

IV

MUJERES, CLERICALISMO Y ASOCIACIONISMO CATÓLICO

Mónica Moreno Seco
UNIVERSIDAD DE ALICANTE

1. INTRODUCCIÓN

Las relaciones entre religión y política en la historia contemporánea de España son indisolubles, pues la presencia del clero y la doctrina católica en la vida pública ha sido constante. Precisamente la injerencia de la Iglesia en lo temporal, trascendiendo su misión apostólica, ha sido descrita con el término clericalismo. Esta concepción del catolicismo está estrechamente ligada a la creación de modelos, estereotipos y discursos sobre la mujer, católica y patriótica, pero también a la realidad vivida y protagonizada por las mujeres. Por tanto, es necesario tener presentes los vínculos entre distintas identidades –de género, religiosa y política–. Una segunda definición del concepto de clericalismo hace referencia a las relaciones jerarquizadas entre clero y laicos en la Iglesia, fenómeno que se da con especial magnitud en el trato entre sacerdotes y mujeres, basado en la autoridad de los religiosos sobre las fieles y en una escasa autonomía de las mismas ante las disposiciones eclesiásticas. En consecuencia, resulta del todo pertinente aludir al mundo femenino para comprender en toda su complejidad el clericalismo y reflexionar sobre la dimensión religiosa para entender el pasado de las mujeres.

A pesar del importante vínculo entre religión y mujeres¹, éste ha sido un ámbito que ha despertado escaso interés desde la historia de género y desde la historia de la Iglesia o de las actitudes religiosas²: bien porque la primera se ha centrado en el logro de derechos de la mujer y la religión

¹ Sylvia Marcos recuerda que «el género ha sido constituido por las religiones y al mismo tiempo es constituyente de ellas» (en «Presentación» a Sylvia Marcos (ed.), *Religión y género*. Madrid, Trotta, 2004, pág. 11).

² Étienne Fouilloux, «Femmes et catholicisme dans la France contemporaine. Aperçu historiographique», *Clio*, n° 2, 1995, págs. 319-329, cita de pág. 319 y Pilar Salomón Chéliz, «Mujeres, religión y anticlericalismo en la España contemporánea: ¿para cuándo una historia desde la perspectiva de género?», en Amparo Álvarez y otros (coords.), *El siglo XX: balance y perspectivas*. Valencia, Fundación Cañada Blanch, 2000, págs. 237-245, cita de pág. 238.

ha sido interpretada exclusivamente como un elemento antifeminista³, o bien porque la mujer se ha considerado un elemento secundario en la historia de la Iglesia. Pero, como indica Dumons, ¿es posible una historia de las mujeres sin la religión o una historia religiosa sin las mujeres?⁴.

Este texto se estructura en torno a dos ejes: la mujer –en singular– como objeto de discurso clerical y las mujeres –en plural– como sujeto activo en la historia del asociacionismo católico. El primero de ellos es más conocido, probablemente porque ha sido el más estudiado y porque fija el marco en que se desarrolla el segundo. Pero no puede olvidarse la capacidad de las mujeres de desplegar una actividad autónoma –estamos hablando por tanto de las mujeres como actores religiosos⁵–, que en ocasiones desbordó los estrechos límites fijados por el clero⁶, asunto que está recibiendo un notable interés por la investigación actual⁷.

En España, las primeras interpretaciones historiográficas sobre las estrechas relaciones entre la Iglesia y las mujeres se limitaron a destacar los intereses eclesiásticos y las actuaciones del clero dirigidas a implicar a las católicas en la defensa de la religión⁸. En la actualidad, si negar lo anterior, las mujeres han pasado al centro del discurso historiográfico, por lo que se hace hincapié en su relectura de la doctrina religiosa⁹ y en

³ Aunque en la actualidad se está superando esta visión, con obras como la de D. M. Juschka (comp.), *Feminism in the Study of Religion. A Reader*. Londres-Nueva York, Continuum, 2001.

⁴ Brumo Dumons, «Histoire des femmes et histoire religieuse de la France contemporaine: de l'ignorance mutuelle à l'ouverture», *Clio*, n° 15, 2002, págs. 147-157.

⁵ Judith Plaskow, «We are also yours Sisters: the Development of Women's Studies in Religion», *Women's Studies Quarterly*, n° 1-2, 1997, págs. 199-211, cita de pág. 203.

⁶ Mónica Moreno Seco, «Mujeres y religiosidad en la España contemporánea», en Silvia Caporale Bizzini y Nieves Montesinos Sánchez (eds.), *Reflexiones en torno al género. La mujer como sujeto de discurso*. Alicante, Universidad de Alicante, 2001, págs. 27-45.

⁷ También en otros países católicos, como Francia o Italia. En el primer caso, destacan las obras de Yvonne Turin para religiosas (*Femmes et religieuses en XIXe siècle. Le féminisme "en religion"*. París, Nouvelle Cité, 1989) y, para seglares, James F. McMillan («Women, Religion and Politics: the Case of the Ligue Patriotique des Françaises», en *Proceedings of the Annual Meeting of the Western Society for French History*. Arizona, W. Roosen, 1988, vol. 15, págs. 355-364) y Sylvie Fayet-Scribe (*Associations féminines et catholicisme. De la charité à l'action sociale XIXe-XXe siècle*. París, Les Éditions Ouvrières, 1990). Sobre las religiosas italianas ha escrito Giancarlo Rocca (*Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX e XX*. Roma, Paoline, 1992) y sobre las seglares Paola Di Cori («Historia, sentimientos y solidaridad en las organizaciones femeninas católicas desde la época de Giolitti hasta el fascismo», en James S. Amelang y Mary Nash (eds.), *Historia y Género. Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Valencia, Alfons el Magnànim-IVEL, 1990, págs. 297-344) y Cecilia Dau Novelli (*Chiesa e associazionismo femminile: l'Unione fra le Donne Cattoliche d'Italia (1902-1919)*. Roma, AVE, 1988).

⁸ Entre otras, Mercedes G. Basauri, «El feminismo cristiano en España (1900-1930)», *Tiempo de Historia*, n° 57, 1979, págs. 22-33, o Geraldine M. Scanlon, *La polémica feminista en la España contemporánea, 1868-1974*. Madrid, Akal, 1976.

⁹ Como reclama Ángela Muñoz Fernández, «Introducción» a Ángela Muñoz Fernández y M^a del Mar Graña (eds.), *Religiosidad femenina. Expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*. Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 1991, págs. 7-10.

las motivaciones que les impulsaron a continuar siendo fieles a una institución que en su discurso negaba la igualdad con el varón y legitimaba la familia patriarcal. Es decir, la identificación de las mujeres con la Iglesia y su disposición a defender los intereses de la misma ha sido interpretada desde la instrumentalización por parte del clericalismo; pero también puede ofrecerse una lectura que recuerde que el deseo de algunas mujeres de participar en la vida pública encontró receptividad en la Iglesia —muchas veces negado en otros ámbitos—¹⁰.

No puede afirmarse que la doctrina y las directrices católicas promovieran directa e intencionadamente la autonomía femenina. Pero tampoco se puede explicar la actuación femenina en el marco de la Iglesia en términos puros de pasividad. Como se ha puesto en ocasiones de manifiesto, el activismo católico permitió a muchas mujeres acceder al ámbito público y condujo a algunas a adquirir una conciencia femenina¹¹, y en ocasiones feminista¹². Esta contradicción entre discurso misógino y apertura de espacios de acción ha sido señalada en repetidas ocasiones¹³. En palabras de Lannon, la Iglesia por un lado estimuló y por otro bloqueó la innovación¹⁴. En este sentido, Fine y Leduc recuerdan que el catolicismo contribuyó a la opresión de las mujeres pero, al menos para algunas, supuso una vía de acceso a la vida pública¹⁵, sin haberlo deseado necesariamente como recuerda Voyé¹⁶. Por otra parte, resulta también paradójico que la segregación de sexos permitiera a algunas mujeres alcanzar una autonomía y dinamismo que habría sido más difícil en espacios mixtos¹⁷.

¹⁰ Vid. Anna Calissano, «Women's History and Religious History in Italia: The Reason for an Alliance» y Birgit Heller, «Gender and Religion», en Kari Elisabeth Borresen, Sara Caribbo y Edith Specht (eds.), *Gender and Religion—Genre et Religion. European Studies—Études européennes*. Roma, Carocci, 2001, págs. 335-349 y 351-360, respectivamente.

¹¹ Mary Nash: «Experiencia y aprendizaje: la formación histórica de los feminismos en España», *Historia Social*, n° 20, 1994, págs. 157-158 y Pilar Salomón Chéliz, «Mujeres, religión y anticlericalismo...», p. 240.

¹² Tanto a principios de siglo XX (Inmaculada Blasco: *Paradojas de la ortodoxia Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003, págs. 286-287), como en los años sesenta y setenta (Mónica Moreno Seco, «De la caridad al compromiso: las Mujeres de Acción Católica (1958-1968)», *Historia Contemporánea*, n° 26, 2003, págs. 239-265).

¹³ Liliane Voyé, «Femmes et Église catholique. Une histoire de contradictions et d'ambiguïtés», *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 95, 1996, págs. 11-28 Blasco, *Paradojas de la ortodoxia...*, p. 14.

¹⁴ Frances Lannon, «Le donne, la religione e la Seconda Repubblica spagnola», en Giuliana Di Febo y Claudio Natoli (a cura di), *Spagna anni Trenta. Società, cultura, istituzioni*. Milán, Franco Angeli, 1993, págs. 127-140, cita de pág. 133.

¹⁵ Agnès Fine y Claudine Leduc, «Femmes et religión», *Clio*, n° 2, 1995, págs. 5-16, cita de pág. 7.

¹⁶ Voyé, «Femmes et Église...», págs. 11 y 22.

¹⁷ Incluso se ha sugerido que esta separación fue bien recibida por las mujeres para mantener su independencia (Fouilloux, «Femmes et catholicisme...», pág. 325).

2. LA MUJER, DISCURSO ECLESIAÍSTICO Y CLERICALISMO

Analizar el discurso eclesiástico desde la perspectiva de género supone destacar su importante aporte a la construcción de la identidad de género, pues es un elemento clave en la conformación de las mentalidades en la España contemporánea y porque se convierte en una de las fuentes teóricas del pensamiento de la desigualdad –junto con el discurso de la medicina o del derecho–¹⁸. Si las relaciones entre Iglesia y mundo femenino están presididas por la ambigüedad, el discurso católico dirige un doble mensaje a las mujeres. Por un lado, legitima la sumisión femenina a la autoridad masculina y eclesiástica, dando lugar a unas relaciones basadas en el clericalismo. Pero de forma paralela insiste en la dignidad de la mujer y ensalza su papel como defensora de la religión, en la familia y en ocasiones en la sociedad, impulsando su participación en el asociacionismo religioso.

La mujer como objeto de discurso católico es representada por medio de un modelo femenino único, que no atiende a la pluralidad propia del ámbito de lo real y además presenta una gran fijeza de contenidos. Esta retórica entiende las relaciones de género desde el prisma de la desigualdad entre varones y mujeres. No puede olvidarse que el clerical es un discurso fundamentalmente masculino, pues la teología de mujeres sólo se ha desarrollado tardíamente y no ha logrado transformar en profundidad el pensamiento eclesiástico.

Pretende una sacralización absoluta de la sociedad, que considera fundamentada en la familia como célula básica de organización social; así, la estabilidad familiar garantiza el orden social. En este aspecto, como en tantos otros, se entrecruzan discurso religioso y discurso estatal, ya que tanto Iglesia como Estado desean la estabilidad social. Desde la Ilustración, la crianza y educación de los hijos por parte de las madres es la causa de que ambas instituciones muestren interés por las mujeres, y reflejo de ello es la enseñanza que tradicionalmente recibieron, limi-

¹⁸ Unas primeras aproximaciones en Maribel Aler Gay, «La mujer en el discurso ideológico del catolicismo», en *Nuevas perspectivas sobre la mujer*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1982, págs. 232-248; M. Victoria López-Cordón, «La literatura religiosa y moral como conformadora de la mentalidad femenina (1760-1860)», en *La mujer en la historia de España*, ss. XVI-XX. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1990, págs. 59-69; Adela Oña González, «La literatura religiosa como conformadora de un modelo de educación femenina en la Restauración (1875-1931)», en Pilar Ballarín y Teresa Ortiz (eds.), *La mujer en Andalucía*. Granada, Universidad de Granada, 1990, vol. I, págs. 499-507; Jordi Roca i Girona, «Algunos elementos constitutivos del discurso dominante sobre la mujer en la postguerra española», en *Las mujeres y la Guerra Civil española*. Madrid, Ministerio de Asuntos Sociales-Ministerio de Cultura, 1991, págs. 304-310 y Esther Vega Marcos, «Género e ideología. El discurso eclesiástico sobre las mujeres en el Valladolid de finales del siglo XIX», en *Investigaciones históricas. Época Moderna y Contemporánea*, nº 12, 1992, págs. 215-234.

tada a las nociones básicas de doctrina católica, moral, rudimentos de lectura y escritura y enseñanza de labores domésticas. La esposa también se convierte en agente de influencia benéfica sobre la religiosidad del marido –e incluso sobre una actitud política determinada–. Por tanto, la mujer se erige en instrumento de penetración social de la religión, si bien con un radio de acción circunscrito a la familia y al ámbito doméstico o vinculado a la denominada maternidad social –beneficencia, educación–, mientras que el varón debe luchar en defensa de la religión y de los privilegios de la Iglesia en la vida política.

La Iglesia establece, por tanto, el marco de las relaciones entre hombres y mujeres a partir de las funciones que asigna a uno y otro sexo en la familia y en la sociedad, según la división de esferas propia de la época contemporánea: en los varones reside la capacidad de decidir y su actuación se adscribe a lo público, mientras que las mujeres deben obedecer y su vida queda relegada a lo privado. Propone un modelo de familia patriarcal, en que las funciones de cada uno de sus miembros están claramente definidas, de forma que el esposo es representado como la cabeza del cuerpo doméstico, mientras que la esposa se simboliza con el corazón (el «ángel del hogar»):

«bajo el ridículo pretexto de emancipar a la mujer y de igualarla al hombre, [se] ha pretendido despojarla de su corona de reina del hogar, de la diadema de madre de sus hijos, del encanto de su pureza incomparable, de la gloria de su ternura singular, de la dulzura de su caridad sin egoísmos, y hasta de ese ambiente de adoración y respeto»¹⁹.

En suma, la vida de la mujer está dedicada al servicio a los demás, lo que conduce a su negación como individuo y al silencio de sus deseos, intereses o sentimientos; por tanto el discurso eclesiástico alude a la mujer no como ser individual sino como agente de reproducción biológica e ideológica en la familia cristiana²⁰.

Ante la modernización social y el surgimiento de nuevas éticas y modelos familiares, la Iglesia responde con la encíclica *Casti Connubii* de Pío XI (1930), en que se recuerda que el matrimonio es un sacra-

¹⁹ Pedro Ruano Campo, *Formación católica de la joven*. Madrid, Pía Sociedad de J. Pablo, 1943, pág. 12, cit. por Pilar Folguera, «Relaciones privadas y cambio social» en Pilar Folguera (comp.), *Otras visiones de España*. Madrid, Pablo Iglesias, 1991, págs. 187–211.

²⁰ M^a Teresa Vera Balanza, «Literatura religiosa y mentalidad femenina en el franquismo», *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, n^o 14, 1992, págs. 361–376. Vid. también M^a José González Castillejo, «Literatura religiosa y mentalidad femenina: el discurso de la sumisión en la II República», en Virginia Maquieira d'Angelo (ed.), *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1989, vol. II, págs. 343–351.

mento religioso indisoluble y se ataca el uso de los anticonceptivos y el aborto. La doctrina católica mitifica la figura de la maternidad, convertida en función esencial de la mujer y componente básico de la identidad femenina. Por ello se habla de maternidad biológica, pero también de maternidad social –lo que conduce, como ya se ha comentado, a que la caridad y la enseñanza se consideren espacios de actuación femeninos–, e incluso de maternidad espiritual en el caso de las religiosas. La Iglesia vincula la maternidad al sacrificio y al dolor –ejemplo de ello puede ser la cita bíblica profusamente repetida de «darás a luz con dolor», como consecuencia del pecado original–, redundando en los valores que identifica con lo femenino: sumisión, abnegación, sacrificio y dulzura.

En la familia católica, la moral adquiere una notable importancia y la mujer se convierte en el eje fundamental que sustenta la honestidad familiar, desde unos presupuestos rigoristas. Aunque la doctrina establece una estricta moral para todos los fieles, tanto varones como mujeres, en la práctica la atención del clero se centra en el control de la moral femenina. El estudio de sermones, cartas pastorales, libros de moralidad o prensa católica revela que la moral con frecuencia quedaba reducida al comportamiento sexual: el cuerpo de la mujer acaba representando el mal. El modelo y el contramodelo de vida para las católicas son simbolizados por las figuras de María y Eva: la virgen–madre y la pecadora representan principios contrapuestos: pureza, amor, sacrificio o piedad frente a sexualidad, vanidad o rebeldía. En función de esta dicotomía, las mujeres que no desean un repudio social deben someterse a un rígido control moral, que se concreta en pormenorizadas normas de decencia femenina. En un difícil equilibrio, se distingue «entre vestir atractivamente (lo cual es honesto, y hasta casi obligatorio), y vestir provocativamente»²¹.

La sacralización de la virginidad y la castidad femeninas sólo se atenúa en el seno del matrimonio, en el que la sexualidad tiene como único fin la procreación, de ahí el mito de la maternidad. El culto mariano fue impulsado por la Iglesia en la época contemporánea, muy relacionado con la mitificación de la maternidad y la virginidad, mediante el culto a la Inmaculada Concepción, el mes de María en mayo o la veneración a la madre sacrificada y doliente de Jesús en la Semana Santa²². La importancia concedida por la Iglesia a la devoción mariana puede ser interpretada

²¹ Jesús Pla en un octavario (*Información*, Alicante, 14–XII–48).

²² Una reflexión desde la teología en Cristina Molina, «Madre inmaculada, virgen dolorosa. Modelos e imágenes de la madre en la tradición católica», en Ángeles de la Concha y Raquel Osborne (coords.), *Las mujeres y los niños primero. Discursos de la maternidad*. Barcelona, Icaria, 2004, págs. 43–68.

como una exaltación del control del cuerpo y de la abnegación femeninos, pero también pudo ser interiorizada como una revalorización del papel de la mujer como intermediaria entre la divinidad y el fiel²³.

Este discurso católico presenta una gran impermeabilidad al cambio social, aunque en determinados contextos históricos fue más receptivo a la actividad pública femenina en defensa de la religión y la Iglesia. En primer lugar, entre finales del siglo XIX y el primer tercio del XX, con el catolicismo social, el sufragismo y el feminismo cristiano, proceso que desemboca en la Segunda República; en segundo término, con el mensaje realmente novedoso del Vaticano II, que da pie a la renovación del apostolado femenino. Estos dos momentos coinciden con una importante movilización femenina en el asociacionismo católico.

En efecto, a mediados del siglo XX tuvo lugar un cambio cualitativo en el pensamiento eclesiástico sobre la mujer, sobre todo con Juan XXIII, quien en la *Pacem in Terris* (1963) afirmó que la mujer exigía que se le reconocieran sus derechos, y el Concilio Vaticano II (1962-1965), que revalorizó el papel del laico y del matrimonio. La constitución *Gaudium et Spes* rechazó la discriminación por razón de sexo, ofreció una visión del matrimonio que no se limitaba a su finalidad procreadora, sino también al amor conyugal, y admitió la posibilidad de una paternidad responsable –aun sin concretarla–. Este documento despertó grandes esperanzas entre las mujeres católicas, pero la doctrina pontificia que lo amplió, la encíclica *Humanae vitae* (1968) de Pablo VI, siguió condenando los métodos anticonceptivos y el aborto, lo cual provocó una gran decepción –y en ocasiones el alejamiento de la Iglesia–²⁴. En el seno de la institución eclesiástica, el papel de la mujer tampoco progresó, con la reiterada negativa a la ordenación sacerdotal femenina o a la presencia de mujeres en órganos de poder en un plano de igualdad con los varones –por ejemplo, con el fracaso de la Comisión Pontificia sobre la Mujer–²⁵.

²³ En este sentido, vid. las interesantes aportaciones sobre la identificación de teólogas de la edad moderna con María como figura divina en la que se reconocían como mujeres en Ángela Muñoz Fernández, «El monacato como espacio de cultura femenina. A propósito de la Inmaculada Concepción de María y la representación de la sexuación femenina», en Mary Nash, M^a José de la Pascua y Gloria Espigado (eds.), *Pautas históricas de sociabilidad femenina. Rituales y modelos de representación*. Cádiz, Universidad de Cádiz, 1999, págs. 71-89.

²⁴ Trata la recepción en Francia de la encíclica y el debate sobre la planificación familiar Martine Sevegrand, *Les enfats du bon Dieu. Les catholiques français et la procréation au XXe siècle*. París, Albin Michel, 1995. Sugiere que pudo influir en la secularización de las mujeres Fouilloux, «Femmes et catholicisme...», pág. 327.

²⁵ Describen la evolución desde las esperanzas del Concilio a la decepción posterior Pilar Bellosillo, «La mujer en la Iglesia», en Joaquín Ruiz-Giménez y Pilar Bellosillo (coords.), *El Concilio del siglo XXI. Reflexiones sobre el Vaticano II*. Madrid, PPC, 1997, págs. 151-166 y María Salas: «El papel de la mujer en la Iglesia», en M^a Ángeles Durán (ed.), *La mujer en el mundo contemporáneo*. Madrid, UAM, 1981, págs. 99-114 y «La mujer en la Iglesia después del Concilio Vaticano II», en Sánchez (ed.): *Mujeres y hombres...*, vol. I, págs. 115-122.

En las últimas décadas del siglo XX, el desarrollo de distintas corrientes religiosas –como la teología de misión o la teología de la liberación– permite el surgimiento de una teología feminista, elaborada por mujeres, que por primera vez toman la palabra en la Iglesia. Esta teología plantea una crítica a la invisibilidad femenina en la institución y la identificación de Dios con la masculinidad, y recoge experiencias religiosas femeninas. No obstante, ha sido poco difundida en España y tiene un escaso peso y capacidad de influencia sobre la Iglesia española²⁶.

En la vida cotidiana, este discurso religioso nunca tuvo una recepción que pueda definirse como asimilación. A lo largo de los siglos XIX y XX, muchas mujeres abandonaron la religión, sobre todo en centros industriales y en el sur de la península. Otras hicieron una relectura de la doctrina católica, como demuestra, entre otros fenómenos, el descenso constante de la tasa de natalidad, que alude a la creciente distancia entre la moral católica y el comportamiento reproductivo de las mujeres. En suma, tiene lugar una pluralidad de interpretaciones del discurso católico, que obliga a considerarlo como un elemento más, pero no el único, en la configuración de realidades y en la construcción de identidades.

3. PROTAGONISMO FEMENINO Y CLERICALISMO EN EL ASOCIACIONISMO CATÓLICO

En clara contradicción con este discurso que ensalzaba a la mujer como «ángel del hogar» y que la recluía al ámbito privado, la Iglesia en España, como hizo en otros países, recurrió a las mujeres para que desempeñaran una activa labor pública en defensa de los intereses eclesíásticos. El avance de la secularización desde principios del siglo XIX se tradujo en la pérdida de influencia socio-política de la Iglesia. En una época de crecimiento demográfico, de aparición de modelos de pensamiento no religiosos e incluso anticlericales, la institución eclesiástica se vio obligada a acudir a los laicos y entre ellos a las mujeres, que se habían mantenido en términos generales más fieles al catolicismo que los varones²⁷.

²⁶ Vid. Mary Salas, *De la promoción de la mujer a la teología feminista. Cuarenta años de historia*. Santander, Sal Terrae, 1993.

²⁷ Una revisión del debate historiográfico sobre la «feminización de la religión» en Salomón Chéliz, «Mujeres, religión y anticlericalismo...», págs. 239-240. Para Francia, vid. Claude Langlois, «'Toujours plus pratiquantes'. La permanence du dimorphisme sexuel dans le catholicisme français contemporain», *Clio*, nº 2, 1995, págs. 229-260.

La contradicción anteriormente mencionada se intentaba salvar al plantear la participación de las mujeres en asociaciones y movilizaciones católicas como una actividad paralela a las funciones que realizaban en el ámbito privado: enseñanza, cuidado y control de la moral. Esta actuación pública fue presentada además como excepcional, pues se llamaba a la mujer a que abandonara el hogar ante los peligros que amenazan la religión, la familia e incluso la patria, para después regresar a su espacio natural, el doméstico²⁸.

3.1. Antecedentes: el primer tercio del siglo XX

En algunos momentos en la España contemporánea dicha actividad alcanzó una significación política. En las elecciones de principios del siglo XX, bajo el régimen de la Restauración, los obispos se dirigieron a las mujeres, que no tenían derecho al voto, para que apoyaran las obras católicas –la buena prensa, la educación confesional, etcétera– y las candidaturas católicas, con llamamientos como el siguiente:

«Es verdad que la mujer cristiana no tiene voto; pero lo tienen su marido, sus hijos, sus hermanos, sus parientes, sus amigos, sus criados, sus dependientes, y sobre todos ellos puede ejercer esa influencia suave pero poderosa de la mujer virtuosa que se impone con gran eficacia. Anímense a este apostolado electoral las valencianas que amen a Dios y a Valencia, conviértanse dentro de su esfera propia en decididas y entusiastas agentes electorales»²⁹.

La respuesta a esta retórica es un campo que necesitaría más estudios. Por otra parte, los gobiernos liberales de la época llevaron a cabo una tímida política laicista –la ley del candado, la autorización de la manifestación pública de signos no católicos–, que desencadenó una amplia respuesta de la Iglesia, quien impulsó la movilización femenina contra dicha política. Así, la mujer española

«cuando es preciso luchar por su Dios, cuando está amenazada la Religión, cuando ve en peligro su patria, cuando tiene que defender el alma de sus hijos, entonces esa mujer sale del templo, deja su hogar y se

²⁸ Mary Vincent, «The politicisation of Catholic Women in Salamanca», en Frances Lannon y Paul Preston (eds.), *Elites and power in Twentieth-Century Spain*. Londres, Clarendon Press, 1990, págs. 107-126, cita de págs. 116-117.

²⁹ *La Voz de Valencia*, noviembre de 1905, cit. por Lluís Sevilla Parra, «La dona treballadora gandiana durant el primer terç del segle XX: entre la influència del catolicisme social i l'acció reivindicativa», en Santiago La Parra López (coord.), *La memoria amagada. Dones en la Història de Gandia*. Gandía, 2002, pág. 155.

llama Isabel de Castilla, galopando por la vega de Granada hasta clavar la cruz de Cristo en los muros de la Alhambra»³⁰.

En las primeras décadas de la centuria tuvo lugar un destacado incremento de la tensión entre clericalismo y anticlericalismo, que en ocasiones puede ser interpretada desde una perspectiva de género. Uno de sus episodios más destacados fue el estreno de la obra de teatro de Pérez Galdós *Electra*, en 1901, que contribuyó a extender el antijesuitismo por todo el país³¹. Basada en un caso real, esta obra denunciaba el influjo de los religiosos en la conciencia femenina y la reclusión de las mujeres en los conventos. Aunque esta pieza teatral obedecía a planteamientos anticlericales y en principio progresistas, la mujer era presentada en ella como una eterna menor de edad, dominada por familiares o por confesores. De igual forma, si bien en los círculos anticlericales se criticó la excesiva influencia del clero sobre las mujeres y la necesidad de una enseñanza laica para ellas, no hubo iniciativas destacadas en este sentido. Las conexiones entre anticlericalismo y sexismo o incluso misoginia han sido estudiadas por Salomón, quien considera que el anticlericalismo defiende el discurso de la domesticidad y nunca pone en duda la hegemonía del varón³². Desde la antropología, Delgado alude a «las palabras de otro hombre», es decir, a los celos de los maridos al influjo de los sacerdotes sobre sus mujeres como un elemento fundamental del anticlericalismo³³.

Otro de las características de la vida política de esta época fue la aparición de las primeras propuestas del feminismo, que en un primer momento el discurso clerical rechazaría, así como cualquier alusión a la emancipación de la mujer. Pero debido a la consolidación de las propuestas del feminismo laico y la necesidad de recurrir a las mujeres católicas, la Iglesia pasa del rechazo a impulsar un feminismo, católico, que no se basa en el principio de igualdad, sino que sigue promocionando la tesis de la diferencia³⁴: «ja que el feminisme s'imposa, hem de treballar per a

³⁰ «Cuatro palabras en la reunión celebrada el 26 de junio de 1910 en el Centro de Defensa Social. Santander», *Acción sindical femenina*, Madrid, 1914, cit. por Basauri, «El feminismo cristiano...», pág. 24.

³¹ E. Inman Fox, *Ideología y política en las letras de fin de siglo (1898)*. Madrid, Austral, 1988, págs. 65-93. Vid. también A. Berenguer (ed.), *Los estrenos teatrales de Galdós en la crítica de su tiempo*. Madrid, Comunidad de Madrid, 1988, págs. 204-238.

³² Pilar Salomón Chéliz, «Beatas sojuzgadas por el clero: la imagen de las mujeres en el discurso anticlerical de la España del primer tercio del siglo XX», *Feminismo/s*, n° 2, 2003, págs. 41-58 y «Mujeres, religión y anticlericalismo...», págs. 241-243.

³³ Manuel Delgado, *Las palabras de otro hombre. Misoginia y anticlericalismo*. Barcelona, Muchnik, 1993.

³⁴ Vid. Basauri, «El feminismo cristiano...».

que la seva cultura vagi sempre unida a la religió catòlica i la civilització amb el cristianisme»³⁵.

Se propone un «sano» feminismo cristiano que les capacite y forme, pero sin renunciar al convencimiento de que el espacio de la mujer es el hogar y su misión la transmisión del catolicismo en el espacio doméstico. De hecho, en la encíclica *Casti Conubii*, Pío XI condenó la emancipación de la mujer, que le podía apartar de sus funciones de madre y esposa. Como indica Blasco, la interpretación historiográfica de finales de los años setenta y principios de los ochenta de estas organizaciones insiste en su subordinación al control de la jerarquía y su instrumentalización para implicar a las mujeres en la acción social y el apostolado³⁶. A partir de entonces y en los años noventa se añade a esta lectura otra que insiste en que estas asociaciones, junto con otras, contribuyeron al desarrollo de una conciencia feminista³⁷.

Una de las iniciativas católicas que ha sido encuadrada en el feminismo cristiano fue la Acción Católica de la Mujer, creada en 1919³⁸. Formaba parte de la Acción Católica, la principal organización de apostolado en España y punto de apoyo de la jerarquía eclesiástica³⁹. Era una asociación de laicos muy dependiente del clero, creada con un espíritu bélico para combatir la secularización social, que, por tanto, reunía las dos características fundamentales del clericalismo. En ella, las secciones femeninas –Mujeres y Jóvenes– siempre fueron las más numerosas. Por medio de la Acción Católica de la Mujer, las católicas alcanzaron un compromiso político. Aunque se basaran en el pensamiento de la división de esferas, en la práctica y en el discurso cuestionaron su exclusión de la esfera pública, pues reclamaban una ciudadanía política aludiendo a su patriotismo, el trabajo extradoméstico de las mujeres, el acceso a la enseñanza, etcétera. En suma, existió instrumentalización de las mujeres

³⁵ *Lo Pensament Marià*, XIV, n° 319, 1920, pág. 4, cit. por Amelia García Checa, *Catolicisme social i trajectoria femenina (Mataró, 1910–1923)*. Barcelona, Alta Fulla–Patronat Municipal de Cultura de Mataró, 1991, pág. 90.

³⁶ Comparten esta perspectiva autoras como Basauri, «El feminismo cristiano...» o Scanlon, *La polémica feminista...*, pág. 159.

³⁷ Blasco, *Paradojas de la ortodoxia...*, págs. 41–42. Sobre esta segunda interpretación, vid. Miren Llona, «El feminismo católico en los años veinte y sus antecedentes ideológicos», *Vasconia*, n° 25, 1998, págs. 283–299.

³⁸ Inmaculada Blasco, «Tenemos las armas de nuestra fe y de nuestro amor y patriotismo; ‘pero nos falta algo’. La Acción Católica de la Mujer y la participación política en la España del primer tercio del siglo XX», *Historia Social*, n° 44, 2002, págs. 3–20 y Mary Salas, *Las Mujeres de la Acción Católica Española (1919–1936)*. Madrid, ACE, 2003.

³⁹ Resulta ineludible citar a Feliciano Montero, desde sus obras pioneras como *El movimiento católico en España*. Madrid, Eudema, 1993 o recientes como «L'Action Catholique Espagnole et son contexte européen. Notes pour une histoire comparée», *Revue d'Histoire de l'Église de France*, tomo 90, n° 224, 2004, págs. 259–277.

pero también se les ofreció un espacio para el ejercicio de la ciudadanía política⁴⁰.

Con frecuencia, las católicas llegaron a la política desde la acción social⁴¹. Las mujeres de la aristocracia y de la alta burguesía desarrollan actividades de caridad y beneficencia, motivadas entre otras razones por un interés religioso –evangelización, control moral, contribución a la armonía social–, que se plasmaron en la fundación de centros benéficos –asilos, orfanatos, etcétera–, en el reparto de alimento y ropa a pobres o en el impulso a asociaciones de obreras. La actuación de estas mujeres en el catolicismo social obedece tanto a la labor de encuadramiento ideológico promovida por la Iglesia, como a la responsabilidad que asumen como creyentes e integrantes de las clases dirigentes en la solución de la «cuestión social»⁴². Destacan mujeres como María de Echarri, Dolors Monserdà o Francesca Bonnemaïson, con una especial presencia en Cataluña⁴³. Como indica Amelia García, la acción social promovida por las mujeres católicas demostró un alto grado de protagonismo e iniciativa y contribuyó a la modernización del discurso de la domesticidad y el surgimiento de un nuevo modelo de mujer católica, que aunque no cuestionaba las relaciones tradicionales de género y aparecía subordinada a la autoridad masculina, llegó a transgredir las normas de conducta social establecidas exigiendo mejoras educativas y laborales para las mujeres⁴⁴.

La ambigüedad de la actitud eclesial ante la actuación pública femenina condujo a que los católicos de la época estuvieran divididos en torno al derecho al sufragio de la mujer. La mayoría negaba tal posibilidad, pero algunas organizaciones acabaron aceptándola. El Partido Social Popular (1922), organización política impulsada por la ACNdeP, era partidario del voto femenino. De la misma forma, en 1924 la Acción Católica de la Mujer pidió la ampliación del derecho al sufragio que había sido concedido a solteras y viudas durante la dictadura de Primo de Rivera⁴⁵. Esta última organización movilizó a las mujeres con derecho a voto para que hicieran uso del mismo:

⁴⁰ Blasco, *Paradojas de la ortodoxia...*, págs. 26-27, 31 y 52.

⁴¹ Un trabajo pionero es el de Mercedes G. Basauri, «La mujer 'social'. Beneficencia y caridad en la crisis de la Restauración», *Tiempo de Historia*, n.º 59, 1979, págs. 28-43.

⁴² Amelia García Checa, *Catolicisme social i trajectoria...*, pág. 103.

⁴³ Joana Luna y Elisenda Macià, «L'associacionisme femení: catolicisme social, catalanisme i lleure», en Mary Nash (ed.), *Més enllà del silenci: les dones a la història de Catalunya*. Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1988, págs. 227-242.

⁴⁴ Amelia García Checa, «Ideología y práctica de la acción social femenina. Cataluña, 1900-1930», Tesis de Doctorado, Universitat de Barcelona, 2001.

⁴⁵ Basauri, «El feminismo cristiano...», págs. 28-30.

«Acabamos de contraer un nuevo deber: el deber sagrado, importante y trascendental, de INSCRIBIRNOS EN EL CENSO ELECTORAL.

LO PIDE DIOS, LO EXIGE LA IGLESIA por medio de sus autoridades, que constantemente están excitando al cumplimiento de los deberes cívicos.

LA IGLESIA puede atravesar momentos difíciles, LA PATRIA puede peligrar (...). Unos momentos de apatía ante obligación tan sagrada y tendrá la Iglesia que prescindir de vuestro apoyo, del que tanto necesita»⁴⁶.

De hecho, algunas mujeres católicas fueron elegidas para ocupar concejalías o designadas para ocupar escaños en la Asamblea Nacional —como María de Maeztu—, aunque no desarrollaron una actividad política notable.

3.2. La Segunda República

La apelación a la mujer católica alcanza su máximo a partir de la concesión del derecho a voto de las mujeres durante la Segunda República. Precisamente el argumento de mayor peso en el debate constitucional sobre el sufragio femenino, en el que destacaron las diputadas Clara Campoamor y Victoria Kent, fue de índole religiosa. En una cámara compuesta mayoritariamente por diputados progresistas, el temor a la influencia del clericalismo sobre las mujeres hizo que los congresistas y fuerzas políticas más anticlericales se opusieran al sufragio femenino y por tanto votaran en contra del mismo⁴⁷.

Por su parte, la postura católica ante esta controversia puede observarse en el diario clerical *El Debate*, de la ACNP, que tenía una importante tirada e influencia sobre los católicos españoles. Defendió el sufragio femenino, debido a una explícita confianza en que las mujeres apoyarían las posturas conservadoras por influencia de sus confesores, aun sin aceptar una igualdad entre hombres y mujeres⁴⁸. De hecho, los diputados de derecha votaron a favor del sufragio femenino en las

⁴⁶ «Llamamiento de Acción Católica de la Mujer al sexo femenino, para que éste ejerza el derecho al voto, que acaba de serle concedido», *Boletín de Acción Católica de la Mujer*, Madrid, julio de 1924, cit. por Basauri, «El feminismo cristiano...», pág. 33.

⁴⁷ Votaron en contra el Partido Republicano, con la excepción de Clara Campoamor, y el Partido Republicano Radical Socialista, y a favor el PSOE, la derecha, nacionalistas y la Agrupación al Servicio de la República. Siguen siendo obras de referencia al respecto los trabajos de Rosa M^a Capel, *El sufragio femenino en la Segunda República española*. Granada, 1977 y Concha Fagoaga y Paloma Saavedra, *Clara Campoamor. La sufragista española*. Madrid, Ministerio de Cultura, 1986.

⁴⁸ E. Méndez Pérez y P. Fernández Álvarez, «'El sano feminismo cristiano': la imagen confesional de la mujer a través de *El Debate*. Abril-diciembre, 1931», en *La mujer en la historia de España...*, págs. 299-311. Sin embargo, al parecer el ABC se mostró contrario al derecho a voto.

Cortes. En este sentido, el denominador común entre clericales y anticlericales –con honrosas excepciones– fue concebir a la mujer como un individuo supeditado a una autoridad masculina religiosa y eterna menor de edad.

En la campaña electoral de 1933, primera en que las mujeres pudieron ejercer el derecho al voto, la apelación política a las nuevas votantes fue frecuente. Desde las candidaturas de derechas, se aludía a su religiosidad, más que a su ideología política, para obtener su apoyo:

«Frente a unas elecciones como éstas, la mujer que posea sentimientos religiosos y legítima ansia de que impere el orden tiene un papel activo. La mujer puede y debe votar. Y puede evitar que, por descuido y abandono, no vote el padre, el esposo, el hermano o el hijo. Ella puede y debe también atraer y sumar, además de los votos familiares, otros votos en pro de la religión y de la paz social. ¡Votad la candidatura anti-marxista! ¡Votad a las derechas!»

«Mujeres españolas: por vuestra Religión, que persiguen; por vuestro hogar, que quieren destruir; por vuestros hijos, que quieren arrebatáros, acudid a las urnas, sin una excepción, pasado mañana a votar la candidatura de la derecha.»⁴⁹

Tanto los partidos conservadores como los progresistas se dirigían a las mujeres como madres y esposas, no como ciudadanas⁵⁰. Como indica Nash, este hecho remite al planteamiento de dos ciudadanías diferentes: una política para los hombres y una social e incompleta –que residía en deberes, no en derechos completos– para las mujeres⁵¹. La extendida convicción en la influencia del voto conservador femenino en el triunfo electoral de la derecha en 1933 –que da la razón a argumentos de clericales y anticlericales– ha sido rechazada en la actualidad, recordando que las mujeres también votaron en febrero de 1936 y venció el Frente Popular, por lo que habría que acudir a otros elementos explicativos, como la división de la izquierda, la creación de la CEDA como gran movimiento de masas o el llamamiento de la CNT a la abstención⁵².

⁴⁹ ABC, 7-XI-33 y *El Debate*, 17-XI-33, respectivamente, cit. por Pablo Villalaín García, *Mujer y política. La participación de la mujer en las elecciones generales celebradas en Madrid durante la II República (1931-1936)*. Madrid, Instituto de la Mujer, 2000, págs. 166 y 170.

⁵⁰ Mary Nash, «Política, condició social i mobilització femenina: les dones a la Segona República i a la Guerra Civil», en Nash (a cura de), *Més enllà del silenci...*, págs. 243-264, cita de pág. 250 y Villalaín García, *Mujer y política...*, págs. 419-420.

⁵¹ Mary Nash, «Género y ciudadanía», *Ayer*, n° 20, 1995, págs. 241-258.

⁵² Villalaín García, *Mujer y política...* Antes había publicado «La participación de la mujer en las elecciones generales en Madrid durante la II República», *Arenal*, vol. 4, n° 2, 1997, págs. 295-325.

En términos generales, la participación de mujeres en puestos de poder en los partidos políticos conservadores fue poco importante. No obstante, encontraron un espacio en algunas formaciones conservadoras, hasta el punto de que las organizaciones católicas femeninas eran más numerosas que las republicanas⁵³.

Destaca su actuación en Acción Popular y la CEDA, colaborando en las campañas electorales y la difusión de propaganda política, con importantes vínculos con la Acción Católica⁵⁴. La Asociación Femenina de Acción Popular o AFAP –antes AFAN, Asociación Femenina de Acción Nacional–, dirigida por Mercedes Fernández Villaverde, era una agrupación de tipo moderno que se caracterizaba por una militancia de masas, una organización compleja y el buen uso de la propaganda. Modernidad en las formas de acción que, de nuevo contradictoriamente, corresponde una respuesta reactiva ante la sociedad moderna. Como han puesto de manifiesto Vincent y Lannon, las mujeres de AFAP desempeñaron una dinámica actividad electoral –mítines, conferencias, reparto de propaganda–, en defensa de ámbitos tradicionalmente femeninos, como la familia y la religión, y con un mensaje dirigido a un público compuesto por mujeres. Aunque no varió el discurso patriarcal de la CEDA, esta actividad pública trajo consigo el descubrimiento de nuevos espacios de acción civil y política⁵⁵.

En ocasiones, sus actos electorales terminaban con ceremonias religiosas, en una clara confusión entre el plano político y el religioso. Su retórica insistía en la lucha en defensa de una causa religiosa, más que política, para intentar llegar más a las mujeres, poco politizadas, y por influencia del accidentalismo de la CEDA⁵⁶. Los dirigentes católicos buscaban fundamentalmente el apoyo de mujeres de clase media, por lo que defendían un discurso de clase; de hecho, estas asociaciones estaban compuestas por integrantes de la «buena sociedad», al igual que el resto del asociacionismo católico mencionado antes. También cabe resaltar la labor de las Margaritas o Asociación Femenina Tradicionalista, y de

⁵³ Según Daniëlle Bussy Genevois, «El retorno de la hija pródiga: mujeres entre lo público y lo privado (1931–1936)», en Folguera (comp.), *Otras visiones de España...*, págs. 111–138, cita de pág. 127.

⁵⁴ En este sentido, resulta imprescindible consultar Blasco, *Paradojas de la ortodoxia...*, págs. 223–248.

⁵⁵ Lannon, «Le donne, la religion...», págs. 130–131; aborda también el tema en «Los cuerpos de las mujeres y el cuerpo político católico: autoridades e identidades en conflicto en España durante las décadas de 1920 y 1930», *Historia Social*, nº 35, 1999, págs. 65–80 y Vincent, «The politicisation...». Para Sevilla, Eloisa Baena Luque, «La mujer conservadora sevillana. Origen y actividad de 'Acción Ciudadana de la Mujer' (1931–1936)», en Ballarín y Ortiz (eds.), *La mujer en Andalucía...*, vol. I, págs. 329–339.

⁵⁶ Vincent, «The politicisation...», págs. 118–119.

la Asociación Femenina de Renovación Española, menos importantes; ambas aludían a la religión en su discurso orientado a las mujeres. La Sección Femenina, que apareció en 1934, tuvo un desarrollo menor. En el nacionalismo conservador, de raigambre católica, debe mencionarse la participación femenina en el PNV, a través de Emakume Abertzale Batza, o en menor medida la Lliga Regionalista⁵⁷.

La revista conservadora *Ellas* se dirigía a las mujeres católicas y patrióticas para que desempeñaran tareas de ayuda en las fuerzas políticas de derechas. Desde sus páginas les animaba a que se organizaran en ligas y frentes electorales para defender principios como la religión, la patria, el orden o la familia⁵⁸.

«Incorporada, de esta manera, la mujer a la política, no por afanes de exhibición y notoriedad, sino ante la imperiosa obligación de contribuir a salvar lo que estaba amenazado, se hace digna de admiración y respeto. Al ser inicuaamente perseguida la Religión y ver ultrajados por las modernas leyes sectarias sus sentimientos más caros fue cuando se decidió a salir de su hogar, dispuesta a luchar»⁵⁹.

Otra revista orientada a un público femenino, y además coordinada por mujeres, *Aspiraciones*, muestra un marcado carácter clerical. Refleja la destacada actividad antirrepublicana y antilaica de la asociación de la que era órgano oficial –viajes, mítines, propaganda, etcétera–. Según Bussy Genevois, esta actuación conduce a un sorprendente cambio, desde la delicada mujer cristiana a la agresiva militante conservadora en la campaña electoral de 1933, con la utilización incluso de un lenguaje violento –llamadas al boicot a los comerciantes rojos, antisemitismo, etcétera–⁶⁰.

A pesar de tal actividad, sólo han trascendido algunos nombres. La única diputada conservadora en las Cortes republicanas –frente a ocho progresistas– fue Francisca Bohigas, inspectora de primera enseñanza y diputada de la CEDA en 1933. Cabe mencionar también a las propagandistas María Rosa Urraca Pastor y Pilar Careaga. La primera, inspectora de primera enseñanza, era tradicionalista y en 1933 fue candidata

⁵⁷ Remitimos a los trabajos de Mercedes Ugalde, *Mujeres y nacionalismo vasco. Génesis y desarrollo de Emakume Abertzale Batza. 1906-1936*. Bilbao, Universidad del País Vasco-Emakunde, 1993 y Nash, «Política, condició social...».

⁵⁸ Danièle Bussy Genevois, «Del otoño del 33 al verano del 34: ¿los meses claves de la condición social femenina?», en *Las mujeres y la Guerra civil española...*, págs. 15-22.

⁵⁹ Myriam, «La Sección Femenina de Unión de Derechas de Palma de Mallorca», *Ellas*, nº 68, 1-X-33, cit. por Adolfo Perinat y M^a Isabel Marrades, *Mujer, prensa y sociedad en España, 1800-1939*. Madrid, CIS, 1980, pág. 270.

⁶⁰ Bussy Genevois, «Del otoño del 33...», pág. 18.

aunque no resultó elegida; en la guerra ocupó un cargo directivo de la Delegación de Asistencia al Frente y Hospitales de la Sección Femenina. Careaga, también tradicionalista, fue la primera ingeniera industrial de España y durante el franquismo participó en la Sección Femenina y llegó a ser alcaldesa de Bilbao y procuradora en las Cortes.

Al margen de la actividad puramente electoral, las mujeres católicas se organizaron contra la política laicista republicana. En el debate entre laicismo y clericalismo, algunas medidas afectaban directamente a las mujeres, como las que regulaban el divorcio, el matrimonio civil o, de acuerdo con su papel de madres, la enseñanza laica y coeducativa⁶¹. Como señala Bussy Genevois, los católicos interpretaban esta legislación como una intromisión del gobierno en la vida privada⁶², por ello se movilizaron en defensa de la familia cristiana y contra la «disolución del hogar». Las demandas de las mujeres católicas organizadas en especial contra la laicización de la enseñanza, por medio de manifestaciones de crucifijos, envío de telegramas de protesta al gobierno, actos religiosos con entronización de lugares sagrados, etcétera. Las relaciones entre política, religión y género se muestran de nuevo muy estrechas.

Esta activa movilización ha sido relacionada con una transformación psicológica de la mujer conservadora, debido a su toma de conciencia de la posibilidad de actuar en lo público y a cierta agresividad que provenía del hecho de formar parte de la oposición política⁶³.

Pero según Bussy Genevois y Graham, dicha dinámica actividad pública fue truncada a partir de 1934, tras el triunfo conservador en las elecciones de 1933. Aunque algunas dirigentes católicas expresaron su decepción por los escasos resultados obtenidos –sólo una diputada conservadora– e incluso aludieron a la sensación de haber sido utilizadas –en *Aspiraciones*–, la prensa y las propagandistas femeninas comenzaron a demandar una vuelta al hogar, al que según se decía habían renunciado durante los años anteriores como un sacrificio. La jerarquía eclesiástica se apoderó de la prensa femenina y desarrolló un discurso tradicional –el cardenal Gomá escribió editoriales en *Ellas* en demanda de un regreso al ámbito doméstico–, hasta que revistas como *Ellas* y *Aspiraciones* acabaron desapareciendo⁶⁴. Por su parte, en la CEDA las mujeres fueron recon-

⁶¹ Lannon, «Le donne, la religione...», págs. 127–128. No obstante, aunque se permitió la propaganda de métodos anticonceptivos, no se legisló para regularlos, ni se despenalizó el aborto.

⁶² Bussy Genevois, «El retorno de la hija...».

⁶³ Bussy Genevois, «Del otoño del 33...», pág. 19 y «El retorno de la hija pródiga...», págs. 132–137.

⁶⁴ Bussy Genevois, «El retorno de la hija pródiga...» y Helen Graham, «Women and social change», en Helen Graham y Jo Labanyi (eds.), *Spanish cultural studies. An Introduction. The Struggle of Modernity*. Nueva York, Oxford University Press, 1995, págs. 99–116.

ducidas a labores asistenciales. Bussy Genevois llega a la conclusión de que para las mujeres conservadoras hay que adelantar a 1934 la fecha del cambio en la situación femenina y su regreso al hogar, sin esperar a 1939 con la implantación del régimen franquista⁶⁵.

La Acción Católica, que había nutrido las secciones femeninas de los partidos conservadores, experimentó el mismo giro, cuando en 1934 el episcopado y los dirigentes laicos, preocupados por la politización y el activismo de jóvenes y mujeres católicas, impulsaron la fusión de la Acción Católica de la Mujer con la Unión de Damas del Sagrado Corazón, creando la Confederación de Mujeres Católicas de España, dedicada a la familia y actividades religiosas y morales —abandonando el interés por los derechos de las obreras—. Como indica Blasco, este giro demuestra el temor de los dirigentes católicos y de la jerarquía ante la movilización femenina; pero por otra parte, su aceptación refleja los límites de la misma⁶⁶.

3.3. La guerra civil y la dictadura franquista

Si durante la Segunda República el debate en torno al laicismo y el clericalismo fue una de las polémicas políticas más significativas y que más implicó a las mujeres, la guerra civil que estalló en 1936 no escapó a la influencia de la religión ni de los modelos de género. En el bando republicano, la violencia anticlerical tuvo un componente de género: de los aproximadamente 6800 miembros del clero asesinados, fundamentalmente en los primeros meses de la guerra, sólo 283 fueron religiosas⁶⁷. Aunque habría que dedicar mayores estudios a este hecho, pueden apuntarse algunas causas: la Iglesia era concebida como una institución patriarcal donde el poder residía en los varones y por tanto cuando se atacaba a la institución personificándola en el clero se escogía fundamentalmente a los hombres; la injerencia eclesiástica en la política fue protagonizada por religiosos, mientras que las religiosas se apartaban de la vida política; se valoraba, además, su labor social y, por último, eran consideradas seres engañados pero no responsables de las decisiones tomadas por la Iglesia.

En el bando franquista, se apuntaban las características fundamentales de la posterior dictadura y del denominado nacional-catolicismo,

⁶⁵ Bussy Genevois, «El retorno de la hija...», pág. 134.

⁶⁶ Blasco, *Paradojas de la ortodoxia...*, págs. 244–248.

⁶⁷ Todavía las cifras de mayor fiabilidad son las de Antonio Montero Moreno, *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939*. Madrid, BAC, 1961.

con una estrecha alianza entre Iglesia y poder civil. Di Febo ha analizado, en el contexto del conflicto, cómo se erigieron los modelos que se presentaban como referentes en el plano ideológico, religioso y de género: Ignacio de Loyola y Teresa de Ávila-Isabel de Castilla, como modelos para la nueva España. Suponían una neta división de roles entre hombres y mujeres; estas últimas encarnan el patriotismo pero también el regreso al hogar –el «espíritu de la celda», caracterizado por la sumisión y la domesticidad–, frente al «monje guerrero» masculino⁶⁸. La mayor o menor asimilación de estas figuras debió estar relacionada con factores como la continuidad con la tradición, frente a la novedad de los contramodelos femeninos progresistas.

Tras la guerra civil, la instauración de la dictadura franquista impidió a los católicos la participación política directa, en fuerzas políticas, pero alentó el amplio campo de la recatolización del país por medio del asociacionismo confesional. Al igual que el resto del catolicismo activo, las mujeres católicas abandonaron la política en torno a partidos –al margen de la Sección Femenina de FET y de las JONS– y se volcaron en otras actividades, con el fin de defender los privilegios de la Iglesia y extender el catolicismo en la sociedad, por medio de instrumentos utilizados en otras épocas como la educación, la acción social y la prensa.

La Acción Católica (AC) volvió a ser la protagonista y se convirtió en un importante apoyo a la dictadura, a pesar de que reiterara su apoliticismo. En ella llega a un punto álgido el doble clericalismo que ha aparecido con anterioridad: la injerencia en la vida política y la preponderancia del clero frente al laico. En las dos primeras décadas de la dictadura, las Mujeres de AC defendieron un modelo de mujer y de familia tradicional, asentado en el pensamiento de la diferencia. Siempre en un segundo plano dentro de la organización, a pesar de su importancia numérica, desplegaron una actividad muy intensa de propaganda religiosa y acción caritativa, en torno a la catequesis, la beneficencia –visita a pobres y reclusos–, o las escuelas para obreras, y se presentaron como modelos de moral para otras mujeres⁶⁹.

⁶⁸ Giuliana Di Febo, «El 'Monje Guerrero': identidad de género en los modelos franquistas durante la Guerra Civil», en *Las mujeres y la Guerra Civil...*, págs. 202-209 y sobre todo *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*. Bilbao, Desclée de Brower, 2002.

⁶⁹ Vid. Encarna Nicolás Marín y Basilisa López García, «La situación de la mujer a través de los movimientos de apostolado seglar: la contribución a la legitimación del franquismo (1939-1956)», en *Mujer y sociedad en España (1700-1975)*. Madrid, Ministerio de Cultura, 1982, págs. 365-389 e Inmaculada Blasco Herranz, «Las Mujeres de Acción Católica durante el primer franquismo», en *Tiempos de silencio*. Valencia, Universitat de Valencia, 1999, págs. 158-163.

«Hoy la mujer española es considerada por los demás como la guardadora de los tesoros espirituales. La Providencia ha querido colocar a España en la terrible responsabilidad de reserva católica del mundo y a su mujer como depositaria, para ir dando el auténtico concepto de la vida doméstica y familiar sin dejar a un lado su labor social, cultural y su actividad pública»⁷⁰.

En un primer momento, se interpretó que esta labor pastoral fuera del hogar no suponía una emancipación para las católicas, «porque los controles ideológicos se perpetuaban e incluso se intensificaban por el contacto eclesial»⁷¹. Sin embargo, en la actualidad se hace hincapié en las motivaciones que conducían a muchas mujeres a incorporarse a esta campaña de recristianización, en un contexto de fuerte restricción de la acción pública femenina, y en las repercusiones que dicha movilización tuvo. Una vez más, surgió la contradicción entre el discurso de la domesticidad y el proyecto de vida de las dirigentes de AC, que no se ajustaba al mismo⁷². Esa práctica diaria permitió que algunas empezaran a replantearse algunos de los principios que hasta ese momento habían defendido.

Entre 1958 y 1968, la sección femenina de adultas de Acción Católica evolucionó hacia el compromiso social y se aproximó al feminismo, lo cual supuso un cuestionamiento de valores de género, religiosos –e incluso eclesiales– y políticos⁷³. En el contexto de una renovación del apostolado laico, que recogería y relanzaría el Concilio Vaticano II, el contacto con las experiencias pastorales de otros países –en especial la Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas (UMOFC)– y con la metodología de estudio y de apostolado de la HOAC, movimiento de apostolado obrero, condujo a un importante replanteamiento de posiciones.

A través de la Semana Impacto y de otros cursillos de formación se pretendía que las mujeres de Acción Católica tomaran conciencia de las

⁷⁰ Carmen Enríquez de Salamanca, «Las jóvenes y su responsabilidad internacional», *Ecclesia*, n.º 274, 1946, cit. por Encarna Nicolás Marín y Basilisa López García, «La situación de la mujer...», pág. 383.

⁷¹ Teresa Vera Balanza, «Un modelo de misioneras seculares: las Mujeres de Acción Católica durante el franquismo. Málaga 1937–1942», en Ballarín y Ortiz (eds.): *La mujer en Andalucía...*, vol. I, págs. 521–532, cita de pág. 532. Según Nicolás y López, «se asumía exclusivamente el rol promovido por la nueva ideología» (Nicolás Marín y López García, «La situación de la mujer...», pág. 389).

⁷² Como señala, entre otros, Álvaro Álvarez Rodrigo, «La reorganización de la Unión de Mujeres de Acción Católica en la diócesis de Valencia (1939–1951)», en *Tiempos de silencio...*, págs. 140–145, cita de pág. 144.

⁷³ Moreno Seco, «De la caridad al compromiso...»; Mary Salas, «La acción de las mujeres católicas», *XXI Siglos*, n.º 1, 1990, págs. 83–92 y de la misma autora *De la promoción de la mujer a la teología...*

principales situaciones de injusticia de su entorno y adoptaran compromisos personales. Frente a las antiguas sesiones de estudio de doctrina y moral católicas, en que un sacerdote impartía conferencias a un público femenino pasivo, con la nueva metodología las mujeres empezaron a tomar la palabra en las reuniones. La impulsora de esta transformación fue Pilar Bellosillo, presidenta nacional de la organización entre 1951 y 1963, presidenta de la UMOFC entre 1961 y 1974 y auditora del Vaticano II⁷⁴. Le continuó en el cargo Carmen Victory hasta 1968. El impacto de esta evolución implicó a un notable número de mujeres de clase media⁷⁵.

En respuesta al clericalismo anterior de la Acción Católica, las Mujeres adoptan importantes novedades, que pusieron replantearon tanto su papel en el seno de la organización y de la Iglesia, como el discurso eclesial sobre las relaciones entre la institución eclesiástica y el Estado. En primer lugar, presentan un nuevo modelo de mujer, como miembro adulto de la sociedad y de la Iglesia, con igualdad de derechos y deberes con el varón:

«El ser humano se distingue por ser racional y libre, pero parece que la mujer, al revés que el varón, estuviera dispensada de usar la razón. Calificada de intuitiva y sentimental, queda casi reducida al instinto (...). Pero la mujer, como el varón, tiene que tomar decisiones, resolver problemas, ser eficaz en su acción»⁷⁶.

Afirman además que la maternidad y el hogar no son los únicos proyectos de vida de las mujeres, quienes pueden acceder a la esfera pública. Empieza, por tanto, a salvarse la contradicción entre el discurso tradicional de la separación de esferas y la práctica de las dirigentas. La relación con la sección de Hombres, mucho menos comprometida con el cambio de orientación de la Acción Católica, no fue demasiado fluida; cuando se planteó la posibilidad de una fusión, las Mujeres contestaron que exigían un auténtico diálogo y que se respetaran sus propuestas. Entre las actividades que dirigían a las mujeres españolas, destacan los Centros de Formación Familiar y Social, donde se impartía enseñanza

⁷⁴ Sobre esta figura, vid. Mary Salas Larrazábal y Teresa Rodríguez de Lecea, *Pilar Bellosillo: nueva imagen de mujer en la Iglesia*. Madrid, Federación de Movimientos de la Acción Católica Española, 2004. Años antes se publicó un libro de homenaje en el mismo tono, *Mujeres en camino. Pilar Bellosillo, una vida al servicio de la Iglesia y de la promoción de las mujeres*. Madrid, Popular, 1992.

⁷⁵ En 1963 la organización tenía 56.000 militantes y en 1966 46.000 (Feliciano Montero García, *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica especializada*. Madrid, UNED, 2000, págs. 251 y 264).

⁷⁶ Cit. por Salas Larrazábal y Rodríguez de Lecea, *Pilar Bellosillo...*, pág. 50.

de religión o asuntos domésticos, pero también se promovía la reflexión sobre la situación social y unas relaciones conyugales más igualitarias⁷⁷.

En segundo término, en el plano religioso y eclesiástico, adoptaron un notable compromiso temporal y defendieron una mayor autonomía de los laicos frente al clero. De hecho, llevaron a la práctica la autonomía de las mujeres, la democratización de su estructura y el pluralismo en la asociación. Intentaban ser militantes formadas, responsables y comprometidas con sus tareas de apostolado y con la realidad en que vivían. En cuanto al papel de la mujer en la Iglesia, empiezan a plantearse la existencia de una discriminación en el cristianismo y cómo desarrollar un compromiso temporal específico de la mujer.

Por último, experimentaron un cambio en sus propuestas políticas. De manera prudente, debido a la pervivencia de la dictadura y a la formación que hasta ese momento habían tenido, comienzan a reclamar que las mujeres sean ciudadanas y no súbditas. Son conscientes de que la situación política puede cambiar y que las mujeres deben estar preparadas para la llegada de la democracia. Empiezan a abordar asuntos como la libertad de reunión y asociación, de huelga o los derechos humanos. En suma, las Mujeres de Acción Católica evolucionaron de forma autónoma y demandaron una ciudadanía plena, social y política.

La aceptación de estos novedosos planteamientos no siempre fue posible, por la resistencia que este discurso encontró entre muchas mujeres socializadas en un ambiente religioso clerical y en una clase media-alta conservadora, pero para muchas supuso un cuestionamiento profundo de sus creencias e incluso de su vida personal.

Esta renovación pastoral, que las mujeres y jóvenes compartían con otras secciones de la Acción Católica, fue truncada por el clericalismo de la jerarquía española de mediados de los años sesenta. En términos generales, los obispos españoles no estaban preparados para asumir que la Acción Católica adoptara el rumbo del compromiso temporal y la autonomía, y en menor medida en el caso de las mujeres. Por todo ello, en 1966 intentó someter a la organización a su autoridad, dando lugar a una fuerte crisis, que se saldó con la desaparición de la mayor parte de sus secciones en 1968⁷⁸. En este contexto, las Mujeres de Acción Cató-

⁷⁷ Salas: *De la promoción de la mujer...*, págs. 67-74. Estos centros tenían como objetivo impulsar la apertura al mundo y a la incorporación a la vida ciudadana —sin descuidar sus tareas de madre, esposa y ama de casa— (según Salas Larrazábal y Rodríguez de Lecea, *Pilar Bellosillo...*, págs. 50-51).

⁷⁸ Vid., entre otras obras, Montero García, *La Acción Católica y el franquismo...* y Ángel Vegas Pérez, «La crisis del apostolado seglar en España», en Joaquín Ruiz Jiménez (dir.), *Iglesia, Estado y sociedad en España, 1930-1982*. Barcelona, Argos Vergara, 1984, págs. 246-257.

lica se negaron a aceptar una obediencia ciega, desde el convencimiento de que la fidelidad a la Iglesia suponía diálogo, iniciativa y responsabilidad. Cuando pocos años después se dé una renovación del episcopado español –con Tarancón en la presidencia de la conferencia episcopal–, será demasiado tarde porque la mayoría había abandonado la militancia activa en las organizaciones católicas. Sólo una pequeña parte continuó en el apostolado, aceptando un modelo clerical y tradicional.

Muchas de estas mujeres católicas también comenzaron a evolucionar hacia el feminismo, a partir del grupo «Amistad Universitaria» y sobre todo del Seminario de Estudios sobre la Mujer, impulsado por María Campo Alange, María Salas y Lili Álvarez en 1960⁷⁹. Aunque representaban el sector más moderado del feminismo de los años sesenta y setenta, simbolizaron una clara ruptura con el discurso clerical. Otras también pasaron a colaborar con partidos –Izquierda Democrática fundamentalmente–, sindicatos y con el dinámico movimiento asociativo de la transición, contribuyendo a la lucha contra la dictadura.

4. CONCLUSIONES

En suma, las relaciones entre mujeres, religión y política en la España contemporánea presentan constantes contradicciones –en el discurso, entre el discurso y la práctica, en las diferentes lecturas y actuaciones femeninas–, que demuestran, al menos, que no existió una única realidad representada por «la mujer católica», sino infinidad de realidades y cambios, numerosas experiencias que remiten a las mujeres como sujetos activos y protagonistas en el asociacionismo católico. Esta circunstancia, junto con el hecho de que esta implicación afectó en especial a determinadas clases sociales privilegiadas, obliga a hablar de «mujeres» en plural.

En opinión de Ford, la asociación de la religión con el mundo femenino no puede darse por hecho, sino que debe intentar ser explicada por los historiadores⁸⁰. Las causas de la identificación de las mujeres con el

⁷⁹ El Seminario promovió una interesante encuesta, cuyos resultados se publicaron en *Habla la mujer (Resultado de un sondeo sobre la juventud actual)*. Madrid, Edicusa, 1967. En las conclusiones de este trabajo, las autoras afirman: «La mujer española, para salvarse, tiene que dejar de ser niña, como en gran medida lo es ahora, hacerse adulta y comenzar a apreciar todo aquello que representa la plenitud de su destino humano» (p. 202). Sobre estos dos grupos, vid. Teresa Rodríguez de Lecea, «Mujer y pensamiento religioso en el franquismo», *Ayer*, n° 17, 1995, págs. 173-200.

⁸⁰ Caroline Ford, «Religion and Popular Culture in Modern Europe», *Journal of Modern History*, n° 65-1, 1993, págs. 152-175, cita de pág. 169.

discurso eclesiástico y su implicación en la movilización católica han de superar las interpretaciones basadas en la mera manipulación de las mujeres por los sacerdotes⁸¹ o en esencialismos que vinculan lo femenino con lo irracional y por tanto con lo religioso.

En primer término, en mayor o menor medida influyó la educación recibida en los colegios religiosos y en el púlpito, frecuentados por las mujeres, que insistía en la humildad y sometimiento femeninos, y la difusión e interiorización del discurso de la separación de esferas, por el que la religión se relacionaba con las actividades privadas y en consecuencia con el mundo femenino⁸². El mensaje discriminatorio o impermeable a las mujeres emanado de otras instancias revalorizaba el discurso católico⁸³.

En segundo lugar, las mujeres católicas encontraron en la Iglesia cierta receptividad a algunas demandas e interrogantes. Como indican Luna y Macià, la religión y la acción pública vinculada al catolicismo respondían a determinadas necesidades sentidas por las mujeres⁸⁴. El activismo católico les ofrecía una cierta formación, que en ocasiones afianzaba el discurso de la diferencia, pero en otras –en especial a partir de los años sesenta– podía invitar a la reflexión y el crecimiento intelectual. Por otra parte, el templo y la asociación católicos podían ser espacios de sociabilidad y de redes femeninas, que además eran permitidos por la sociedad.

En el mismo sentido, la implicación en las obras católicas concedía a las mujeres un papel social destacable, pues se erigían en elemento fundamental y hasta cierto punto responsable de la difusión del catolicismo en el hogar y en la sociedad; a imagen de María, podían ser intermediarias entre el individuo –varón– y la divinidad. Para mujeres de clase media, la toma de conciencia del desempeño de una misión religiosa podía ser una fuente de gratificación personal importante, al convertirse en protagonistas de la lucha contra la secularización. La posibilidad de desarrollar una actividad pública activa fue factible en el asociacionismo católico, mientras que con frecuencia no existía espacio de actuación para las mujeres en organizaciones progresistas.

⁸¹ Como reclaman Salomón Chélez, «Mujeres, religión y anticlericalismo...», pág. 240 y Nerea Aresti Esteban, «El ángel del hogar y sus demonios. Ciencia, religión y género en la España del siglo XIX», *Historia Contemporánea*, n° 21, 2000, págs. 363-394, cita de pág. 392.

⁸² Blasco, *Paradojas de la ortodoxia...*, págs. 13-14.

⁸³ Al menos en el siglo XIX, la Iglesia supo aprovecharse de «las ventajas discursivas que aquellas mujeres pudieron encontrar en el pensamiento religioso frente al secularizado y científico, así como el efecto dignificador de la condición femenina que este pensamiento religioso producía en un momento en el que la ciencia se empeñaba en despreciar a las mujeres» (Aresti Esteban, «El ángel del hogar...», pág. 392).

⁸⁴ Luna y Macià, «L'associacionisme femení...», pág. 228.

En suma, el clericalismo permitió, desde un discurso misógino, la movilización de las mujeres católicas en torno a asociaciones que desempeñaron un papel muy importante tanto para la Iglesia, en su lucha contra la secularización, como para la toma de conciencia de mujeres católicas. Pero dicha evolución fue truncada por la jerarquía siempre que empezó a poner en cuestión el papel de la mujer en la Iglesia y el pensamiento de la división de esferas.

Más que la actitud de la Iglesia ante la movilización femenina, nos interesa la respuesta de las mujeres católicas ante esta restricción. La reacción de 1934, de aceptación y abandono de la militancia activa, dista mucho de la rebeldía mostrada en 1968, con la negativa a someterse a las directrices eclesíásticas. El cambio en la situación de la mujer por la modernización del país, el despertar del feminismo, el contacto con los movimientos de mujeres del extranjero y la asimilación de la doctrina conciliar de la autonomía del laico, entre otras razones, influyeron en ello.