuns*; Catholicism; social justice; inserted communities; mobilisation

---

En 1989, la organización Justicia y Paz concedió a María Nieves Salaverri Aranegui[1] su premio «Justicia y Paz» por llevar a cabo una «actividad inmensa e infatigable en la promoción de los derechos de las minorías y en la lucha contra el racismo»[2]. María Nieves era una religiosa ursulina que, tras haber pasado por Vallecas, vivía desde 1976 en el barrio obrero de Ventanielles (Oviedo), pero que había desarrollado su actividad pastoral y laboral en Matalablima, otro barrio ovetense habitado mayormente por población gitana en riesgo de exclusión y donde predominaba el chabolismo. El informe del premio destacaba el trabajo de la religiosa desde hacía once años por su lucha por la alfabetización de la población del barrio y por la erradicación del chabolismo. Indicaba que dio clases en chabolas, más tarde en una caseta prefabricada y, finalmente, consiguió el traslado de escolares a una escuela cercana. Todo ello lo compatibilizó con la preocupación por crear infraestructuras en el barrio y el asegurarse de que la población tuviese acceso a sus derechos[3].

El de María Nieves Salaverri no fue un caso aislado. Durante el tardofranquismo, la Transición y los inicios de la democracia, algunas religiosas, alentadas por el *aggiornamento* del Concilio Vaticano II y el contexto reivindicativo de los *long sixties*[4], empren-

1. María Nieves Salaverri Aranegui (1932) nació en Vitoria y es una religiosa ursulina que ejerció como profesora. En sus primeros años como religiosa, trabajó en varios colegios y conoció experiencias de inserción en Vallecas, donde también fue maestra. En 1976 se trasladó a Oviedo y dejó la docencia tradicional para implicarse en proyectos de alfabetización y educación en comunidades desfavorecidas de población mayoritariamente gitana, especialmente en el barrio de Matalablima. En 2008, recibió la Medalla del Trabajo otorgada por el Ministerio del Trabajo. Otro reconocimiento le llegaría en 2024, por parte de la asociación vecinal *La Monxina* en el barrio donde dedicó su trabajo y donde una calle lleva ya su nombre. Al respecto, véase Diego Díaz Alonso, «Oviedo rinde tributo al compromiso permanente de Nieves Salaverri», *Nortes*, 15-9-2024.
2. Archivo Histórico «Justicia y Paz» (Madrid), carpeta 66, «Candidatura al premio 'Justicia y Paz' 1989, presentada por el grupo Justicia y Paz Oviedo», 1989.
3. Ibidem.
4. Julio de la Cueva Merino y Joseba Louzao Villar (eds.), *Un 68 católico. Catolicismo e izquierda en los largos años sesenta*, Madrid, Marcial Pons, 2023.

dieron cambios sustanciales en sus formas de vivir y de actuar. Entre estas posibilidades, y también por el contexto de renovación teológica y la dimensión de la opción «por los pobres y los oprimidos» procedente de la teología de la liberación, algunas religiosas decidieron trasladarse a barrios periféricos de las grandes ciudades, habitados en su mayoría por población de clase obrera e inmigrante proveniente de zonas rurales[5], para realizar un apostolado *encarnado* entre los sectores más desfavorecidos. Insertas en estos ambientes en diferentes zonas de España, se involucraron en la cotidianeidad de la población, sus actividades y sus trabajos. En efecto, mientras que la acción de los denominados *curas obreros* ha recibido mayor atención, las experiencias de *monjas obreras* que trabajaron en sintonía con estos son apenas conocidas. En este sentido, este artículo realiza un primer acercamiento a sus trayectorias teniendo presente el contexto en el que se desenvolvieron sus acciones, para que pueda servir como punto de partida de investigaciones más concretas sobre este complejo fenómeno.

Al abordar las posturas del catolicismo progresista durante la dictadura franquista y los comienzos de la democracia, es frecuente encontrar referencias a sacerdotes y religiosos que, a través de homilías comprometidas con gran resonancia pública, manifestaban un rechazo contra diversas prácticas que consideraban que atentaban contra la justicia y la libertad[6]. Sin embargo, también existieron religiosas implicadas en las mismas luchas. Ante estas prácticas menos visibles y atendidas por la historiografía[7], este artículo pretende conocer las estrategias, los espacios, los contenidos y las múltiples formas de actuación que desarrollaron estas religiosas comprometidas.

Con este fin, el artículo se divide en cuatro apartados que permiten progresivamente comprender el planteamiento, adopción, desarrollo y significados de estos compromisos entre las religiosas. En primer lugar, se propone una aproximación y problematización del término de *monja obrera*. Posteriormente, se analizan los diferentes factores que incentivaron que algunas religiosas optaran por insertarse en zonas obreras, lo que supu-

5. Xavier Domènech Sampere, «Orígenes. En la protohistoria del movimiento vecinal bajo el franquismo», *Historia del Presente*, 15/1 (2010), pp. 10-16, <https://doi.org/10.5944/hdp.16.2010.40853>.
6. Entre los trabajos historiográficos, véanse: Enrique Berzal de la Rosa, «Católicos en la lucha antifranquista. Militancia sindical y política», *Historia del presente*, 10 (2007), pp. 7-24; ídem, «Iglesia, sociedad y democracia. El clero progresista como factor deslegitimador del franquismo en Castilla y León, 1966-1975», *Studia historica. Historia contemporánea*, 36 (2018), pp. 257-285; Francisco Javier Torres Barranco, *Botas, casco y mono de obrero sobre el altar. Los curas obreros y la lucha por la justicia social, 1966-1979*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2017; Claudio Hernández Burgos, «La difícil adaptación a los cambios: la Iglesia, Falange y la sociedad española durante el "segundo franquismo" (1960-1975)», *Hispania Nova*, 17 (2019), pp. 155-191. Por otro lado, se han realizado varias recopilaciones de testimonios por parte de algunos de los protagonistas, como Julio Pérez Pinillos, *Los curas obreros en España*, Madrid, Nueva Utopía, 2004; Xavier Corrales Ortega (ed.), *De la misa al tajo: la experiencia de los curas obreros*, Valencia, Universitat de València, 2008; José Centeno García, Luis Díez Maestro y Julio Pérez Pinillos, *Curas obreros. Cuarenta y cinco años de testimonio 1963-2008*, Barcelona, Herder, 2009.
7. No obstante, es pertinente destacar algunos trabajos previos que han abordado la renovación de la vida religiosa femenina y las implicaciones de esta en el tardofranquismo y la Transición. En ellos, aparecen de manera implícita o explícita sus compromisos, aunque no se profundiza en el fenómeno concreto de las monjas obreras: Mónica Moreno Seco, «Religiosas y laicas en el franquismo: entre la dictadura y la oposición», *Arenal*, 12/1 (2005), pp. 61-89, <https://doi.org/10.30827/arenal.v12i1.2975>; ídem, «Mujeres en la transición de la Iglesia hacia la democracia: avances y dificultades», *Historia del presente*, 10 (2007), pp. 25-40, <https://doi.org/10.5944/hdp.10.2007.41005>; Rosa Bruno-Jofré, «Las Religiosas del Niño Jesús en Bembibre, León, España, en la segunda etapa del franquismo: la escuela sin puertas», *Historia de la educación: Revista interuniversitaria*, 35 (2016), pp. 53-70, <https://doi.org/10.14201/hedu2016355370>; Pere Fullana Puigserver, «La educación popular católica en España: de la caridad y la asistencia al compromiso social (1953-1967)», *Encounters in theory and history of education*, 18 (2017), pp. 78-98, <https://doi.org/10.24908/eoe-ese-rse.v18i0.6964>; Raúl Mínguez Blasco, «La religiosa conciliar en España. Una aproximación a su construcción identitaria en tiempos del Vaticano II», *Hispania Sacra*, 152 (2023), pp. 473-484, <https://doi.org/10.3989/hs.2023.36>.

so una reformulación de los contenidos y formas de sus apostolados. Para ello, las trayectorias se han concretado en religiosas que pertenecieron al sector educativo, generalmente educación primaria. Tras ello, se detallan algunos compromisos sociopolíticos y laborales que las monjas obreras asumieron en el tardofranquismo, así como su concienciación, tomando como eje analítico el caso de monjas obreras en fábricas y hoteles. Por último, se realiza de forma conclusiva un breve repaso a la evolución de estas opciones una vez se inició el proceso de transición a la democracia.

Todo ello se respalda en una variedad de fuentes hemerográficas, documentación de diferentes archivos —tanto públicos como pertenecientes a congregaciones y organizaciones religiosas— y fuentes orales, lo que ofrece una visión amplia del papel de estas religiosas comprometidas en la transformación social y eclesial durante el marco cronológico propuesto. De esta forma se ha procurado destacar patrones comunes de este fenómeno dentro de la heterogeneidad de la vida consagrada femenina al considerar distintos institutos religiosos. También se ha pretendido abordar la pluralidad de experiencias a través de diferentes trayectorias laborales, como la enseñanza o el trabajo en fábricas u hoteles.

1. Acercamiento y problematización del término *monjas obreras*

Paralelamente al desarrollo y extensión del catolicismo progresista en España tras el Concilio Vaticano II (1962-1965), surgió el fenómeno de las monjas obreras. Las alusiones a este colectivo de religiosas fueron escasas en comparación con su homólogo masculino, el de los curas obreros. Sin embargo, esto no debe interpretarse como un indicio de su inexistencia o de su irrelevancia. La mayoría de estos sacerdotes y religiosos ha reconocido en sus memorias la presencia de religiosas en espacios compartidos de militancia y compromiso[8]. Partiendo de esta constatación, el presente artículo analiza el fenómeno de las monjas obreras indagando en su actividad y situando sus acciones en el contexto sociopolítico y eclesial en el que se desarrollaron.

Cuando aparecían en la prensa o en documentación interna de las congregaciones, estas monjas eran aludidas mediante diversas denominaciones, entre las que destacaban las de religiosas «insertas» o «en barrios». El término monja o religiosa obrera, sin embargo, no fue tan recurrente. En este sentido, cabe interrogarse por qué eran excepcionales estas alusiones, pese a la constatada presencia de religiosas insertas en barrios obreros, trabajando y desarrollando compromisos sociopolíticos. Por una parte, el concepto «obrero» se asoció de manera predominante al trabajo manual —especialmente fabril—, codificado mediante unos estereotipos tradicionales masculinos. A pesar de que mujeres y hombres compartían rasgos como la conciencia de clase, el sacrificio familiar y laboral o el compromiso sociopolítico, estos principios se asociaban a un ideal hegemónico de masculinidad dentro de la cultura política de izquierdas[9].

A esto se le debe sumar que muchas religiosas llevaban a cabo actividades laborales no relacionadas con el trabajo manual, como la educación, la sanidad o la asistencia social. La mayoría de los trabajos que ocupaban tradicionalmente las religiosas no entra-

8. Por ejemplo, es una constante que aparece en los diferentes testimonios recogidos por Corrales, *De la misa al tajo*.
9. María del Carmen Muñoz Ruiz, «Género, masculinidad y nuevo movimiento obrero bajo el franquismo», en José Babiano (coord.), *Del hogar a la huelga. Trabajo, género y movimiento obrero durante el franquismo*, Madrid, Catarata, 2007, pp. 245-285.

ban dentro de los límites del mundo obrero por aquella asociación que el término mantenía con el ambiente fabril u otros sectores *masculinizados*. De hecho, algunas monjas, conscientes de que estos trabajos convencionales no se asimilaban tan directamente al ideal obrero que querían representar, comenzaron a trabajar en fábricas, talleres u otras empresas como asalariadas. Así, la connotación *masculinizada* asociada al término «obrero» y el hecho de que no todas estas religiosas insertas se dedicasen a trabajos manuales, limitaba la posibilidad de que se las reconociera como «obreras» en aquellos entornos.

Dicho esto, y antes de adentrarse en el análisis de sus motivaciones, experiencias y trayectorias, resulta necesario justificar el uso y el sentido del término «monjas obreras». En primer lugar, se ha de indicar que se utiliza el concepto popular de «monja», haciendo referencia a la diversidad de la vida consagrada femenina, incluidas monjas —vida contemplativa—, religiosas —vida activa— y laicas consagradas —institutos seculares—. En segundo lugar, se ha de problematizar el término de «obrera». Estas consagradas decidieron insertarse en la realidad obrera de barrios y zonas rurales y tuvieron como objetivo «ser una más». Dentro de estos ambientes, existieron religiosas que se dedicaron a la educación o a la sanidad, pero ejercieron su profesión dentro de contextos populares. Igualmente, otras asumieron los mismos trabajos que sus vecinas de clase obrera como peones en fábricas, jornaleras o limpiadoras.

Por su forma de vida, los patrones y espacios de sociabilidad y/o por su opción laboral, asumieron una identidad obrera, motivadas por el afán de presentarse en condiciones de igualdad respecto a la población que habitaba en las periferias[10]. No menos importante debido a la relevancia en los procesos identitarios del reconocimiento de la otredad[11], la población de estas zonas las percibía como iguales por el trato horizontal que reivindicaban y ponían en práctica al distanciarse de las dinámicas jerárquicas del nacionalcatolicismo. A través de esta identificación obrera, tejieron redes de solidaridad que desembocaron progresivamente en compromisos colectivos para transformar su realidad más inmediata participando en movimientos vecinales o sindicales[12]. Si durante el tardofranquismo estas iniciativas cuestionaron la dictadura en tanto que introducían prácticas democráticas en un contexto represivo, tras la muerte de Franco sirvieron para ahondar y ensanchar en el concepto de democracia que se estaba construyendo.

En definitiva, el término de «monjas obreras» no se emplea como una relación básica de asimilación al fenómeno de los curas obreros. Se asienta en la complejidad por recoger la multiplicidad de experiencias de estas consagradas aunando los factores en común que tuvieron: su consagración y su compromiso con la clase obrera. Ambos, elementos identitarios que fueron forjando su asimilación como colectivo, hicieron posible que, ya en la década de 1980, surgieran grupos como el de «Religiosas en barrios obreros de Madrid». Asimismo, el término es declarativo para diferenciarse de otras monjas que no optaron por estas formas de vida e incluso siguieron vinculadas a un ideal tradicional de religiosa. Todo ello revela que la denominación de «monjas obreras» resulta la más adecuada para caracterizar esta experiencia.

10. Sara Martín Gutiérrez, «¿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», *Revista de Historia Contemporánea*, 20 (2020), p. 237, <https://doi.org/10.14198/PASADO2020.20.10>.
11. Rogers Brubaker y Frederick Cooper, «Beyond 'Identity'», *Theory and Society*, 29 (2000), pp. 1-47, <https://doi.org/10.1023/A:1007068714468>.
12. Un trabajo reciente donde aparece la implicación del catolicismo de base en el incipiente movimiento vecinal en Nigel Townson, «Las voces de la militancia católica de los años Sesenta y Setenta», *Vínculos de la Historia*, 13 (2024), pp. 358-377, <https://doi.org/10.18239/vdh_2024.13.18>.

2. Un desplazamiento a los *márgenes*: la inserción

La renovación promovida por el Concilio Vaticano II interpeló a las religiosas para reflexionar qué era la vida religiosa y qué revisión tenían que hacer sobre la misma para *ponerla al día*. Los años que siguieron al Concilio supusieron para estas mujeres que profesaron los votos de obediencia, pobreza y castidad un momento frenético de discernimiento, reflexión y todo tipo de debates sobre su vocación y cómo ejecutar sus apostolados de acuerdo con los nuevos tiempos, el evangelio y el carisma de la congregación, esto es, la inspiración espiritual que motivó la fundación del instituto religioso y que definía su estilo, misión y apostolados. Constituyó, asimismo, un elemento identitario de gran relevancia en este contexto eclesiástico de transformación, ya que permitía a cada congregación discernir y asumir cambios sin perder la motivación por la que fue fundada. Todo ello incidió en su identidad, no solo como religiosas, sino también como mujeres, en un contexto marcado por la segunda ola feminista y su impacto en la trayectoria vital de las mujeres. Ante el *aggiornamento*, por tanto, debían preguntarse quiénes eran y quiénes querían ser, así como los medios para ello[13].

Se trataba de un replanteamiento de la vida religiosa que generó diversidad de preguntas y una incertidumbre que inquietó a muchas consagradas, por lo que no es de extrañar que estos momentos posconciliares constituyan un enclave en su memoria[14]. Fueron unas experiencias atravesadas por la esperanza ante el cambio, pero también por el miedo y la confusión. Para comprender este clima de tensión entre lo tradicional y lo novedoso, es imprescindible subrayar la conflictiva recepción del Vaticano II en la dictadura franquista, en tanto que deslegitimaba y desestabilizaba algunos principios sobre los que se asentaba el nacionalcatolicismo hegemónico, como la libertad religiosa o las relaciones entre Iglesia-Estado establecidas en el Concordato de 1953. En este sentido, la vida religiosa fue un polo de tensión al verse interpelada por las nuevas orientaciones conciliares que animaban a redefinir sus prácticas y sus formas de relación con una estructura política y eclesial arraigada en el modelo nacionalcatólico.

Concretamente, las consagradas iniciaron un proceso de transformación que cuestionó un arquetipo tradicional de religiosa que el nacionalcatolicismo enfatizaba, muy en concordancia con el ideal de mujer que pretendía transmitirse[15]. Al respecto, las religiosas más comprometidas cuestionaron un modelo de monja basado en estereotipos tradicionales de género, especialmente destacado por la reclusión —clausura— y la subordinación. En este sentido, los tres votos, núcleo de su identidad consagrada, fueron profundamente revisados. La obediencia dejó de concebirse como una aceptación acrítica para ser entendida como un proceso dialogado. La castidad se abrió a una mayor afectividad y normalización de las relaciones de género. Por último, la pobreza se entendió como valor fundamental que debía vivirse desde la cercanía y la solidaridad, convirtiéndose como un posicionamiento crítico frente a las injusticas. En definitiva, se estaba construyendo un modelo novedoso de religiosa modernizada.

13. Sobre el proceso de renovación de la vida consagrada femenina y los debates señalados, véase Verónica García Martín, *Mujeres, católicas y consagradas. La renovación de la vida religiosa femenina en España (1962-1978)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2025.
14. Miren Llona González, «Historia oral: la exploración de las identidades a través de la historia de vida», en ídem (ed.), *Entreverse. Teoría y metodología práctica de las fuentes orales*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2012, p. 22.
15. Al respecto, puede consultarse Aurora Morcillo Gómez, *En cuerpo y alma. Ser mujer en tiempos de Franco*, Madrid, Siglo XXI, 2015.

Esta transformación identitaria de las religiosas se articuló estrechamente con el desarrollo de apostolados alternativos o con la actualización de los ya existentes en zonas empobrecidas y entre los sectores más desfavorecidos, dando lugar a una «revolución apostólica»[16]. En 1970, en una mesa redonda sobre la vida religiosa en la que participaron tanto religiosas como religiosos, se destacó la transición que se estaba realizando en la forma de llevar a cabo sus apostolados, que iba «desde la utilización de medios ricos hacia el uso de medios pobres y evangélicos, desde una acción paternalista y de poder a una presencia horizontal, humilde, evangélica, como el fermento en la masa»[17]. Como indicaban unas carmelitas de la Caridad, en los «nuevos apostolados» destacaba una pobreza basada en el compartir, el deshacerse de bienes e incluso de necesidades para vivir entre pobres, el vivir la castidad con mayor libertad y el ejercer una obediencia consciente y responsable[18]. En efecto, la reflexión en torno a los tres votos y su identidad impulsó a apostolados renovados o innovadores.

Como parte del proceso de *aggiornamento*, algunas consagradas buscaron trasladarse a los márgenes y realizar allí sus apostolados, en un sentido tanto metafórico y teológico como en un plano material y espacial. Lo primero, por estar y vivir entre los sectores empobrecidos siguiendo el modelo de Jesús de Nazaret. En este sentido, las religiosas apelaron al lenguaje evangélico de realizar una «encarnación» entre las personas más desfavorecidas como «levadura en la masa», es decir, vivir con y como estos sectores, actuando como agentes de cambio desde dentro de estos entornos. En cuanto a lo segundo, se mudaron a pequeñas comunidades de zonas periféricas y desfavorecidas, como barrios o pueblos.

Este fenómeno se denominó «experiencia» o «inserción», a veces usado indistintamente, pero con significados y connotaciones diferentes. Aunque ambos se referían a la realización de trabajos en medios populares, el primer término se empleó con más frecuencia en los inicios de su planteamiento como opción de apostolado. Como la propia raíz de la palabra indica, era un experimento, que enlaza con las exigencias del *motu proprio Ecclesiae Sanctae* de realizar las renovaciones *ad experimentum* y, por tanto, tenían fecha de caducidad. Así lo expone también Engracia Vidal, religiosa del Sagrado Corazón de Jesús, que indica que era «*'a proba', ir tenteando, ir vendo como era pasar á realidade tantas ideas e presupostos novos*»[19]. Sin embargo, «inserción» suponía una penetración en la realidad de aquellos ambientes de manera definitiva y compartir la cotidianeidad de sus gentes en sus diversas facetas. Como recuerda Carmen Torres, monja obrera de las Auxiliadoras del Purgatorio, era un traslado

> a las periferias de las ciudades, a barrios obreros, no solo para prestar servicios, sino para compartir la vida, la llamada a estar realmente entre las clases populares, en los lugares de trabajo y en la lucha para conseguir mejores condiciones de vida[20].

16. Amy L. Koehlinger, *The new nuns. Racial justice and religious reform in the 1960s*, Cambridge, Massachusetts, Londres, Harvard University Press, 2007, <https://doi.org/10.4159/9780674274372>.
17. Fernando Urbina, «Mesa redonda sobre la vida religiosa», *Pastoral Misionera*, 5, septiembre-octubre de 1970, p. 10.
18. Archivo Histórico de las Carmelitas de la Caridad de Vedruna (Madrid) [en adelante, AHCCVM], carpeta «Capítulo Provincial 2º. 1975», «Sentido de la vida religiosa en las nuevas comunidades», 1975.
19. María Pilar Wirtz *et al.* (coords.), *Engracia Vidal Estévez. Profecía de fe e galeguidade,* Santiago de Compostela, Asociación Encrucillada y Asociación Mulleres Cristiás Galegas, 2010, p. 33.
20. Pepa Torres, «Carmen Torres. Memoria viva de las monjas obreras y del espíritu de Madeleine Delbrêl en ellas», *Cristiniame i Justícia*, noviembre de 2024, p. 66.

El fenómeno de las inserciones, como se ha expuesto, nació de la renovación del Vaticano II y el ímpetu por prestar atención a la contemporaneidad, pero no se comprendería sin atender a la influencia de la teología de la liberación. Esta corriente, que apostaba por la «opción por los pobres» como referencia del seguimiento de Jesucristo y subrayaba su acción liberadora frente a las opresiones e injusticias, fue inspiradora para muchas comunidades de inserción[21]. Asimismo, confirmó el diálogo entre cristianismo y un ideario político de izquierdas, al que se acercaron las bases católicas, a veces en confluencia con partidos políticos de izquierdas de diferente espectro, como Movimiento Comunista, Bandera Roja y el PSOE, o en sindicatos de clase, como CC.OO. En este sentido, fue un fenómeno global, extendido en diferentes países[22], pero la incidencia que tuvo en España fue considerable, debido a la herencia y al peso de un nacionalcatolicismo ultraconservador. Se trataba, pues, de una vivencia de la vocación religiosa alternativa al imaginario nacionalcatólico.

Es cierto que algunas congregaciones ya ejercían sus apostolados en las periferias desde décadas anteriores. Su presencia en estas zonas presentaba incluso, explícita o implícitamente, una crítica a la falta de servicios sociales estatales[23], a pesar de estar amparadas por la retórica nacionalcatólica de pastoral de cristiandad y vinculadas al franquismo. Ahora bien, a partir de finales de los años 1960, sus criterios, enfoques y formas de proceder se modificaron sustancialmente. Esto se debe en gran medida a la celebración de los capítulos o asambleas de renovación de las congregaciones, en los que se discernían los cambios que se debían abordar tras la llamada conciliar del *aggiornamento*. Entre otras cuestiones, en estos espacios se impulsó el debate sobre modelos alternativos de apostolado, orientados de manera preferente hacia los sectores más desfavorecidos.

Por ejemplo, la Institución Javeriana celebró en 1969 su asamblea de renovación y en ella se insistió en que, teniendo como carisma la evangelización de la juventud obrera femenina, las religiosas debían estar «insertas en su medio natural»: el obrero. Desde estos ambientes, se impulsó la realización de trabajos en «industrias, oficinas, obras de promoción de la juventud, etc.»[24]. Para entonces, la Institución no legislaba sin el conocimiento de la práctica, todo lo contrario: como asegura Elisa Soler, existían javerianas obreras que estaban en barrios y trabajaban en fábrica al menos desde 1968. Ella misma es un ejemplo y recuerda cómo la convocaron para estar en dicha asamblea y la relevancia de que se amparasen institucionalmente estas iniciativas que se habían emprendido con anterioridad[25]. Esto pone de manifiesto que, si bien los capítulos de las congregacio-

21. José María Pérez-Soba, «Teología de la liberación (1968-1975). De Europa a América Latina, de América Latina a España», en De la Cueva y Louzao, *Un 68 católico*, pp. 137-138.
22. Véase el caso brasileño en Caroline Jaques Cubas, *Do Hábito à resistência. Freiras em tempos de ditadura militar no Brasil*, Río de Janeiro, Arquivo Nacional, 2018, pp. 65-66, o el británico en Carmen M. Mangion, *Catholic nuns and sisters in a secular age: Britain, 1945-1990*, Manchester, Manchester University Press, 2020, pp. 216-218.
23. Roseanna Webster, «Women and the Fight for Urban Change in Late Francoist Spain», *Past & Present*, 260 (2023), p. 184, <https://doi.org/10.1093/pastj/gtac016>.
24. Institución Javeriana, *Asamblea de 1969. Documentos de la asamblea de renovación*, s.l., s.e., 1969, p. 23. Localizado en el Archivo Histórico de la Institución Javeriana [en adelante: AHIJ].
25. Entrevista a Elisa Soler Reverté [1944], realizada el 22 de septiembre de 2022. Elisa estudió Magisterio y ejerció como maestra de primaria durante dos años antes de entrar a la Institución Javeriana, en 1965. Durante su juniorado, en 1968, quiso vivir la inserción y el trabajo en la fábrica. Estuvo muy implicada en la vida social, política —Movimiento Comunista—, sindical —Plataforma y CC.OO.— y cristiana —parroquia, HOAC, comunidades de base, etc.— de los barrios. Cuando quedó en paro, comenzó su voluntariado con el pueblo gitano en un barrio chabolista, mientras preparaba su oposición para entrar en la educación pública. Actualmente, ya jubilada, está involucrada en la Asociación de Enseñantes con Gitanos y en el mundo de la cárcel de mujeres. También es la directora general de la Institución Javeriana.

nes desempeñaron un papel decisivo en la extensión de las inserciones, las motivaciones que las sustentaban se habían gestado previamente.

El protocolo de los primeros años en los que se estaba expandiendo la inserción requería la solicitud de la interesada a la congregación, y en última instancia esta decidía sobre la permisividad de llevarla a cabo o no. Comprender su vocación en las periferias y obtener un rechazo de la congregación a esta forma de vida religiosa conllevó a que algunas se secularizaran, como se observará más adelante[26]. En este punto, como sostiene Raúl Mínguez, cabe recordar que se aglutinaron al menos tres elementos fundamentales que moldearon la actividad de las religiosas: la dimensión providencial, sostenida por la fe en que Dios orienta su misión; la sociocontextual, determinada por la dinámica de la congregación ante las transformaciones, y la individual, expresada en su propia autonomía personal y el voto de obediencia renovado[27]. Estos tres elementos se entrelazaron y no siempre coincidieron, lo que dio lugar a crisis de identidad que en ocasiones derivaron en secularizaciones y a conflictos internos en las congregaciones.

A su vez, esta visión alternativa de vocación y apostolado incitó a que algunas mujeres se sintieran atraídas hacia la vida religiosa. Por ejemplo, Ascensión Ruiz, religiosa dominica que se insertó en barrios obreros y se implicó en el mundo sindical, expresa que se aproximó a su congregación por su opción con los sectores más desfavorecidos, de tal manera que eran unas monjas que

> iban siempre en Mobylette, llenas de barro porque las calles estaban sin asfaltar y que iban a las chabolas y cuidaban a los enfermos y entonces eso también… me impresionó y me empecé a acercar un poquito a ellas[28].

Pepa Torres, de una generación posterior, también sostiene que su vocación nació al estar cerca de

> monjas de barrio, muy comprometidas en el barrio, en el acompañamiento con los chavales, que comparten casa, mesa, utopía, con sus madres, con sus familias… Y que dan muchísima importancia a la educación popular[29].

26. Sobre la secularización de los sacerdotes y religiosos es ilustrativo el trabajo de Rafael Ruiz Andrés, «La crisis de los sacerdotes y religiosos (1965-1972): reflejo y factor del proceso de secularización en España», *Hispania Sacra*, 73/147 (2021), pp. 259-271, <https://doi.org/10.3989/hs.2021.022>.
27. Mínguez, «La religiosa conciliar en España», p. 483.
28. Archivo Histórico CCOO PV (VALENCIA) [en adelante, AHCCPV], colección de Fuentes Orales, Proyecto Dones Sindicalistes Feministes, «Entrevista a Ascensión Ruiz», realizada en 2004. Ascensión Ruiz Navarro nació en Maleján (Zaragoza) en 1942. Ingresó en una comunidad dominica de origen francés y, estando en Rekaldeberri, se acercó a la realidad obrera y comenzó a ser sensible a sus compromisos en las ramas obreras de Acción Católica. En 1970 se trasladó al barrio valenciano de Malvarrosa, donde predominaba la población obrera. Trabajadora en una fábrica, estuvo implicada en el mundo obrero, sindical —CC. OO.— y vecinal. Más tarde, en los años 1980 se comprometió con las luchas solidarias en Nicaragua y El Salvador. Algunos de sus compromisos actuales se centran en la Asociación Amanecer Solidario, para mejorar las condiciones de vida en la población salvadoreña.
29. Entrevista a Pepa Torres Pérez [1961], realizada el 11 de noviembre de 2025. María José *Pepa* Torres Pérez estudió en el colegio de la actual congregación en la que profesó más tarde, las Apostólicas del Sagrado Corazón de Jesús. Teóloga, filóloga y educadora social, desde su profesión ha vivido en comunidades de inserción en Granada, Extremadura, Albacete o Valencia, donde también trabajó como empleada de hogar. Actualmente reside en una comunidad intercongregacional en Lavapiés (Madrid) y es una activista muy involucrada por la lucha de los derechos humanos, concretamente en colectivos feministas y de lucha contra las fronteras. En este sentido, está involucrada en asociaciones como Red Interlavapiés, Territorio Doméstico o la Revuelta de las mujeres en la Iglesia. También es profesora en el Instituto Superior de Pastoral de Madrid.

Progresivamente, comprendió entrar a su congregación actual como un proyecto «de igualdad, de justicia, de familia alternativa», de tal manera que se fue liberando de prejuicios sobre lo que era ser monja «y entonces un día me di cuenta y dije: 'joder, si yo quiero vivir como esta gente. Si esto es ser monja, ¡yo quiero vivir así!'»[30].

Como indica el testimonio anterior, el desplazamiento del centro a la periferia les suponía a las religiosas organizarse en comunidades reducidas para ir a vivir a barrios o zonas rurales y abandonar las casas de la congregación. Ya en 1969, uno de los exponentes más destacados de los curas obreros, el padre Llanos, exponía esta realidad de las «comunidades 'hogareñadas'» e indicaba que eran un «signo irreversible de unos tiempos galopantes»[31]. Igualmente, dos años después, *Vida Nueva* señalaba la tendencia que se estaba dando entre algunas religiosas de irse a «vivir a pisos de vecindad, preferentemente en barrios periféricos»[32], incluso también a chabolas[33]. Se trataba, por tanto, de un proceso de «desconventualización»[34] y los conventos comenzaron a percibirse como elementos aislados y distantes del tejido social. De esta forma, impulsadas también por los cambios en la clausura, hubo un creciente rechazo a las estructuras conventuales.

No resulta extraño, por tanto, que surgieran algunas reacciones como la de Ascensión Ruiz ante un traslado que le hicieron a ella y a su comunidad a un convento «muy bonito, en medio de los naranjos». Ante ello, se rebelaron diciendo «que nosotras no éramos para estar entre los naranjos»[35], debido a su preferencia por estar junto con la población desfavorecida. Así, cada vez más consagradas optaron por mudarse a pequeñas comunidades en las periferias como forma de vida religiosa y, a la altura de 1972, ya circulaban definiciones certeras de qué eran las comunidades insertas y en qué consistían. La periodista laica María Luisa Bouvard, frecuente colaboradora en revistas católicas progresistas, resumía el fenómeno como

> pequeñas comunidades, compuestas por tres, cuatro, seis miembros, que normalmente se instalan en pisos, gemelos a los que habita cualquier familia de la vecindad, o incluso chabolas, si en el barrio elegido predomina este tipo de «vivienda». Y allí realizan una actividad lo más parecida posible a la de las personas del entorno. Por regla general tienen un trabajo civil con el que se ganan el sustento[36].

En efecto, el traslado a dichas zonas llevaba implícito igualmente un replanteamiento de sus apostolados. Allí, las religiosas insertas se involucraron en trabajos novedosos para ellas, como ser empleadas de hogar, limpiadoras, temporeras, camareras de hotel u operarias en fábricas, según las demandas laborales de la zona. Sin embargo, otras religiosas insertas siguieron desempeñando sus actividades tradicionales, como las de los sectores educativo, sanitario o socioasistencial, pero con concepciones reformuladas y alejadas de actitudes paternalistas y clasistas. Por tanto, dentro de estas religiosas que apostaron por esta opción, había diferentes formas de inserción, de talante y de enfoque ante la realización concreta de trabajos y compromisos. Ante la imposibilidad de anali-

30. Ibidem.
31. José María de los Llanos, «La revolución de los 'pisos' en la vida religiosa», *Hechos y Dichos*, 400, octubre de 1969, p. 849.
32. Manuel de Unciti, «Las monjas del año 2000», *Vida Nueva*, 772, 6-3-1971, p. 23.
33. Luis Pernía Ibáñez, *Abajarse*, s. l., Círculo Rojo, 2015, p. 25.
34. María Luisa Brey, «¿Estamos liberadas? La aportación de las religiosas en el mundo de la liberación de la mujer», *Vida Nueva*, 1.422 (suplemento), 31-3-1984, p. 19.
35. AHCCPV, colección de Fuentes Orales, proyecto Dones Sindicalistes Feministes, «Entrevista a Ascensión Ruiz», realizada en 2004.
36. María Luisa Bouvard, «La mujer en la Iglesia. Las monjas también se emancipan», *Yelda*, 66, abril de 1972.

zar de manera exhaustiva cada vivencia, se abordarán a continuación algunas experiencias vinculadas a la enseñanza, principal ámbito laboral de las religiosas.

Algunas de las monjas insertas dedicadas a la educación se distanciaron del enfoque educativo de cristiandad predominante, consolidado a su vez por el modelo escolar nacionalcatólico, en el que primaba una visión confesional y altamente politizada. Alentadas por el compromiso con la justicia social que cobró impulso en el posconcilio, se mostraron agentes activas e innovadoras en el terreno de la escolarización, la alfabetización y la educación social[37]. Esto se tradujo en que, aunque siguieran siendo profesoras, sus enfoques y metodologías se transformaron, al igual que adoptaron una preferencia por los sectores más empobrecidos y se trasladaron a zonas de clase obrera e impartieron clases allí. Otras religiosas, aunque no abandonaron los colegios de la congregación, modificaron sustancialmente sus programas pedagógicos, eliminaron componentes clasistas e incluso hicieron de estos edificios espacios «de puertas abiertas» a la población, que llegaron a servir como lugares de reuniones clandestinas en el franquismo[38].

Por ejemplo, se puede comprender la evolución en los apostolados educativos a través de las Carmelitas de la Caridad de Vedruna, una de las congregaciones más numerosas en la época, cuya dedicación principal fue la enseñanza. En la preparación de su capítulo de 1975, se subrayó su «opción por los pobres», y con ella la inquietud por «encarnarse más en el ambiente», la «insatisfacción en la forma de impartir la educación» y la exigencia de una «necesidad de revisión de los métodos educativos»[39]. Seis años después, en su capítulo de 1981, destacaron que los debates y tensiones eran palpables, pues había un «malestar y crítica entre hermanas que trabajan en colegios y las que trabajan en pastoral de barrios». Ofrecían el dato de que el 76% de las carmelitas aceptaban las obras propias, pero eran fuertemente cuestionadas por «las hermanas de las generaciones más jóvenes y de las comunidades de inserción»[40].

A la reorientación de los apostolados se le suma la tendencia al rechazo de las obras propias de las congregaciones, que conllevaban la incorporación de las religiosas a empresas ajenas o al sector público como unas trabajadoras más. Prescindir o alejarse de las obras propias dio lugar a fuertes tensiones internas. Poniendo de nuevo como ejemplo el sector de la enseñanza, esto significaba plantearse el abandono de los colegios de las congregaciones para instalarse en otros centros o en lo público[41]. Una de las motivaciones para dejar los colegios propios fue el ambiente clasista en el que se impartía la enseñanza, que atendía generalmente a jóvenes de clase media-alta. Así lo comprendió María José Sirera Oliag (Valencia, 1934-1982), por aquel entonces esclava del Sagrado Corazón. Siendo directora de un colegio mayor, en 1970 expresaba a su director espiritual el deseo de dejar el cargo y el colegio, al sentir la necesidad de que la vida religiosa se «desclasase» y de «dar un viraje consistente en perder formalismo e hipocresía»[42]. María José, tras solicitar el permiso a su congregación para realizar una inserción, recibió una respuesta negativa, lo que condujo a su secularización.

Como se ha podido observar, durante los primeros momentos de desarrollo de las inserciones, coincidentes con los últimos años del franquismo, algunas congregaciones

37. Fullana, «La educación popular católica en España», p. 94.
38. Bruno-Jofré, «Las religiosas del Niño Jesús en Bembibre», pp. 62-69.
39. «Las comisiones opinan sobre su trabajo», *Noticias Vedrunas. Servicio informativo c.a.c.h.*,16, junio de 1975.
40. «El precapítulo en UPEI», *Noticias Vedrunas. Servicio informativo c.a.c.h.*, 64, julio-agosto de 1981, pp. 19-20.
41. Mínguez, «La religiosa conciliar en España», p. 482.
42. María Julia de Eguillor y Mercedes Vilanova, *El riesgo de la utopía. Memoria de María José Sirera Olag (1934-1982)*, Barcelona, Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona, 2012, p. 149.

fueron más proclives que otras a *experimentar* con estos novedosos apostolados y formas de vida. En ello influyeron varios factores, como el carácter del instituto —carisma y obras principales de apostolado—, las actitudes de las superioras generales y provinciales ante la renovación en general o el clima de las diócesis, encabezadas por obispos de diferentes orientaciones. Sea como fuere, se trató una tendencia que progresivamente se fue instalando, primero como una diáspora, y más adelante como una forma de vida más conocida y con predisposición de comunicación entre las diferentes comunidades.

Aunque resulta extremadamente difícil determinar de forma cuantitativa el número de religiosas que se insertaron, una encuesta realizada por la Confederación Española de Religiosas en 1983, destinada a registrar la movilidad de las comunidades religiosas femeninas entre 1970 y 1982, arroja luz sobre este fenómeno. Esta distinguía tres ámbitos de implantación de las comunidades —urbano, suburbano y rural— y analizaba tanto sus aperturas como sus cierres en cada período. La encuesta cubrió cerca del 60% de las religiosas, un porcentaje incompleto, pero sociológicamente robusto, y mostró que el mayor número de fundaciones se produjo en la zona suburbana: se confirmaba así la tendencia de desplazarse hacia los márgenes. Igualmente, se indicaba que las motivaciones prioritarias de las nuevas aperturas eran atender las obras más necesitadas (51%), seguido de «vivir más cerca de los pobres compartiendo sus condiciones de vida» (31%)[43]. Esa última tendencia suponía, como explicaba la historiadora y activista María del Carmen García-Nieto, un «corrimiento hacia los pobres, la búsqueda de nuevas tareas […] y un modo de vida más cercano a las clases populares»[44].

3. La lucha por la justicia en las periferias durante el tardofranquismo

La inserción de las religiosas durante el tardofranquismo —para este caso concreto, 1968-1975— se comprendió como una vivencia transgresora, pues cuestionaba las estructuras tradicionales de la vida religiosa femenina, así como del nacionalcatolicismo. A través de su compromiso religioso, algunas desarrollaron compromisos sociopolíticos. Su cercanía a la teología de la liberación impulsó una «religiosidad cristiana proletaria», en sintonía con una cultura política de izquierdas que se oponía a los planteamientos nacionalcatólicos[45]. Manifestaban su fe luchando por la justicia, entendida principalmente como la liberación de las personas empobrecidas y explotadas, en diferentes entornos. Entre ellos, si bien participaron en sindicatos, partidos y otras organizaciones, tanto laicas como confesionales —especialmente JOC y HOAC—, se ha de destacar que su estrategia de ser «levadura en la masa» en zonas desfavorecidas, les comprometió muy activamente con la cotidianeidad de la población, a la que acompañaron, y se mostraron solidarias con sus problemas.

En la mayoría de estas trayectorias se aprecia una aspiración idealista tendente a la trasformación. Se trataba de una utopía, no entendida como algo irrealizable o quiméri-

43. Véase Verónica García Martín, *Mujeres, católicas y consagradas. El aggiornamento de la vida religiosa femenina en España (1962-1978)*, tesis doctoral, Universidad de Castilla-La Mancha, 2023, pp. 275-276. Las fuentes proceden del Archivo Histórico de la Confer Femenina [en adelante, AHCONF], caja sin numerar [Historia Estatutos CONFER FEM 1960-1988], s.n. exp., «Encuesta 'Dinamismo evangelizador de la Vida Religiosa: Presencia Nueva para una sociedad nueva'», mayo de 1983.
44. María del Carmen García-Nieto, «Movimientos evangélico-proféticos en la Iglesia de España, 1946-1975», *Misión Abierta*, 82/3, 1982, p. 266.
45. Rafael Díaz-Salazar, «Cultura política de izquierda desde una religiosidad cristiana proletaria (1958-1973)», en de la Cueva y Louzao (eds.), *Un 68 católico*, pp. 231-238.

co, sino como la andadura hacia un no-lugar en proceso de construcción. Todo ello se solía concretar en la aspiración de igualdad y justicia social, miradas desde el Evangelio y teniendo como referente a un Jesús de Nazaret encarnado entre la población desfavorecida. En este sentido, el trabajo era la piedra angular de sus compromisos: tal y como sostiene Pepa Torres, constituía «un signo inteligible para la gente de dónde estás, de quién eres y de qué quieres»[46]. Así, persiguieron una encarnación entre los sectores populares en el trabajo como una muestra de igualación e identificación con el resto.

Estas aspiraciones con el mundo laboral y sus compromisos propiciaron unas rupturas de esquemas en el sacerdocio en el caso de los curas obreros[47] e igualmente en los modelos de ser religiosa, tal y como se ha indicado anteriormente. Este imaginario de monja rompía con un ideal nacionalcatólico que había predominado con anterioridad, apostando las consagradas por la inserción como un «nuevo estilo de vida religiosa posconciliar que se presagiaba como la respuesta correcta»[48] y que, incluso, se asoció con su «promoción» como mujeres, al presentarse también como una oportunidad de participación social y laboral.

Desde luego, esta forma de vida no fue compartida por todas, y es imprescindible subrayar que las más comprometidas constituían un grupo minoritario; sin embargo, su acción y su presencia adquirieron un peso significativo. De este modo, y aunque numéricamente reducidas si se compara con el grueso de la vida religiosa femenina, estas experiencias en medios populares fueron objeto de un intenso debate en el seno de las congregaciones y estuvieron muy presentes en sus discusiones internas. Igualmente, suscitaron la crítica de los sectores conservadores, al romper con un arquetipo tradicional de monja[49]. Por ejemplo, un religioso en la revista conservadora *Roca Viva*, asociada a la Hermandad Sacerdotal, se imaginaba con sorna cómo sería Teresa de Jesús si hubiese nacido en aquellos tiempos: «fuera de sus clausuras, las carmelitas. Unas, enfermeras; otras electricistas, taxistas, profesoras de danza. Y para quitar de una vez el miedo a sus tímidas palomas, la 'Tere' se pondría minifalda»[50].

Como se ha especificado, una de las características compartidas por las religiosas insertas, independientemente de su ubicación, era la realización de una «escucha de la realidad» en la zona donde se trasladaban, es decir, comprender qué contexto socioeconómico y cultural era el predominante y cuáles eran las necesidades de la población. Partiendo de esta base, procedieron a elegir cuál sería el trabajo que desarrollar, generalmente fuera de las obras propias de las congregaciones, «en un afán de identificarnos y vivir más intensamente las experiencias de los trabajadores»[51]. Entre estos empleos, aparecieron algunos novedosos para las religiosas y que no se habían contemplado con anterioridad. Por ello, las solicitudes a las congregaciones para realizar estos trabajos se acompañaban de justificaciones de la opción, basadas en argumentos religiosos sobre la presencia de Cristo entre los pobres. Ante la imposibilidad de recoger la diversidad de estas experiencias, se concretarán algunos casos de monjas obreras en fábricas y en hoteles.

Atendiendo a las realidades de los barrios o pueblos donde se instalaron, movidas por un ideal obrero tradicional y donde se otorgaba gran simbolismo al trabajo manual de cue-

46. Entrevista a Pepa Torres Pérez [1961], realizada el 11-11-2025.
47. Mónica Moreno Seco, «A Man Just Like Other Men? Masculinity and Clergy in Spain during Late Francoism (1960–1975)», *Journal of Religious History*, 45/4 (2021), pp. 603-622, <https://doi.org/10.1111/1467-9809.12803>.
48. «Religiosas en barrios obreros de Madrid», *Misión Abierta*, 84/2, 1984, p. 49.
49. García Martín, *Mujeres, católicas y consagradas*, pp. 267-269.
50. Juan José de la Inmaculada, «¿Si Santa Teresa viviera hoy?», *Roca Viva*, 22, octubre de 1969, p. 28.
51. «Religiosas en barrios obreros de Madrid», *Misión Abierta*, 84/2, 1984, p. 51.

llo azul, algunas buscaron trabajos en fábricas, al igual que los curas obreros[52]. Retomando el ejemplo de María José Sirera, siendo religiosa expresó querer trabajar en una fábrica,

> porque es mucho más sujeto y se viven más las condiciones reales de millones de personas asalariadas, en situaciones muchas veces injustas. Además, convivo con otros hombres y mujeres obreros, entro en una lucha más real, puedo revelar más a Dios»[53].

Fuencisla García, exmisionera secular muy comprometida sindical y políticamente, indica que su voluntad era clara: «yo lo que quería era buscar una fábrica donde, para mí, se encontraba todo lo que yo buscaba»[54]. Tanto la franciscana Ascensión Ruiz como la javeriana Elisa Soler, que durante una etapa trabajaron en fábricas, reconocen la idealización de aquel trabajo y del mundo obrero, así como todas sus dificultades. Se desarrolló, así, una mistificación sostenida en parámetros espirituales que animaba y cohesionaba su militancia sociopolítica.

Ahora bien, no todas eligieron la fábrica como lugar predilecto. En la costa, tanto peninsular como insular, el turismo estaba creciendo, y con ello el sector hotelero[55]. A comienzos de la década de 1970, algunas consagradas comenzaron a realizar «experiencias» durante la temporada estival como camareras de hotel. Por ejemplo, una hija de la Caridad, a la altura de 1972, indicaba a su congregación la urgencia de que la vida religiosa se reformulase y se adaptase a «formas nuevas». Esto le incitaba una multitud de preguntas: «¿Podemos seguir así? ¿Podemos estar tranquilas en casa? ¿Se vive más el Evangelio haciendo solo lo que nos digan o lo que siempre hemos hecho?»[56]. Estos interrogantes estaban detrás del propósito de plantear a sus superioras la posibilidad de hacer un apostolado novedoso como camarera de hotel[57]. En S'Illot (Mallorca), se le pidió trabajar en una guardería, pero conocía cada vez más la realidad de la zona y de las trabajadoras en el sector y no se sentía cómoda con esta misión, pues su pretensión era «trabajar con ellas para vivir junto a ellas y ser como ellas». Finalmente, la congregación aceptó su petición y, tras estos meses de trabajo, declaró su total voluntad para que la experiencia dejase de ser de temporada, con el fin de que se estableciese de manera definitiva y formase parte de su cotidianeidad vital[58].

Durante estos años, también algunas laicas consagradas del IMS trabajaron en hoteles[59]. Encontramos, igualmente, experiencias de javerianas repartidas en diversas zonas, como la Costa Brava, la Costa del Sol o Canarias. En el verano de 1970, en un momento propicio

52. María José Esteban Zuriaga, *Entre la fábrica y la sacristía. Catolicismo de base, división eclesial y tensiones políticas en la diócesis de Zaragoza (1946-1979)*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2024, p. 138.
53. De Eguillor y Vilanova, *El riesgo de la utopía*, p. 184.
54. Entrevista a Fuencisla García [1943], realizada el 3 de agosto de 2022. Fuencisla nació en Adrados (Segovia) en el seno de una familia agricultora. Al finalizar la educación básica en su pueblo, comenzó a estrechar lazos con el Instituto de Misioneras Seculares (IMS), al que finalmente se incorporó. Al llegar a Málaga, en 1969, comenzó a trabajar en una fábrica multinacional —CITESA— hasta 1983. Al poco de asentarse en la ciudad se secularizó y se casó en 1972. En Málaga, fue militante sindical —CC. OO.— y política —Bandera Roja y después PSOE—. Por su activismo, fue detenida y encarcelada (1975). Cuando fue despedida de CITESA, fomentó la creación de un proyecto de escuela infantil —de 1 a 4 años— *La Cometa Blanca*, que abrió sus puertas en 1985 y donde se jubiló.
55. Para una oportuna contextualización del turismo durante el franquismo, véase Sasha D. Pack, *La invasión pacífica: los turistas y la España de Franco*, Madrid, Turner, 2009.
56. AHCONF, caja 7.203, exp. 63, «Relación de la Experiencia de Hostelería de dos Hermanas de la Caridad», julio de 1972.
57. Ibidem.
58. Ibidem.
59. Manuela Aroca Mohedano, «El sindicalismo en la hostelería de Baleares: del franquismo a la democracia», *Historia, trabajo y sociedad*, 7 (2016), p. 81.

tras su asamblea de renovación, varias comunidades repartidas en diferentes lugares se emplearon como camareras. Tras los meses de trabajo, elaboraron informes con sus experiencias en los que se reflejaron sus motivaciones, sus estrategias, su concienciación o las condiciones de laborales. Todos los informes expresaban la voluntad de que la experiencia se consolidase definitivamente y de que más javerianas tomasen la iniciativa, con el fin de «que se encarnen de verdad y se solidaricen con el mundo de los oprimidos, de los pobres»[60]. Como recuerda la javeriana Lola González, se comenzó a decir «no es una experiencia, hay que estar dentro»[61], de manera que la cultura obrera se convirtió en el eje de su identidad y su cotidianeidad.

En efecto, de esa experiencia ya brotó entre algunas la voluntad por querer pasar todo el año con las trabajadoras; es decir, por insertarse en las zonas de donde procedían y compartir día a día. Aunque algunas expresaban no saber cómo proceder para ello y ponían sobre la mesa el problema de compaginar el horario laboral con la vida en comunidad, entendían la iniciativa como una posibilidad muy atractiva[62]. De esta forma, estos trabajos *alternativos* invitaron a un replanteamiento de la vida en estas pequeñas comunidades de acuerdo con los horarios de trabajo. Por ello, en la comunidad de Elisa Soler, tenían una reunión semanal que consideraban

> sagrada. Por más cosas que hubiera de manifestaciones de no sé qué… El martes lo salvábamos. Porque claro, teníamos horarios distintos, trabajábamos en distintas fábricas… y entonces teníamos que tener un…, a parte del fin de semana, un momento juntas y donde invitábamos normalmente a algún cura obrero[63].

Los informes que realizaron las javerianas que trabajaron en diferentes hoteles durante el verano de 1970 resultan muy ilustrativos de este contacto con la realidad laboral del sector hotelero. En ellos describieron la precariedad y las injusticias laborales abordando los horarios, los servicios sanitarios, de vivienda o alimentación. El informe conclusivo que se realizó en conjunto sentenciaba que resultó una experiencia muy positiva y en todas surgieron preguntas sobre «cómo liberarlas [a las trabajadoras] de esa esclavitud o cómo llevar a la práctica el compromiso en la lucha por el amor y la justicia»[64]. Ante lo que Manuela Aroca denomina «chabolismo encubierto»[65], que se daba en los hoteles debido a la obligación empresarial de proporcionar alojamiento y manutención a quienes trabajaban en hoteles, estas javerianas alzaron la voz y emprendieron acciones.

Las religiosas destacaron unos servicios sanitarios infames, un horario laboral explotador, habitaciones o estancias donde dormían hacinadas y una alimentación escasa. Un grupo de tres javerianas indicó específicamente que sintió «una rebeldía ante las injusti-

60. AHIJ, serie 26/3, 7, «Experiencia de trabajo en un hotel de la Costa Brava», 1970.
61. Entrevista a Dolores *Lola* González [1931], realizada el 2 de agosto de 2022. Lola nació en 1931 y vivió intensamente los cambios del concilio dentro de la congregación en la que profesó, la Institución Javeriana. Desarrolló un compromiso social y laboral en el tardofranquismo. Después de vivir en Alicante, llegó a Málaga en 1973 para trabajar dentro de la hostelería. Ha estado muy implicada en el mundo sindical (CC.OO.) y sigue viviendo en una comunidad inserta.
62. AHIJ, serie 26/3, 7, «Experiencia de trabajo en un hotel de la costa», 1970.
63. Entrevista a Elisa Soler Reverté [1944], realizada el 22-9-2022.
64. AHIJ, serie 26/3, 7, «Javerianas que han hecho la experiencia de trabajo en los hoteles en julio y agosto de 1970 en Canarias y Costa Brava», 1970.
65. Manuela Aroca Mohedano, «Los católicos críticos en el mundo del trabajo: de la Acción Católica al sindicalismo de la Transición», en Carlos M. Rodríguez López-Brea (ed.), *Los pasos perdidos del catolicismo español. Los católicos y la política española del siglo* xx, Valencia, Tirant Humanidades, 2022, p. 263.

cias sociales, ante las desigualdades, ante tanta pobreza, nos veíamos impotentes ante este mundo tan montado»[66]. Destacaba igualmente que presionaron a los encargados para cuestiones relativas a la vida de las y los trabajadores del hotel, demandas que fueron atendidas. Una pareja de javerianas señaló que, al denunciar las condiciones existentes, el director les dirigió comentarios de carácter clasista y racista, tales como que no se molestaran ante esa «clase de gente» o, ante su presión, que «al próximo año tendré que buscar negros, que son más sumisos»[67].

Al realizar estos trabajos, las monjas obreras se enfrentaron al dilema de revelar o no su condición de religiosas. Muchas de las mujeres que elegían esta opción se quitaban el hábito, signo visible de su identidad consagrada. Otras congregaciones de fundación relativamente tardía, al igual que el caso de los institutos seculares, no lo habían llevado nunca. El objetivo de esta *infiltración* era no tener favoritismos por la condición religiosa y conseguir un trato igualitario con el resto. Las javerianas también reflexionaron sobre esta cuestión durante su experiencia laboral de 1970 en hoteles. Como parte del *experimento*, algunas revelaron su identidad y otras no. De forma concluyente, indicaron que el hecho de que nadie supiera que fueran religiosas daba «más libertad a nuestra actuación, y podemos evitar algún privilegio». Sin embargo, algunas también comprendieron que exponer su identidad religiosa era una estrategia, porque «pensamos que les podemos crear un pequeño problema, al saber la reputación que a través nuestro puede adquirir el hotel». Quizá por eso mismo tuvieron en cuenta las reclamaciones que algunas hicieron de la mejora en las condiciones laborales y consideraban que, de no haber sabido que fueran religiosas, las hubiesen echado, como le ocurrió a una compañera[68].

Lola González recuerda ir «de incógnito» en su trabajo como camarera de hotel al comienzo, hasta que lo contó al comité de empresa[69]. En efecto, recuerda que, al llegar a Málaga, «nos fuimos metiendo en el sindicato que más trabajadores tuviera, y aquí dominaba mucho Comisiones Obreras. Y estábamos en Comisiones Obreras todas»[70]. Para el área de Valencia, Xavier Corrales indica igualmente que la mayoría de las monjas obreras estaban sindicadas, cinco en USO, tres en CC.OO., dos en CNT y otra perteneciente a los denominados grupos autónomos[71]. Una de ellas, Ascensión Ruiz, comenzó las reivindicaciones en el mundo sindical practicando la técnica del *entrismo* en el sindicato vertical, hasta que más tarde se unió a CC.OO. Presentándose como enlace sindical, recuerda cómo dos policías de paisano llamaron a su casa y le preguntaron «¿para qué, siendo monja, trabaja en una fábrica y además se presenta para enlace sindical?»[72]. Esta interpelación reflejaba el imaginario social dominante que atribuía a las religiosas funciones alejadas del trabajo asalariado y de la acción política, pues subrayaba la percepción de incompatibilidad entre su consagración y su compromiso sindical. No obstante, demostraron a través de sus acciones que su vocación coexistía con su compromiso contra las injusticias.

Fuencisla García también tuvo cargos sindicales en CC.OO. en Málaga, concretamente en la fábrica de CITESA, una de las más importantes de la ciudad. Ya seculariza-

66. AHIJ, serie 26/3, 7, «Hotel de la costa», 1970.
67. AHIJ, serie 26/3, 7, «Experiencia en un hotel de Lloret del Mar», 1970.
68. AHIJ, serie 26/3, 7, «Javerianas que han hecho la experiencia de trabajo en los hoteles en julio y agosto de 1970 en Canarias y Costa Brava», 1970.
69. Entrevista a Dolores *Lola* González [1931], realizada el 2 de agosto de 2022.
70. Ibidem.
71. Corrales (ed.), *De la misa al tajo: la experiencia de los curas obreros*, p. 41.
72. Xavier Corrales Ortega, «Ascensión Ruiz», en ídem, *De la misa al tajo*, p. 103.

da, tras una importante huelga de 1972, la empresa decidió despedirla por ser la promotora principal del conflicto, pero por la presión solidaria de compañeros y compañeras, así como de sectores eclesiásticos progresistas, la readmitieron[73]. Su actividad sindical prosiguió, hasta el punto de que en 1975 fue encarcelada y puesta en libertad al poco tiempo por el indulto tras la muerte de Franco. Por otra parte, Lola González recuerda las represalias experimentadas con las empresas e indica que «no nos querían porque éramos molestas». Incluso comenta que la quisieron «comprar», en el sentido de que «como querían que yo estuviera calladita, como yo estaba en el comité de empresa, pues me querían dar un cargo de lavandería y yo dije: 'cargos no'». Sin embargo, comenta que la obligaron a tomar el puesto, pero exigió un convenio a la empresa: «voy a hacer este trabajo, pero mis compañeras, que son cinco, tienen que estar en las mismas condiciones que estoy yo. Sean de limpieza, sean de pisos»[74].

Negarse a acceder a puestos superiores también fue, por lo general, una cuestión debatida entre las monjas obreras. A Elisa Soler también le propusieron ser jefa de cadena y renunció, aunque supusiese una subida de sueldo, porque siempre quiso «ser una más»[75]. En efecto, algunas concibieron que «el cargo alejaba», pero otras pensaron que podía ser una estrategia para realizar cambios desde dentro y servir como canales para la reivindicación de unas condiciones laborales justas[76]. De una forma u otra, como un grupo de religiosas insertas expresó años más tarde, las reivindicaciones eran una «denuncia profética de una situación económica y cultural contraria al plan de Dios», cuya causa radical residía en «el sistema capitalista que aliena a las personas y les impone sus esquemas culturales». Además, resumía las implicaciones de su compromiso:

> El hecho de haber entrado en el mundo de los asalariados, viviendo en pisos como unos vecinos más de la finca, actuando en el barrio, en el sindicato, en las comunidades populares, etc., nos ha hecho descubrir valores como la solidaridad, la libertad, la autonomía personal, la comunidad humana. También nuestro estilo de vida ha tenido su impacto en los compañeros de trabajo y vecinos. Y este mutuo testimonio ha ido cambiando necesariamente en nosotras[77].

4. Barrios y compromiso ciudadano

Progresivamente, la *diáspora* de las experiencias del tardofranquismo se consolidó como una opción vital definitiva de estas mujeres comprometidas como religiosas insertas durante la Transición y la democracia. Los encuentros intercongregacionales se fueron favoreciendo, se crearon grupos por zonas para debatir y dialogar sobre la compatibilidad de sus compromisos sociopolíticos con las exigencias de una vida religiosa en proceso de secularización. También se incorporaron a grupos de cristianos progresistas, como Misión del Sur, que nació en 1979 y cinco años después contaba con 250 personas, de las cuales 85 eran religiosas de diversas congregaciones de las cuales casi todas trabaja-

73. Encarnación Ruiz Galacho y Encarnación Barranquero Texeira, *Mujeres en CC.OO. Málaga 1970-1975*, Málaga, Universidad de Málaga, 2014, pp. 188-191.
74. Entrevista a Dolores *Lola* González [1931], realizada el 2 de agosto de 2022.
75. Entrevista a Elisa Soler Reverté [1944], realizada el 22 de septiembre de 2022.
76. AHIJ, serie 26/3, 7, «Javerianas que han hecho la experiencia de trabajo en los hoteles en julio y agosto de 1970 en Canarias y Costa Brava», 1970.
77. «Religiosas en el mundo obrero», *Yelda*, 154, octubre de 1980, pp. 32-33.

ban como asalariadas en hostelería, sanidad, servicio doméstico, guarderías o escuelas no propias[78].

En el barrio y desde diferentes experiencias laborales, estas religiosas participaron en las reivindicaciones de los movimientos ciudadanos, que compatibilizaron con diferentes actividades pastorales. En 1976, la revista católica progresista *Pastoral Misionera* recogió el testimonio en el que una comunidad de religiosas insertas explicaba su compromiso de lucha en una asociación vecinal. Al final, la redacción añadía que su participación no era un fenómeno extraño, sino que «cada vez más, los grupos de religiosas presentes en los barrios participan y asumen la vida ciudadana»[79]. En este sentido, las religiosas insertas participaron en la creación del tejido asociativo[80]. Desde su presencia y compromiso activo, facilitaron y dinamizaron redes de sociabilidad e incluso llegaron a asumir roles de liderazgo[81]. Algunas monjas consideraban que su condición religiosa no solo era compatible con el compromiso sociopolítico, sino que era óptima para la formulación de compromisos transformadores en la sociedad, con el fin de alcanzar una «existencia libre y liberadora»[82].

Desde una perspectiva de género, el impacto de estas comunidades religiosas en los barrios periféricos trascendió la mera participación en el asociacionismo vecinal. Como ha señalado Sandra Blasco, para algunas mujeres su primer contacto con experiencias de autonomía y formación se produjo a través de religiosas insertas que impulsaron procesos de alfabetización, capacitación profesional o reflexión sobre el propio cuerpo y la vida conyugal[83]. En este sentido, algunas activistas del movimiento vecinal y feminista situaron en esas experiencias su primera vivencia emancipadora. Incluso, algunos institutos religiosos se vincularon a los inicios del Movimiento Democrático de Mujeres, bien cediendo espacios para reuniones clandestinas o formando parte de sus filas[84]. Este aspecto plantea que su contribución no solo favoreció la articulación del tejido asociativo, sino que incidió en la progresiva desestabilización del modelo femenino nacionalcatólico y en la construcción de subjetividades más autónomas en la transición a la democracia, un aspecto que debe ser explorado con más detenimiento en futuras investigaciones.

Durante el franquismo y buena parte de la Transición las religiosas insertas en zonas desfavorecidas, junto al laicado y a sacerdotes y religiosos progresistas, actuaron de manera intensa en el tejido vecinal y posibilitaron la articulación de cauces democráticos. Sin embargo, la consolidación de la democracia y de sus estructuras institucionales generó cierto sentimiento de desorientación en las que llevaban años dedicando su misión a la denuncia y acción contra las injusticias sociales dentro del movimiento vecinal, generalmente en el marco de una cultura política católica de izquierdas. En 1984, el grupo de Religiosas en barrios obreros de Madrid reflexionaba que, llegada la democracia, había cambiado la presencia y la orientación de su función dentro de las asociaciones vecinales. Estas religiosas consideraban que, si antes era de una «clara lucha» donde

78. «Misión del Sur», *Misión Abierta*, 84/2, 1984, p. 34.
79. «Una comunidad de religiosas en una asociación de vecinos», *Pastoral Misionera*, abril de 1976, p. 13.
80. Pamela Radcliff, «La Iglesia católica y la transición a la democracia: un nuevo punto de partida», en Carolyn P. Boyd (coord.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, CEPC, 2007, p. 210-211.
81. García Martín, *Mujeres, católicas y consagradas*, p. 248.
82. María Luisa Brey, «¿Estamos liberadas? La aportación de las religiosas en el mundo de la liberación de la mujer», *Vida Nueva*, 1.422 (suplemento), 31-3-1984, p. 22.
83. Sandra Blasco Lisa, *La construcción de las subjetividades feministas en el tardofranquismo y la transición. El movimiento feminista en Aragón (1966-1986)*, tesis doctoral, Universidad de Zaragoza, 2020, pp. 155-156.
84. Francisco Arriero Ranz, *El movimiento democrático de mujeres, del antifranquismo a la movilización vecinal y feminista*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2015, p. 280.

se aunaban esfuerzos, progresivamente quienes lideraban tales movimientos se fueron aburguesando. Criticaban que estas personas, en ocasiones, las menospreciaron y las juzgaron como «poco agresivas y luchadoras»; sin embargo, instalada la democracia, criticaban que estaban «acomodados y alejados de esta tarea, mientras que nosotras aún creemos en las posibilidades de cambio»[85].

Si bien muchas religiosas que habían vivido el tardofranquismo mantuvieron su vinculación con las formas tradicionales de movilización vecinal, las nuevas generaciones orientaron su compromiso con la justicia social hacia otros movimientos ciudadanos, como el feminismo, el pacifismo y la solidaridad internacional, el apoyo a personas drogodependientes o la acogida y acompañamiento de personas inmigrantes. Se evidenciaba así la redefinición de los marcos de militancia y de las formas de intervención sociopolítica en el seno de la vida religiosa femenina al adaptarse a un contexto de construcción democrática. Esas transformaciones no estuvieron exentas de tensiones en una etapa eclesiástica coincidente con el papado de Juan Pablo II que, ya en la época, los sectores católicos progresistas comenzaron a calificar de involucionista[86].

5. Conclusiones

Desde finales de la década de 1960, algunas religiosas comprometidas con la justicia social comenzaron a desplazarse a los márgenes, en sentido material y figurado. Progresivamente, la renovación alentada por el Vaticano II, la reformulación de los votos y la opción por «los pobres y los oprimidos» de la teología de la liberación acercaron a algunas religiosas a otras formas de vivir su vocación. En pequeñas comunidades, plantearon su inserción en barrios periféricos o en zonas rurales compartiendo con la población vivienda, trabajos y compromisos.

En un primer momento, estas opciones por aproximarse a las zonas más desfavorecidas y a la población que habitaba en ellas fueron interpretadas como «experiencias». Sin embargo, muchas de las religiosas implicadas sintieron que no debían ser episodios de compromiso caritativo, sino que mostraron su interés para que aquel modo de vida se asentase de manera definitiva y se ajustase a unos criterios de lucha contra las injusticias sociales. Lo que comenzó como «experiencias» en la diáspora se transformó en auténticas «inserciones» y consolidó nuevas formas de vida religiosa y de compromiso social. Siguiendo el ejemplo de Jesús de Nazaret de «encarnarse» entre las personas más desfavorecidas y de ser «levadura en la masa», comprendieron su vocación religiosa como un compromiso sociopolítico destinado a transformar la sociedad.

Este desplazamiento a los márgenes iba más allá de vivir en las periferias y exigió un replanteamiento de los apostolados que debían ejercer las religiosas insertas y cómo llevarlos a cabo. En efecto, el imperativo evangélico, enfatizado por la teología de la liberación, de optar por las personas más desfavorecidas planteó transformaciones en los ministerios. Teniendo muy presente el carisma fundacional en sus reflexiones, comprendieron que el signo de los tiempos requería una presencia renovada en trabajos que venían ejerciendo, pero también se plantearon asumir puestos laborales hasta entonces inéditos para ellas, como el trabajo en fábricas u hoteles. En ellos, se concienciaron de la

85. «Religiosas en barrios obreros de Madrid», *Misión Abierta*, 84/2, 1984, pp. 52-53.
86. Por poner tan solo un ejemplo, proveniente de fuentes concretas ya empleadas, véase «Misión del Sur», *Misión Abierta*, 84/2, 1984, p. 36.

situación socioeconómica y cultural de la mayoría de los hombres y mujeres y tomaron cartas sobre el asunto mediante diferentes estrategias, ya ejerciendo el *entrismo* o más adelante sindicándose, así como tomando posturas comprometidas en el barrio.

Fue un proceso conflictivo que hizo reflexionar sobre la identidad de las religiosas y produjo tensiones internas. Estas transformaciones en los apostolados afectaron a la comprensión tradicional de lo que era ser religiosa. Durante el tardofranquismo, se desafió el imaginario colectivo de religiosa mantenido en clave nacionalcatólica y asociado a la dictadura. Progresivamente el compromiso religioso de estas mujeres derivó a un compromiso sociopolítico que cuestionaba la dictadura. Más tarde, durante la Transición y el inicio de la democracia, comprometidas en sindicatos, en partidos políticos o en otros movimientos ciudadanos, buscaron ensanchar las peticiones democráticas desde un espectro político de izquierdas. En definitiva, este itinerario revela cómo la vida religiosa femenina no solo acompañó las mutaciones sociopolíticas, sino que también las encarnó al reformular sus propios límites en un contexto eclesial marcado por la tensión entre la renovación y la *involución*.