

## DONES I LAÏCISME EN L'ESPANYA DEL SEGLE XX

MÓNICA MORENO SECO

Universitat d'Alacant

El procés de formació i canvi de la identitat de les dones a Espanya al llarg del segle passat va estar marcat per la forta empremta del discurs eclesialístic –juntament amb uns altres, com el legal o el mèdic–, però també per les potents propostes del laïcisme. La confrontació entre laïcisme i catolicisme va contribuir a més al desenvolupament d'un pensament feminista o antifeminista en el si de diferents cultures polítiques.<sup>1</sup> El debat sobre l'ampliació de la ciutadania femenina, en diversos àmbits –polític, civil, social–, va ser comú en les cultures polítiques progressistes laïques, i es va haver de definir en relació amb la doctrina religiosa i la pràctica d'un estat confessional, majoritari en el segle XX espanyol. No obstant això, la identificació reduccionista i descontextualitzada de feminisme amb laïcisme i de catolicisme amb antifeminisme ha estat posada en qüestió,<sup>2</sup> perquè diverses investigacions

1. Reflexions recents en Ana Aguado i Teresa M. Ortega (ed.), *Feminismos y antifeminismos. Culturas políticas e identidades de género en la España del siglo XX*, Universitat de València-Universidad de Granada, València, 2011. M. Dolores Ramos i Mónica Moreno (coord.), *Mujeres y culturas políticas* (dossier), *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea* 7 (2008), pàg. 13-163. Ana Aguado (coord.), *Culturas políticas y feminismos* (dossier), *Historia Social* 67 (2010), pàg. 69-112.

2. M. Pilar Salomón Chéliz, «Mujeres, religión y anticlericalismo en la España contemporánea: ¿para cuándo una historia desde la perspectiva de género?», Amparo Álvarez i d'altres (coord.), *El siglo XX: balance y perspectivas. V Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, Fundación Cañada Blanch-Universitat de València, València,

han assenyalat la pervivència d'estereotips antifeministes en l'anticlericalisme d'esquerra i el destacat dinamisme del feminisme catòlic, fenòmens especialment importants en el primer terç del segle i en la Transició a la democràcia.<sup>3</sup> Per tant, per a comprendre en la seva complexitat les relacions entre les experiències de les dones, els discursos sobre la feminitat i el laïcisme s'ha de partir de la pluralitat de propostes i iniciatives de l'univers progressista espanyol sobre nombroses qüestions, com l'abast dels projectes secularitzadors, el caràcter neutre o laic de l'educació, els drets polítics de les dones, la sexualitat femenina o les pràctiques de vida aconfessionals.

Des de la Restauració, la percepció que s'estava estenent el fenomen de la feminització de la religió, entesa com una identificació entre religiositat i feminitat, va impulsar la mobilització social, i fins i tot política, de les catòliques, però en l'òrbita laica va reforçar alguns estereotips misògins en el discurs científic i en el republicanisme més anticlerical.<sup>4</sup> Aquests i altres sectors del món laicista, des de posicions sovint paternalistes, van fer contínues crides a les dones per a alliberar-se del jou eclesiàstic i incorporar-se al projecte modernitzador que implicava la secularització. Però aquestes manifestacions misògines i paternalistes, que revelen els límits i les contradiccions de les cultures

2000, pàg. 237-245, i Inmaculada Blasco, «Feminismo católico», Isabel Morant (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina. IV-Del siglo XX a los umbrales del XXI*, Cátedra, Madrid, 2006, pàg. 55.

3. M. Pilar Salomón Chéliz, «¿Espejos invertidos? Mujeres clericales, mujeres anticlericales», *Arenal* 11:2 (2004), pàg. 87-111. Inmaculada Blasco, *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Saragossa, 2003. Mónica Moreno Seco, «Cristianas por el feminismo y la democracia: catolicismo femenino y movilización en los años setenta», *Historia Social* 53 (2005), pàg. 137-153

4. Inmaculada Blasco, «Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica», *Historia Social*, 53 (2005), pàg. 119-136. Nerea Aresti, *Médicos, donjuanes y mujeres modernas. Los ideales de feminidad y masculinidad en el primer tercio del siglo XX*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2001. M. Pilar Salomón Chéliz, «Las mujeres en la cultura política republicana: religión y anticlericalismo», *Historia Social*, 53 (2005), pàg. 103-118.

polítiques laiques, no han d'ocultar la dinàmica i destacada actuació de dones en defensa de principis com la igualtat, la democràcia o la justícia en el si de l'heterogeni laïcisme espanyol del segle XX, que englobava des de les propostes més moderades de separació de l'Església i l'Estat i les creences deistes fins al més rabiós anticlericalisme i fins i tot l'ateisme. El laïcisme es va convertir en l'horitzó utòpic o en un referent ideològic, juntament amb uns altres, que va impulsar l'acció de moltes dones, que van reclamar drets civils i polítics com a part del desenvolupament d'un estat laic i democràtic.

Els tres principals aspectes entorn dels quals es va reformular i replantejar la identitat femenina que van tenir una relació directa amb els ideals laics van ser l'educació, l'accés a la ciutadania política i una forma de vida alternativa a la moral religiosa. En primer lloc, la instrucció era considerada un mitjà fonamental de difusió de les idees racionals i un instrument contra el fanatisme religiós i la influència de l'Església sobre les dones. La defensa del sufragi femení, com a paradigma dels drets polítics, s'entenia per les partidàries del laïcisme com un element d'igualtat entre dones i homes. Finalment, el desenvolupament de pràctiques de vida i costums secularitzats es va convertir no solament en una actitud coherent amb els valors laïcistes sinó també en una manifestació oberta de contestació al poder eclesiàstic.

Aquest text se centrarà en les etapes de major mobilització o presència en el debat públic del laïcisme, en què les laiques espanyoles van opinar, van escriure o es van manifestar entorn dels aspectes comentats, si bé les seves prioritats foren canviant amb el temps: en les dècades de pas del segle XIX al XX sobretot es van interessar per l'educació, sense descurar la moral laica; en la Segona República, pel vot, però amb matisos, com és sabut, i també en defensa del matrimoni civil o el divorci, i en la Transició a la democràcia per drets vinculats a la vida privada i la sexualitat, juntament amb les llibertats polítiques, comunes a tota la ciutadania.

## 1. El canvi de segle: per una educació laica

En les cultures polítiques d'esquerra de finals del segle XIX i principis del XX, el catolicisme defensat per la jerarquia eclesiàstica era considerat un instrument d'opressió i control de les consciències, mentre que el laïcisme formava part d'un ampli programa de regeneració personal i social. En aquest sentit, s'insistia en la necessària emancipació de les dones del control eclesiàstic i del fanatisme religiós —mentre que una religiositat moderada de vegades es considerava acceptable—, per a afavorir el progrés de la societat, en incorporar-les a aquest projecte de modernització i secularització i, especialment, en garantir per mitjà d'elles, com a mares, l'extensió del laïcisme entre les generacions futures.<sup>5</sup> Com indicava la lliurepensadora Ángeles López de Ayala: «Jóvenes: si queréis trabajar con fruto en la obra del progreso y de la libertad, asociad a vuestro trabajo a la mujer. [...] El catolicismo lo sabe, y ha hecho suya a la mujer; arrebatádsela vosotros, y vuestro triunfo no se hará esperar. [...] ¿Queréis regenerar el mundo? Regenerad a la mujer.»<sup>6</sup> La confiança en un horitzó social on regnessin la raó i la tolerància implicava dones lliurepensadores, republicanes, socialistes i anarquistes, que, transgredint els límits assenyalsats en les cultures polítiques a les quals pertanyien, van mostrar una creient seguretat en la capacitat de les dones per a optar pel laïcisme.

Des de diversos àmbits polítics i associatius, i recollint l'herència de fourieristes i altres activistes de cultures alternatives del segle XIX,<sup>7</sup>

5. M. Pilar Salomón Chéliz, «Devotas mojígatas, fanáticas y libidinosas. Anticlericalismo y antifeminismo en el discurso republicano a fines del siglo XIX», Ana Aguado i Teresa M. Ortega (coord.), *Feminismos y antifeminismos...*, op. cit., pàg. 71-98.

6. *El Gladiador del Libre Pensamiento*, 20-I-1917.

7. Entre altres treballs, vegeu Gloria Espigado Tocino, «La buena nueva de la mujer profeta: identidad y cultura política en las fourieristas M. Josefa Zapata y Margarita Pérez de Celis», *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea* 7 (2008), pàg. 15-33, i «Las primeras republicanas en España: prácticas y discursos identitarios (1868-1874)», *Historia Social* 67 (2010), pàg. 75-91. També: Isabel Peñarrubia, *Entre la pluma i la tribuna. Els orígens del primer feminisme a Mallorca, 1869-1890*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2006.

aquestes propagandistes laiques no solament van elaborar un discurs que incorporava en termes d'igualtat a les dones en el projecte laïcista i van desenvolupar propostes feministes, sinó que també van construir una nova subjectivitat i van viure en coherència amb els ideals de la raó.<sup>8</sup> En l'ambient progressista i laic del canvi de segle, era freqüent la col·laboració entre lliurepensadores, republicanes, socialistes i anarquistes creant xarxes femenines de reivindicació feminista i laïcista. Van fundar periòdics, van publicar pamflets i novel·les, van recórrer nombroses ciutats donant conferències, van mantenir relacions amb organitzacions i pensadores europees i van convocar diverses mobilitzacions, com una manifestació a Barcelona el 1910, sota la consigna «¡Abajo el clericalismo! ¡Viva la libertad de conciencia!», que va reunir unes 20.000 dones<sup>9</sup> o un contramanifest contra les pressions de les catòliques al Govern de Canalejas signat per 50.000 dones, segons el diari blasquista *El Pueblo*.<sup>10</sup>

En aquest context, l'educació laica s'entenia com a mitjà fonamental d'emancipació femenina i alhora la instrucció de les dones es considerava un element prioritari en la implantació del laïcisme, en sostreure-les de prejudicis i dogmatismes religiosos. Ja fos pel desig d'incorporar les dones en termes d'igualtat al projecte laïcista o per a garantir les seves tasques en la reproducció de valors laics en la família, l'educació femenina laica va ser considerada un objectiu de primer ordre.<sup>11</sup> En conferències i articles en la premsa es va exposar d'una manera reiterada la necessitat d'«arrancar del fanatismo religioso» les dones per a formar-les lliurement i «ponerla[s] en condiciones de educar dignamente [a] las nuevas generaciones».<sup>12</sup> En una època en què la

8. M. Dolores Ramos, «Feminismo laicista: voces de autoridad, mediaciones y genealogías en el marco cultural del modernismo», Ana Aguado i Teresa M. Ortega (ed.), *Feminismos y antifeminismos...*, op. cit., pàg. 21-44.

9. M. Dolores Ramos, «Hermanas en creencias, hermanas de lucha. Mujeres racionalistas, cultura republicana y sociedad civil en la Restauración», *Arenal* 11:2 (2004), pàg. 53-55.

10. M. Pilar Salomón Chéliz, «¿Espejos invertidos?...», op. cit., pàg. 98.

11. M. Pilar Salomón Chéliz, «Devotas mojigatas...», op. cit., pàg. 85.

12. Eduardo Maruenda, «A la mujer», *Fraternidad* (Alcoi), 6-II-1909. Conferència en el Círculo Fraternidad Republicana d'Alcoi, ressenyada a *Fraternidad*, 18-VI-1910.

presència de l'Església en l'educació pública i privada era aclaparant, les múltiples i variades iniciatives empreses a favor d'un ensenyament laic per a les dones van cobrar una especial importància.<sup>13</sup> Amb les seves demandes i les seves pràctiques educatives van implicar l'Estat i diferents col·lectius en la millora de la formació de les dones i contribuïren, a més, a difondre noves identitats femenines que reformularen l'ideal de la domesticitat.<sup>14</sup>

En primer lloc, les lliurepensadores feministes van formar xarxes de saber i de sociabilitat que ampliaren l'horitzó de moltes dones vinculades al laïcisme, convertint-se en models de vida i pensament per a unes altres que van seguir el seu deixant. Des de l'espiritisme, la maçoneria, la teosofia i altres propostes alternatives al catolicisme ortodox, Amalia Domingo Soler, Rosario de Acuña, Ángeles López de Ayala, Belén Sárraga o Amalia Carvia, entre d'altres, defensaven l'emancipació femenina de l'Església i el progrés de la societat per l'extensió del racionalisme, però també les relacions pacífiques entre les nacions i la implantació d'una República laica, com ha estudiat M. Dolores Ramos.<sup>15</sup> Les lliurepensadores sovint no rebutjaven l'ensenyament de la religió, sinó l'adoctrinament de l'ortodòxia catòlica defensada per la jerarquia eclesiàstica, que consideraven retrògrada, dogmàtica i fanàtica.

Juntament amb la docència en escoles laiques fundades per grups lliurepensadors, hi va haver altre tipus d'iniciatives, empreses per dones i dirigides a dones, com la Societat Autònoma de Dones i la Societat Progressiva Femenina a Barcelona, la Unión Femenina de Libre Pensamiento a Huelva, la Sociedad Progresiva de Màlaga o l'Associació General Femenina a València. La Sociedad Progresiva Femenina, per exemple, tenia com a finalitat «la educación y dignificación de la

13. Mónica Moreno Seco: «Racionalismo y socialización femenina: vivir en laico», *Arenal. Revista de historia de las mujeres* 11:2 (2004), pàg. 57-85.

14. Luz Sanfeliu, «Reformulando las imágenes del poder en torno a la domesticidad. La educación formal e informal como base de la ciudadanía femenina», *Feminismos* 16 (2010), pàg. 87.

15. M. Dolores Ramos, «La República de las librepensadoras: laicismo, emancipismo, anticlericalismo», *Ayer* 60 (2005), pàg. 45-74.

mujer», amb classes nocturnes gratuïtes per a sòcies. Així mateix, convocava conferències quinzenals de política i religió «con el objeto de que las asociadas conozcan todos los sistemas de gobierno, todas las religiones positivas y todos los ideales sociológicos, a fin de que formen su criterio por convicción y no por imposición».<sup>16</sup> Aquestes agrupacions, per tant, organitzaven actes culturals per a un públic femení i escoles per a adultes i nenes, amb la intenció d'estendre entre elles els ideals laics i emancipadors, com l'escola laica femenina El Progreso on feia classes Ángeles López de Ayala o el Nou Col·legi Laic per a nenes, on era mestra María Marín, ambdós a Barcelona.<sup>17</sup>

Per altra banda, en la cultura política republicana la confrontació amb el clericalisme a principis de segle va ser un estímul al reconeixement de grups femenins per part dels dirigents dels partits, grups que per a aquestes republicanen laïcistes van ser un àmbit de debat i elaboració de demandes igualitàries.<sup>18</sup> En aquests anys, es van crear a Barcelona les Dames Roges i les Dames Radicals, vinculades al lerrouxisme, que si bé per al Partit Radical tenien un caràcter accessori i instrumental, van ser agrupacions aprofitades per les seus integrants per a reclamar drets i qüestionar les relacions de gènere tradicionals.<sup>19</sup> A Madrid va sorgir un grup de Dames Roges vinculades a Unió Republicana, que va impulsar juntament amb dones socialistes diverses iniciatives contra el clericalisme i en defensa dels ideals pacifistes.<sup>20</sup> En el republicanisme

16. *Las Dominicales del Libre Pensamiento*, 30-VIII-1898. Sobre la Sociedad Progresiva Femenina, M. Dolores Ramos, «Hermanas en creencias, hermanas en lucha...», *op. cit.*

17. M. Dolores Ramos, «Las primeras modernas. Secularización, activismo político y feminismo en la prensa republicana: *Los Gladiadores* (1906-1919)», *Historia Social* 67 (2010), pàg. 98 i 101. Luz Sanfeliu, «Instrucción y militancia femenina en el republicanismo blasquista (1896-1933)», Ana Aguado i Teresa M. Ortega (coord.), *Feminismos y antifeminismos...*, *op. cit.*, pàg. 61-63.

18. M. Pilar Salomón Chéliz, «Las mujeres en la cultura política republicana...», *op. cit.*, pàg. 112.

19. M. Dolores Ramos, «Las primeras modernas...», *op. cit.*, pàg. 105.

20. Marta del Moral Vargas, «Acción colectiva femenina republicana: Las Damas Rojas de Madrid (1909-1911), una breve experiencia política», *Hispania* 226 (2007), pàg. 541-566.

blasquista valencià, Ana i Amalia Carvia, entre d'altres, van promoure l'Associació Concepción Arenal i un moviment feminista preocupat per l'educació laica de nenes i dones, transgredint les limitacions del discurs blasquista, que circumscriu l'acció política de les dones a la família republicana o la supeditava als interessos del partit. En alguns casinos republicans es van obrir escoles laiques, normalment mixtes. A València, la republicana Elena Just i la mestra racionalista Carmen Soler van crear la societat Bien de Obreras amb el propòsit d'educar treballadores; la primera, a més, en mítings i discursos s'oposava a l'ensenyament de la religió a les dones o encoratjava les alumnes de les escoles laiques a perseverar en l'estudi.<sup>21</sup>

En estreta col·laboració amb elles i coincidint amb molts dels seus plantejaments, algunes anarquistes com Teresa Claramunt o Teresa Mañé (Soledad Gustavo) reclamaven també la fi de la influència eclesiàstica sobre les dones i la difusió del laïcisme com a mitjà d'emancipació.<sup>22</sup> L'anarquisme considerava nefasta la influència de la religió sobre les dones i, en conseqüència, segons Gloria Espigado, una de les seves majors preocupacions era sostreure les dones de l'educació catòlica.<sup>23</sup> També el socialisme era defensor del laïcisme com a principi bàsic d'una futura societat més lliure i democràtica. Alguns dels seus integrants eren partidaris d'atreure les dones al moviment per a arrancar-les de les urpes del clergat i el capital, mentre que uns altres, especialment dones, anaven més enllà per a demandar iguals drets.<sup>24</sup> Sense oblidar que el discurs i les pràctiques tradicionals de gènere estaven molt estesos en el socialisme, es van anar desenvolupant propostes

21. Luz Sanfeliu, «Instrucción y militancia femenina...», pàg. 55-57. De la mateixa autora, cf., també, *Republicanas. Identidades de género en el blasquismo (1895-1910)*, PUV, València, 2005.

22. Laura Vicente Villanueva, «Teresa Claramunt (1862-1931). Propagadora de la causa de los oprimidos», *Historia Social* 53 (2005), pàg. 31-46.

23. Gloria Espigado Tocino, «La mujeres en el anarquismo español (1869-1939)», *Ayer* 45 (2002), pàg. 60.

24. Rosa M. Capel Martínez, *Socialismo e igualdad de género. Un camino común*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 2007, i «Mujer y socialismo (1848-1939)», *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 7 (2008), pàg. 107-108.



igualitàries, amb límits i paradoxes: per exemple, entre altres recursos s'al·ludia al maternalisme per a reclamar drets i fonamentar l'antimilitarisme i l'anticlericalisme.<sup>25</sup> Els Grups Femenins Socialistes, que van permetre espais de debat propis en el si del partit socialista, van concedir importància a l'educació de les dones i de vegades van organitzar biblioteques, lectures públiques, classes de cultura, conferències, etc., o es van mobilitzar en defensa de les escoles laiques.<sup>26</sup>

En ateneus i cases del poble es van fundar escoles laiques per a treballadors i per als seus fills i filles. En els centres obrers i especialment en els racionalistes, seguint la petjada de l'Escola Moderna de Ferrer Guàrdia, es van implantar l'ensenyament coeducatiu i una instrucció científica i obertament allunyada de la religió. Encara que en l'ideari d'aquest centre es pretenia que «los niños de ambos sexos tengan idéntica educación [...]»; que la humanidad femenina y la masculina se compenetren, desde la infancia, llegando a ser la mujer, no de nombre, sino en realidad de verdad, la compañera del hombre»,<sup>27</sup> en opinió de Cortada, Ferrer Guàrdia defensava la coeducació sobretot per a apartar les nenes del control religiós amb la finalitat d'influir ideològicament en les generacions futures.<sup>28</sup> En aquestes escoles racionalistes impartien classe, entre d'altres, algunes destacades dirigents sindicals o mestres, com Teresa Mañé, que va ensenyar en un centre laic a Reus, o Antonia Maymón, que va dirigir l'Escola Moderna de Saragossa, va fer classe en centres racionalistes de tot el país i va escriure sobre la pedagogia racionalista, el naturisme, les dones i l'anarquisme en publicacions llibertàries com *La Revista Blanca*, *Acción Social Obrera*, *Estudios* o *Solidaridad Obrera*.<sup>29</sup> D'una

25. Ana Aguado, «Cultura socialista, ciudadanía y feminismo en la España de los años veinte y treinta», *Historia Social* 67 (2010), pàg. 134-137.

26. Destaca el grup de Madrid, estudiat per Marta del Moral Vargas, «El Grupo Femenino Socialista de Madrid (1909-1914): pioneras de la acción colectiva femenina», *Cuadernos de Historia Contemporánea* 27 (2005), pàg. 247-269.

27. *Boletín de la Escuela Moderna*, 30-XI-1901.

28. Esther Cortada Andreu, *Escuela mixta y coeducación en Cataluña durante la IIª República*, Instituto de la Mujer, Madrid, 1988, pàg. 125.

29. M. del Carmen Agulló i Pilar Molina, «Antonia Maymón: maestra, naturalista, libertaria», comunicació presentada al Congrés «Cien Años de la Escuela Moderna»,

manera paral·lela a aquestes iniciatives, algunes mestres de les escoles públiques van tractar de dur el seu pensament racionalista a les aules, com Soledad Areales, que va ser expedientada i finalment separada del seu lloc de treball el 1909 per no ensenyar moral i religió catòlica.<sup>30</sup>

D'altra banda, en el si del feminisme laic dels anys vint, compost per grups com l'Associació Nacional de Dones Espanyoles, la Unió de Dones Espanyoles o la Croada de Dones Espanyoles, algunes de les feministes més conegudes es van manifestar en defensa de mesures laiques o de drets de les dones que contravenien la doctrina catòlica. Carmen de Burgos criticava el, segons el seu parer, funest influx eclesiàstic sobre les consciències femenines, que se servia de la ignorància de les dones per a manipular les seves consciències, i l'educació i moral repressives protegides per l'Església.<sup>31</sup> També ho feien altres intel·lectuals com Margarita Nelken, que afirmava que el rebuig de l'Església a l'educació de la dona era un factor important en el seu endarreriment.<sup>32</sup> Moltes d'aquestes intel·lectuals i feministes de classe mitjana s'havien educat o eren pròximes a la Institució Lliure d'Ensenyament, que propugnava una educació neutra en matèria religiosa i es va interessar per la millora de l'ensenyament de les dones, inspirant nombrosos canvis educatius per mitjà de centres innovadors com els instituts escola o per mitjà de la seva influència en les polítiques educatives liberals, per exemple la creació de la Junta d'Ampliació d'Estudis, que va permetre que nombroses educadores es formessin en els pressupostos de la pedagogia més moderna amb viatges d'estudi per Europa.<sup>33</sup> Vinculada a l'ILE, María de Maeztu va dirigir des de la seva aparició el 1915 la Residencia de

Guadalajara, novembre de 2001, i Luis M. Lázaro Lorente *Las escuelas racionalistas en el País Valenciano (1906-1931)*, Nau Llibres, València, 1992, pàg. 162-166.

30. M. Dolores Ramos, «Feminismo laicista...», *op. cit.*, pàg. 30-31 i 42.

31. Helena Establier Pérez, «'Nadie me habló de Dios': antirreligiosidad y progresismo en la narrativa de Carmen de Burgos Seguí», *Hesperia* 4 (2002), pàg. 15-23.

32. Margarita Nelken, *La condición social de la mujer en España*, CVS, Madrid, 1975 (1ª ed. 1919), pàg. 187.

33. Para estas i otras iniciativas, vegeu Pilar Ballarín Domingo, *La educación de las mujeres en la España contemporánea (siglos XIX y XX)*, Síntesis, Madrid, 2001.

Señoritas, orientada a la formació superior de dones, i va estar relacionada també amb el Lyceum Club, de 1926, una rellevant iniciativa destinada a promoure la cultura femenina en un espai no confessional, impulsat per dones de classe mitjana amb estudis. En el Lyceum Club a més d'una àmplia vida cultural, es van impulsar campanyes entorn de la legislació sobre l'adulteri i el dret de vot. En els debats i iniciatives de la Residencia de Señoritas i el Lyceum Club, hi van prendre part les integrants de les principals organitzacions feministes laiques dels anys vint, dones modernes que amb el seu comportament transgredien les normes socials marcades per la doctrina catòlica.<sup>34</sup>

De fet, encara que en menor mesura que per la defensa d'un ensenyament laic per a les dones, en l'univers progressista i laic de les primeres dècades del segle XX també es va mostrar interès per desenvolupar una forma de vida i un cerimonial laics, alternatius al catòlic, com a mitjà per a implantar el laïcisme. En aquest projecte, hi van participar les dones, que trencaren amb la imatge que identificava religió i feminitat, i demostraren, segons el parer de propagandistes i de la premsa progressista, l'avanç inexorable del laïcisme i la modernitat a Espanya. L'abast i el compromís dels qui integraven les cultures polítiques d'esquerra amb la nova ritualitat laica van ser desiguals: mentre que entre anarquistes i socialistes l'adopció de costums distints dels propugnats per la moral catòlica i la participació en cerimònies laiques era la norma, en el republicanisme el panorama era més complex i contradictori.<sup>35</sup> Per la seva banda, la vida privada de les lliurepensadores sovint escapava als estrets límits de la moral catòlica, perquè entre elles

34. Shirley Mangini, *Las modernas de Madrid. Las grandes intelectuales españolas y la vanguardia*, Península, Barcelona, 2001, i «Aires de modernidad y espacios de encuentro: la mujer española entre la época 'moderna' y la República», Mary Nash (coord.), *Ciudadanas y protagonistas históricas. Mujeres republicanas en la II República y la Guerra Civil*, Congreso de los Diputados, Madrid, 2009, pàg. 73-90. Luz Sanfeliu, «Derechos políticos y educación ciudadana. Feminismos progresistas en el primer tercio del siglo XX», *Historia Social* 67 (2010), pàg. 116 i 123.

35. Mónica Moreno Seco i Alicia Mira Abad, «Mujeres y sociabilidad laica, 1875-1931», *Asparkia. Investigación feminista* 17 (2006), pàg. 61-80.

hi havia dones solteres per desig propi, separades i vídues que desenvolupaven unes formes de vida autònoma, convertint-se també en aquest àmbit en dones rebels.<sup>36</sup>

S'ha d'insistir que no solament les intel·lectuals i dirigents polítiques, sindicals o feministes van viure d'acord amb la seva defensa del laïcisme, la tolerància i la confiança en la raó i el progrés, sinó que moltes treballadores, vinculades a l'anarquisme i socialisme, van escollir actuar en la seva vida privada en coherència amb les seves creences laïques. Aquestes decisions que afectaven la seva privadesa sovint es convertien en manifestacions públiques de rebot o crítica a la influència de l'Església i eren presentades per la premsa afí com a actuacions exemplificants per a altres dones i homes, i com a fil conductor entre diferents generacions de dones. A pesar que la sanció moral a les dones de comportament heterodox era destacada en l'època, moltes van decidir contreure matrimoni civil o unir-se d'una manera lliure als seus companys. Quan naixien els seus fills i filles, els inscrivien en el Registre Civil, en lloc de recórrer al baptisme catòlic, a més amb noms diferents als del santoral. Finalment, escollien ser enterrades en els cementiris civils, de vegades amb cerimònies laïques més o menys elaborades. Des de la premsa es lloava aquesta decisió, que es qualificava de conducta digna d'elogi i exemple de coherència amb els seus ideals. L'àmplia presència femenina en aquests actes reflecteix la seva participació en els espais de sociabilitat progressista i laica i va suposar el qüestionament de la identificació entre feminitat i religió. A més d'aquests ritus, cap recordar que en la vida associativa de lliurepensadores, republicanes, socialistes o anarquistes també es duïen a terme festes o cerimònies com els banquets de promiscuació, els berenars campestres en dies assenyalats pel calendari catòlic o la commemoració de dates com l'1 de maig o l'11 de febrer, en record de la implantació de la Primera República.<sup>37</sup>

36. M. Dolores Ramos, «Heterodoxias religiosas, familias espiritistas y apóstolas laicas a finales del siglo XIX: Amalia Domingo Soler y Belén de Sárraga Hernández», *Historia Social* 53 (2005), pàg. 65-83.

37. M. Dolores Ramos, «Hermanas en creencias, hermanas de lucha...», *op. cit.*, pàg. 51-52.

## 2. La Segona República: laïcisme i sufragi

La proclamació del règim republicà de 1931 va suposar la implantació d'un estat modern, amb principis com la laïcitat i la democràcia, que van introduir elements fonamentals d'igualtat en la legislació republicana.<sup>38</sup> El context republicà va permetre novetats legals molt importants que van suposar una condició necessària, encara que no suficient, per a impulsar canvis en la vida pública i privada de dones i homes.<sup>39</sup> A més, la reapropiació per part de les dones progressistes dels discursos igualitaris de les cultures polítiques d'esquerra a les quals pertanyien va impulsar una reformulació de les identitats de gènere, l'articulació de demandes de ciutadania i el desenvolupament del feminisme.<sup>40</sup> En aquest sentit, la conquesta de la ciutadania plena per part de les dones, en aprovar-se a pesar d'algunes contradiccions i resistències diversos drets polítics, socials i civils, va estar impregnada del debat entre laïcisme i clericalisme.<sup>41</sup> Encara que en aquests anys el laïcisme es va convertir en un element més, ja no el central, del discurs de les dones vinculades al republicanisme, i la seva acció laïcista fos més difusa i tingués menys recepció en els partits d'esquerra, aquestes dones no van deixar de defensar els postulats laics, van donar suport o van aplicar la legislació laïcista, i van difondre models laics de comportament.<sup>42</sup> Exponent d'aquestes tesis, el maig del 1931 María Lejárraga va pronunciar a l'Ateneu de Madrid un cicle de conferències adreçades a

38. Danièle Bussy Genevois, «Citoyennes de la Seconde République», Marie-Aline Barrachina, Danièle Bussy Genevois i Mercedes Yusta, *Femmes et Démocratie. Les Espagnoles dans l'espace public (1868-1978)*, Du Temps, Nantes, 2007, pàg. 129-145.

39. Ana Aguado, «Entre lo público y lo privado: sufragio y divorcio en la Segunda República», *Ayer* 60 (2006), pàg. 105-134.

40. Ana Aguado, «Identidades de género y culturas políticas en la Segunda República», *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea* 7 (2008), pàg. 123-141.

41. Mónica Moreno Seco, «República, género y religión. Las mujeres ante la política laicista republicana», M. Concepción Marcos i Rafael Serrano (ed.), *Mujer y política en España (1868-1936): los primeros pasos de una relación difícil*, Universidad de Valladolid, Valladolid (en premsa).

dones sobre la tot just implantada República, en les quals va destacar la qüestió religiosa, insistint que el laïcisme no havia de ser motiu de preocupació per a les espanyoles. La llibertat de cultes i la separació de l'Església i l'Estat eren principis inqüestionables, segons el seu parer: «Pensadlo, creedlo, mujeres católicas. La Iglesia se rebaja, la Iglesia renuncia a su incontrastable autoridad espiritual en cuanto se resigna a tomar parte en el gobierno material de un Estado.»<sup>43</sup>

El nou règim republicà va consolidar el seu caràcter democràtic amb el sufragi femení. La importància del dret de vot va radicar en l'impuls que va donar a l'àmplia mobilització social i política de dones durant la República, com a exercici de la seva nova condició de ciutadanes, i al desenvolupament d'una identitat femenina moderna, laica i autònoma. Com és sabut, fou una reivindicació defensada des de temps enrere per diferents feminismes, per dones pertanyents a diverses cultures polítiques que van anar obrint pas a l'acceptació de la ciutadania política per a les dones. En els ambients feministes laics, des de la segona dècada del segle XX es va observar un gir en les seves demandes, que van substituir la centralitat concedida abans al laïcisme i la llibertat, per la reclamació del vot i la igualtat.<sup>44</sup> Aquestes organitzacions van transitar del laïcisme al sufragisme sense grans ruptures, reclamant en mítings, conferències i publicacions de diversa índole drets polítics i civils, i l'accés a nous oficis i a la universitat, plantejant així una reformulació de les relacions de gènere.<sup>45</sup> En responsabilitzar no solament el clergat i el conservadorisme, sinó també homes liberals i republicans de la subordinació de les dones, van organitzar associacions de dones de diferents ideologies, aconfessionals, van establir llaços entre elles i consolidaren un moviment feminista independent i una identitat

42. M. Pilar Salomón Chéiz, «¿Espejos invertidos?...», pàg. 106 i 109.

43. María Martínez Sierra, *Ante la República: conferencias y entrevistas (1931-1932)*, edic. de Juan Aguilera Sastre, IER, Logronyo, 2006, pàg. 177.

44. Concha Fagoaga, «De la libertad a la igualdad: laicistas y sufragistas», Cristina Segura i Gloria Nielfa (ed.), *Entre la marginación y el desarrollo. Mujeres y hombres en la historia. Homenaje a M. Carmen García-Nieto*, Del Orto, Madrid, 1996, pàg. 168-198.

45. M. Dolores Ramos, «Las primeras modernas...», *op. cit.*, pàg. 110.

col·lectiva feminista.<sup>46</sup> En el socialisme, els discursos i pràctiques desplegats per dones i les seves connexions amb el debat sufragista internacional van contribuir a desenvolupar una específica cultura feminista: encara que d'una manera minoritària, es van reclamar drets laborals, educatius i polítics, entre d'altres el vot, reivindicació que es va anar estenent en la cultura socialista a mesura que el socialisme va integrar la democràcia com a mitjà per a aconseguir millores per als treballadors.<sup>47</sup> Entre aquestes veus femenines socialistes cal esmentar Maria Cambrils, que en els anys vint entenia d'una manera indissoluble el socialisme i el feminisme –un socialisme com a ideal emancipador i laic, un feminisme de classe enfront del feminisme *catequista*– i reclamava d'una manera oberta el sufragi.<sup>48</sup>

Aquestes feministes es van intentar coordinar més enllà de credos i ideologies i van conformar uns *nous feminismes* que demandaven drets per a les dones i projectaven una identitat femenina caracteritzada per la modernitat i l'autonomia personal.<sup>49</sup> El 1919 la Lliga Espanyola per al Progrés de la Dona va reclamar a les Corts el vot integral femení i va crear juntament amb l'Associació Nacional de Dones Espanyoles (ANME) el Consell Suprem Feminista –que a més d'aquestes dues organitzacions agrupava a la Societat Progressiva Femenina, la Societat Concepción Arenal de València i l'Associació la Dona del Provenir de Barcelona–, de caràcter no confessional i plural en termes polítics, que va exigir drets per a les dones, especialment el sufragi.<sup>50</sup> El 1921 la Croada de Dones Espanyoles, impulsada per Carmen de Burgos, va presentar a les Corts una demanda de vot i de drets civils per a les

46. Luz Sanfeliu, «Del laicismo al sufragismo. Marcos conceptuales y estrategias de actuación del feminismo republicano entre los siglos XIX y XX», *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea* 7 (2008), pàg. 59-78.

47. Ana Aguado, «Cultura socialista, ciudadanía...», *op. cit.*

48. Ana Aguado, «Feminismo socialista y/o socialismo feminista: María Cambrils», *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres* 10:2 (2003), pàg. 243-254.

49. Luz Sanfeliu, «Derechos políticos y educación ciudadana...», *op. cit.*, pàg.117.

50. Concha Fagoaga, «La herencia laicista del movimiento sufragista en España», Ana Aguado (coord.), *Las mujeres entre la historia y la sociedad contemporánea*, Generalitat Valenciana, València, 1999, pàg. 91-111.

dones, mentre que en aquells anys l'ANME, dirigida per María Espinosa de los Monteros i Benita Asas Manterola, també va desenvolupar una campanya en la premsa i per mitjà d'actes públics en defensa de reformes en la legislació civil i penal. Amb elles van col·laborar l'Agrupació Femenina Socialista de Madrid.<sup>51</sup> Eren organitzacions aconfessionals, espais de trobada alternatius als catòlics.<sup>52</sup> En suma, nombroses intel·lectuals, organitzacions femenines de partits i associacions feministes van confluïr en una acció col·lectiva que va demandar l'accés de les dones a la ciutadania plena i que van veure en la República l'oportunitat per a arribar als seus objectius.

El debat sobre el dret a vot va fer aflorar els límits i les contradiccions sobre les relacions entre religió, laïcisme i dones en les cultures polítiques laïques, sobretot en el republicanisme, il·lustrat sovint per la pervivència de discursos antifeministes que des de l'anticlericalisme identificaven les dones amb el catolicisme i, per tant, amb posicions conservadores i antirepublicanes.<sup>53</sup> El 1931, socialisme i republicanisme compartien el desig d'emancipar les dones del jou eclesiàstic, però des de posicions antifeministes en el republicanisme i des de posicions anticlericals, però més plurals i de vegades feministes i igualitàries en el socialisme.<sup>54</sup> No obstant això, nombroses republicanes reclamaven amb rotunditat una igualtat de drets i el vot femení en contra dels seus companys de partit. És molt coneguda la posició sufragista de Clara Campoamor, diputada radical, però n'hi va haver moltes altres, com Carmen de Burgos, militant del Partit Radical Socialista, o Manolita

51. Marta del Moral Vargas, «En los márgenes del poder, en primer línea de las manifestaciones obreras: la representación de la militancia femenina en el Partido Socialista (1906-1927)», *Feminismos* 16 (2010), pàg. 125-126.

52. M. Pilar Salomón Chéliz, «Las mujeres en la cultura política republicana...», *op. cit.*, pàg. 114-115.

53. M. Pilar Salomón Chéliz, «Beatas sojuzgadas por el clero: la imagen de las mujeres en el discurso anticlerical en la España del primer tercio del siglo XX», *Feminismos* 2 (2003), pàg. 41-58.

54. Ana Aguado, «Politización femenina y pensamiento igualitario en la cultura socialista durante la Segunda República», Ana Aguado i Teresa M. Ortega (coord.), *Feminismos y antifeminismos...*, *op. cit.*, pàg. 152 i 156.



Luque, dirigent d'Izquierda Republicana Femenina a Alacant.<sup>55</sup> També María Luisa Navarro de Luzuriaga, que creia que el sentit de responsabilitat despertat entre les dones amb la implantació de la República supliria la seva falta de preparació i salvaria «sus tradicionales obediencias».<sup>56</sup> Altres republicanes, encara que defensores del vot com a partidàries de la igualtat de drets entre dones i homes, de vegades van admetre l'argument de la conveniència política i la possibilitat d'un ajornament, en recordar les altes taxes d'analfabetisme femení o la influència clerical; no van acceptar, no obstant això, les tesis misògines que negaven la capacitat política de les dones, que també van ser esgrimides per diputats i dirigents republicans. És el cas de Victoria Kent, que confiava en la labor d'emancipació de les dones que havia de desenvolupar la República, que permetria en un segon moment la consecució de la plena capacitat política femenina.<sup>57</sup>

Per la seva banda, en la cultura política socialista es van desenvolupar discursos i mobilitzacions en clau igualitària i feminista que van permetre redefinir conceptes com ciutadania, progrés o laïcitat: per a això va ser fonamental la labor de socialistes com María Cambrils, María Lejárraga o Margarita Nelken, entre d'altres.<sup>58</sup> La primera, davant la possible influència de l'Església sobre les dones, cridava a la mobilització femenina en el socialisme i criticava els republicans que s'oposaven al vot amb aquest argument, negant —deia— que fos una realitat.<sup>59</sup> María Lejárraga responia a qui temien el vot conservador de

55. Adriana Cases Sola, «Mujeres, culturas políticas y movilización electoral en la Segunda República. Alicante (1931-1936)», comunicació al X Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea, Santander, 2010 (<http://www.unican.es/NR/rdonlyres/0000e22c/dqoymcktqrpavijwdkklifsvhirzclma/AdrianaCasesMujeresculturaspol%C3%ADticasymovilizaci%C3%B3nelectoralenlaSegundaRepublicaAlicante19311936.pdf>).

56. *El Liberal*, 24 i 29-IV-1931 (cit. en María Martínez Sierra, *Ante la República...*, *op. cit.*, pàg. 33-34).

57. Per exemple, *Nuevo Mundo*, 10-VII-1931 i *La Voz*, 26-VI-1931 (cit. en María Martínez Sierra, *Ante la República...*, *op. cit.*, pàg. 26).

58. Ana Aguado, «Politización femenina...», *op. cit.*

59. Ana Aguado, «Cultura socialista, ciudadanía...», *op. cit.*, pàg. 146-147.

les dones: «No creo en el 'derechismo fundamental' de la mujer española. Ciertamente que la electora ignorante o inconsciente —como el elector inconsciente e ignorante, mayoría los dos— votará al dictado. Pero no al dictado exclusivo del confesor, como se teme, ni al del marido, ni al del hijo, ni al del amigo, ni al del maestro. Votará la mayoría femenina irresponsable al dictado de la moda», que en aquest moment era identificar-se amb els valors republicans.<sup>60</sup> Aquestes militants, a més, tenien consciència de la necessitat de mobilitzar les dones per a contrarestar la forta capacitat de convocatòria de la dreta catòlica.<sup>61</sup> No obstant això, algunes socialistes mantenien una posició més cauta, decantant-se per arguments d'oportunitat política. Margarita Nelken, la diputada més coneguda en l'època, es va oposar a l'aprovació del vot femení el 1931. En el seu conegut llibre *La mujer ante las Cortes Constituyentes*, argumentava que les noies universitàries i les simpatitzants amb els ideals d'esquerra eren minoritàries enfront de la majoria de les espanyoles, catòliques, i que el sufragi «no es cuestión de calidad sino de cantidad». Per això, «poner un voto en manos de la mujer es hoy, en España, realizar uno de los mayores anhelos del elemento reaccionario».<sup>62</sup> També Isabel Oyarzábal, primerament de l'Agrupació al Servei de la República i després socialista, era partidària de concedir el vot després que les dones tinguessin una formació més completa i haguessin obtingut la plena igualtat jurídica.<sup>63</sup>

En el debat en les Corts Constituents de 1931 sobre el vot femení, juntament amb judicis misògins que negaven la capacitat política de les dones en termes essencialistes i biologicistes, l'argument contra el dret al sufragi femení esgrimit amb més ímpetu per part de molts diputats progressistes i republicans va reproduir els tradicionals temors anticlericals a la influència confessional sobre les futures votants, que

60. Entrevista en *Crónica*, 20-XII-1931.

61. Ana Aguado, «Politización femenina...», *op. cit.*, pàg. 160-161.

62. Margarita Nelken, *La mujer ante las Cortes Constituyentes*, Castro, Madrid, 1931, pàg. 30 i 35.

63. *La Voz*, 5-V-1931 (cit. en María Martínez Sierra, *Ante la República...*, *op. cit.*, pàg. 35).

ocultava prejudicis patriarcals davant l'autonomia de les dones.<sup>64</sup> Des de la tribuna parlamentària, la resposta de Clara Campoamor a aquestes intervencions va ser una oberta crítica a les contradiccions de molts republicans: «Es, se dice, el peligro del voto de la mujer, que puede dar el triunfo a la Iglesia. Yo les diría a esos seudoliberales [...] que debieron tener más cuidado cuando durante el siglo XIX dejaban que sus mujeres frecuentaran el confesionario y que sus hijos poblaran los colegios de monjas y frailes. (Aplausos) Pero, además, les digo que eso no es cierto.»<sup>65</sup>

La victòria de les tesis sufragistes el 1931 va obligar a una redefinició de l'ideal de subjecte polític per a integrar en igualtat de condicions a dones i homes, encara que aquest nou dret no sempre significués un reconeixement de les noves ciutadanes per part de la comunitat política.<sup>66</sup> El republicanisme anticlerical va utilitzar la victòria de les forces conservadores en les eleccions de 1933 per a recordar que la seva oposició al vot femení estava justificada i per a responsabilitzar les dones de la derrota de l'esquerra. No obstant això, les feministes laiques que més ho van defensar negaven tal culpabilitat i acusaven els dirigents republicans del seu desinterès per incorporar les dones al projecte laic i progressista. El 1936, Clara Campoamor va criticar per això els republicans i barons d'idees avançades que consideraven a la dona «precisada de freno», labor que havia confiat en l'Església: «Los republicanos han proclamado sin recato que no confiaban en el sentido liberal de sus mujeres.»<sup>67</sup> Havent abandonat el Partit Radical pels

64. Ana Aguado, «Entre lo público y lo privado: sufragio y divorcio en la Segunda República», *Ayer* 60 (2005), pàg. 107. Tracten el debat: Concha Fagoaga i Paloma Saavedra, *Clara Campoamor. La sufragista española*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1986; Rosa M. Capel, *El sufragio femenino en la Segunda República Española* Universidad de Granada, Granada, 1975; Mary Nash, «Género y ciudadanía», *Ayer* 20 (1995), pàg. 241-258.

65. Clara Campoamor, *El voto femenino y yo. Mi pecado mortal*, Horas y Horas, Madrid, 2006 (1ª ed. Madrid, 1936), pàg. 63.

66. Mary Nash, «Forjar la ciudadanía en femenino: igualdad y derechos de las mujeres durante la II República y la Guerra Civil», Mary Nash (coord.), *Ciudadanas y protagonistas históricas...*, *op. cit.*, pàg. 22-49.

67. Clara Campoamor, *El voto femenino y yo...*, *op. cit.*, pàg. 22.

seus desacords ideològics amb la formació de Lerroux, no va ser admesa a Izquierda Republicana. Manolita Luque, que també va recordar als dirigents republicans la seva pròpia responsabilitat en la derrota de 1933, va intentar formar part de la candidatura alacantina del Front Popular per Izquierda Republicana, decisió que va provocar l'escàndol dels seus companys de partit i comentaris crítics amb «esta mujer que por histerismo se ha metido en los menesteres de la política» i «quiso salir de las labores culinarias para entrar en la dirección política de la provincia de Alicante». <sup>68</sup>

Malgrat aquestes tensions i recels davant republicanes especialment crítiques, la veritat és que l'accés de les dones a la ciutadania política plena va conduir a la creació de nombroses agrupacions femenines de partits de tot l'arc polític progressista i laic, l'objectiu fonamental de les quals va ser la formació cívica i política de les noves ciutadanes, iniciativa a la qual es van sumar les principals organitzacions feministes del moment. Una formació que pretenia preparar les dones per a exercir els seus drets, identificar-se amb els valors republicans i socialistes, i allunyar-se de la influència eclesiàstica. Cal esmentar la Unión Republicana Femenina, dirigida per Clara Campoamor, i l'Associació Femenina d'Educació Cívica, impulsada per María Lejárraga. Les Agrupacions Femenines Republicanes del blasquisme entre altres activitats organitzaven conferències sobre els drets de les dones o s'oposaven a les campanyes impulsades per les catòliques contra l'escola laica o el divorci, fent gala d'un anticlericalisme que criticava el fanatisme i la submissió política de les catòliques als sacerdots. <sup>69</sup> En el republicanisme, aquesta acció política i laïcista era paral·lela a l'acompliment de

68. *Diario de Alicante*, 26-I-1936. No obstant això, participà a mítings en la campanya electoral i desenvolupà una activa acció de mobilització de dones durant la Guerra Civil, en tasques sanitàries i d'assistència; en acabar el conflicte, hagué de fugir a l'exili. Vegeu Mónica Moreno Seco, «Manolita Luque Albalá», *Diccionario biográfico de dones*, Xarxa Vives d'Universitats ([http://www.dbd.cat/index.php?option=com\\_bio-grafies&view=biografia&id=989](http://www.dbd.cat/index.php?option=com_bio-grafies&view=biografia&id=989)).

69. Luz Sanfeliu, «Instrucción y militancia femenina...», *op. cit.* Sobre la militancia femenina en el PURA, Ana Aguado, «Identidades de género...», *op. cit.*

tasques assistencials i de vegades a l'acceptació de funcions polítiques diferenciades i complementàries entre dones i homes, la qual cosa va permetre que moltes republicanes accedissin a una sociabilitat política respectable, que anava més enllà dels límits marcats per la moral catòlica.<sup>70</sup> En el socialisme, les propostes i actuacions de les militants, més transgressores, van contribuir a estendre els ideals igualitaris en el moviment, sense oblidar la permanència de models de gènere tradicionals.<sup>71</sup> Durant les campanyes electorals, les laïques van defensar el vot a posicions d'esquerra i de vegades van cridar a combatre el clericalisme que pretenia derrocar el règim republicà amb el vot femení a la dreta.<sup>72</sup> Aquesta creixent presència de dones en l'espai públic va suposar un aprenentatge polític de primer ordre, que juntament amb altres pràctiques i experiències van permetre l'exercici de la ciutadania femenina i la reformulació de la identitat femenina en termes igualitaris i específics –com a ciutadanes i com a dones– des del discurs universalista republicà.<sup>73</sup>

Per altra banda, entre les nombroses mesures laïcistes que van emprendre els governs republicans d'esquerra, van destacar algunes que van afectar directament la vida de les dones, com el matrimoni civil i el divorci, que van tenir una repercussió immediata menor que el vot –en bona part, la Llei de divorci de 1932 va legalitzar separacions anteriors–, però van assolir un notable impacte simbòlic, perquè van tenir un gran potencial legitimador per a consolidar la ciutadania de les dones i una nova identitat femenina en clau d'igualtat.<sup>74</sup> Eren demandes que també havien plantejat els feminismes laics anys enrere, que diverses vegades van reclamar la reforma de la legislació penal i civil en aquests assumptes. La iniciativa més destacada va ser protagonitzada per Carmen de Burgos, que des de principis de segle havia plantejat

70. M. Pilar Salomón Chéliz, «¿Espejos invertidos?...», *op. cit.*, pàg. 108.

71. Ana Aguado, «Politización femenina...», *op. cit.*

72. Luz Sanfeliu, «Instrucción y militancia femenina...», *op. cit.*, pàg. 67.

73. Ana Aguado, «El magisterio de la República: la educación como instrumento de libertad», Mary Nash (coord.), *Ciudadanas y protagonistas históricas...*, *op. cit.*, pàg. 50-72.

74. Mary Nash, «Forjar la ciudadanía en femenino...», *op. cit.*, pàg. 28-33.

obertament la qüestió del divorci.<sup>75</sup> El 1931 es tractava d'implantar un nou model de família, a partir del matrimoni laic i igualitari, a pesar de mesures que suposaven la pervivència de l'autoritat del marit en els matrimonis.<sup>76</sup> Clara Campoamor va donar suport al divorci en les Corts responnent a les crítiques catòliques en argumentar que aquesta mesura no representava una invasió del sagrament del matrimoni, perquè ningú obligava els catòlics a acollir-s'hi, mentre que únicament el laïcisme permetia legislar sobre això.<sup>77</sup> L'aprovació el 1932 del divorci per mutu acord i el matrimoni civil va ser objecte de controvèrsia entre les blasquistes i les catòliques a València, amb atacs virulents i anticlericals.<sup>78</sup>

En la confrontació entre la moral catòlica i els ideals civils, les laïques no solament defensaven els ideals igualitaris i secularitzadors de les autoritats republicanes, sinó que sovint vivien d'acord amb ells oferint models de comportament allunyats de la doctrina catòlica. Margarita Nelken, mare soltera, va defensar el divorci i va criticar la supeditació a les tesis clericals de qui s'hi oposaven.<sup>79</sup> També era partidària d'anul·lar tota distinció en els nens i nenes nascuts fora del matrimoni, com va recollir la legalitat republicana: «En la España de la Monarquía y del Concordato, el desamparo de la madre soltera y del hijo sin padre podía explicarse; en la España de la República libre de trabas religiosas, [...] toda desigualdad entre la madre casada y el hijo legítimo, y la madre soltera y el hijo nacido fuera del matrimonio [...] habrá de ser considerada como intolerable menosprecio a la naturaleza de la mujer.»<sup>80</sup> En igual confrontació amb les normes catòliques, la difusió d'idees sobre educació sexual i maternitat conscient era un fet en alguns sectors mèdics, intel·lectuals i anarquistes, amb propagandistes

75. Vegeu Concepción Núñez Rey, *Carmen de Burgos, Colombine: en la Edad de Plata de la literatura española*, Fundación José Manuel Lara, Sevilla, 2005.

76. Ana Aguado, «Entre lo público y lo privado...», *op. cit.*, pàg. 119-122.

77. Esperanza García Méndez, *La actuación de la mujer en las Cortes de la Segunda República*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1979, pàg. 73.

78. Ana Aguado, «Identidades de género...», *op. cit.*, pàg. 134.

79. Margarita Nelken, *La mujer ante las Cortes...*, *op. cit.*, pàg. 37, 41 i 49-50.

80. Margarita Nelken, *La mujer ante las Cortes...*, *op. cit.*, pàg. 65.

com Hildegart Rodríguez, però van tenir una menor projecció pública i no van ser recollits per la legislació republicana abans de 1936.<sup>81</sup>

L'escola laica, consagrada per la Constitució de 1931 i impulsada per les autoritats educatives republicanes, fou un altre element de confrontació amb l'Església i les organitzacions femenines catòliques, però en aquesta època es plantejava ja com a element de regeneració i modernització social general, més que com a factor decisiu en l'emancipació de les dones. El febrer del 1933, en el debat en les Corts sobre la Llei de confessions i congregacions religioses, que recollia la prohibició d'impartir docència als ordes religiosos i la substitució dels centres confessionals pel sistema educatiu públic i laic, Margarita Nelken es va manifestar en contra de l'ensenyament confessional, d'una educació impartida per religiosos que ensenyaven malament i subjugaven les consciències de nens i nenes, imposant-los una religió en contra, moltes vegades, de les creences dels seus progenitors.<sup>82</sup> Unes altres intel·lectuals i dirigents polítiques laïcistes van fer declaracions a favor del laïcisme escolar, com Isabel Oyarzábal, que es declarava catòlica però creia que l'ensenyament de la religió era un assumpte privat de la família.<sup>83</sup> En el mateix sentit, María Lejárraga opinava que l'Església podia oferir educació religiosa en les parròquies i en les famílies, en millors condicions que docents de les escoles públiques que no sempre tenien creences religioses.<sup>84</sup>

Moltes mestres, vinculades a les cultures polítiques d'esquerra, es van identificar amb la política educativa empresa per la República, entre altres aspectes amb el laïcisme, però també amb valors com la

81. A Catalunya durant la Guerra Civil s'aprovà la despenalització de l'avortament, però la prioritat del debat polític se centrava en el conflicte bèl·lic i l'aplicació pràctica d'aquesta mesura fou limitada. Cf. Mary Nash, «Género, cambio social y la problemática del aborto», *Historia Social* 2 (1988), pàg. 19-35. Sobre l'eugenisme, vegeu també Nerea Aresti, «La nueva mujer sexual y el varón domesticado. El movimiento liberal para la reforma de la sexualidad (1920-1936)», *Arenal* 9:1 (2002), pàg. 125-150.

82. Discurs de 28 de febrer de 1933 (reproduït en Esperanza García Méndez, *La actuación de la mujer...*, op. cit., pàg. 104).

83. *La Voz*, 5-V-1931 (cit. en María Martínez Sierra, *Ante la República...*, op. cit., pàg. 35).

84. María Martínez Sierra, *Ante la República...*, op. cit., pàg. 174-175.

pau, la democràcia o la justícia social, i amb una pedagogia moderna i activa.<sup>85</sup> L'ensenyament mixt, d'altra banda, solament tenia cabuda en l'escola laica. L'advocada, inspectora i mestra Leonor Serrano, familiaritzada amb el corrent pedagògic de l'Escola Nova en els seus viatges d'estudi per Europa, va impulsar l'ensenyament mixt i l'educació de les nenes; després de la guerra va ser depurada i va perdre el seu treball acusada d'«izquierdista, racionalista y laica».<sup>86</sup> Al marge de les iniciatives estatals, les mestres racionalistes van continuar la seva labor en defensa d'un ensenyament fonamentat en la raó i no en els dogmes religiosos, «no para convertirlos en querubines, sino en hombres, no hambrientos de pan y amor, sino hartos de justicia y bienestar», com afirmava Antonia Maymón.<sup>87</sup>

La substitució dels ordres religiosos femenins que gestionaven hospitals, centres benèfics i presons per professionals també va ser defensada per dones identificades amb el laïcisme. Margarita Nelken, molt crítica amb les institucions benèfiques religioses des dels seus primers escrits i actuacions, com la creació d'una Casa dels Nens, centre laic per a fills i filles de treballadores, des del seu escó com a diputada va reclamar la secularització dels centres sanitaris i assistencials en nom dels malalts d'hospitals, de les dones que havien d'abandonar els seus fills i filles a les incluses o prostituir-se, i de les dones que no es podien guanyar honradament la vida per la competència que suposava al seu judici el treball per molt baixos salaris de les internes en els establiments religiosos. Criticava les pressions de tipus religiós a les persones assistides en aquests centres i la falta de preparació de les religioses: «¿Qué se les va a pedir a unas mujeres que, por santas que sean (no quiero dudar de su santidad), son casi todas completamente incultas, completamente alejadas de todo lo que supone su función de enfermeras? ¿Cómo se les va a exigir que tengan conocimientos que nadie se cuidó de darles?

85. M. Carmen Agulló Díaz, *Mestres valencianes republicanes*, Universitat de València, València, 2008.

86. Isabel Segura Soriano. «Leonor Serrano Pablo. Más allá de la escuela», *Cuadernos de Pedagogía* 337 (2004), pàg. 34-37.

87. *La Verdad* (Villajoyosa), 29-XI-1932.



La imposición de un hábito, el pronunciamiento de unos votos, podrán abrir el camino del cielo; no pueden dar, por desgracia, la ciencia infusa.» Responia així, a més, a les militants catòliques que es penjaven crucifixos ostentosos en el pit, símbols d'una fe que, segons la seva opinió, no necessitava ostentació per a ser respectada.<sup>88</sup> Victoria Kent va aplicar el principi de la secularització de les institucions públiques des del seu càrrec com a directora general de Presons, en crear el Cos Femení de Presons per a substituir les Filles de la Caritat i eximir els presos i preses de l'obligatorietat d'assistir a les cerimònies religioses.<sup>89</sup>

A partir de juliol de 1936, aquests ideals i iniciatives en defensa d'una societat i un estat laics van ser deixats de costat per la mobilització per a la victòria en la Guerra Civil —sense oblidar que la secularització dels costums es va estendre en el bàndol republicà—, i es van veure truncats per la implantació de la dictadura franquista, que va fer de la religió catòlica el seu principal pilar ideològic i va exercir una terrible repressió, que va suposar per a les propagandistes laïcistes, com per a tants altres, la mort, la presó o l'exili.

### 3. La Transició: per una forma de vida laica

Encara que les autoritats eclesiàstiques i civils franquistes es van esforçar per esborrar tot vestigi de laïcisme en les institucions i en la vida quotidiana, les propostes i pràctiques laiques van rebrotar d'una manera tímida en la dècada dels seixanta, a mesura que la societat espanyola es va disposar a modernitzar, l'oposició va començar a reorganitzar-se i el catolicisme espanyol va passar a ser un poc més plural. Però fou en la Transició a la democràcia quan el laïcisme va tornar a ser un element de debat polític destacat. En aquests anys setanta, el ventall de

88. Discurs de 28 de febrer de 1933 (reproduït en: Esperanza García Méndez, *La actuación de la mujer...*, op. cit., pàg. 189 i 198). Ja havia exposat aquestes idees en *La condición social de la mujer...*, op. cit.

89. M. Dolores Ramos, *Victoria Kent (1892-1987)*, Del Orto, Madrid, 1999.

cultures polítiques i col·lectius que van defensar una societat i uns valors laics i igualitaris es va transformar i ampliar: el republicanisme pràcticament va desaparèixer i l'anarquisme va quedar reclòs a posicions marginals; les cultures socialista i comunista van abandonar l'anticlericalisme, però continuaven preconitzant un estat laic; el catolicisme de base es va distanciar de les posicions oficials de l'Església i el feminisme va cobrar una gran embranzida. Com en èpoques prèvies, en aquest últim van confluïr i van col·laborar dones de molt variades procedències que, a pesar de la seva diversitat d'origen, van evolucionar cap a posicions comunes en el moviment feminista.<sup>90</sup> Els termes del debat també es van modificar en bona part. A diferència de les etapes anteriors, l'educació laica de les dones no era l'eix de la polèmica ni es van qüestionar els drets polítics femenins bàsics, mentre que la mobilització laïcista va concedir una enorme importància a aspectes vinculats als costums i pràctiques de vida: ara no solament es reclamava el matrimoni civil i el divorci, sinó també drets reproductius i una sexualitat lliure. Aquest canvi va resultar palès en l'entrevista que Rosa Montero va fer a Victoria Kent al seu retorn de l'exili a l'octubre de 1977, en què la veterana jurista republicana va reclamar la igualtat de drets, però va rebutjar l'avortament més enllà d'alguns comptats supòsits, posició que segons la periodista no s'ajustava ja al panorama feminista i laic dels anys setanta.<sup>91</sup>

Les dones progressistes, des de formacions polítiques, organitzacions feministes o comunitats catòliques, reclamaven un estat laic i una legislació que garantís els drets de ciutadanes i ciutadans al marge de les seves creences religioses i que l'Església acceptés que s'havia convertit en un actor polític més, no en l'hegemònic.<sup>92</sup> Els plantejaments i

90. Mónica Moreno Seco, «Mujeres y culturas políticas en el franquismo y el antifranquismo», *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea* 7 (2008), pàg. 165-185.

91. *El País Semanal*, 4-X-1977. Vegeu també: Victoria Kent, «Feminismo consciente», *El País*, 12-X-1977.

92. Mónica Moreno Seco, «Feminismo, antifeminismo, catolicismo y anticlericalismo en la Transición política a la democracia», Ana Aguado i Teresa M. Ortega (ed.), *Feminismos y antifeminismos...*, op. cit., pàg. 307-332.

iniciatives de dones de les cultures polítiques d'esquerra van fer que en el socialisme i sobretot el comunisme s'assumissin d'una manera definitiva un llenguatge igualitari i les principals categories feministes, encara que no sempre les militants arribessin a llocs de poder en el si del PSOE o el PCE.<sup>93</sup> Aquesta impregnació de principis igualitaris suposava a més reforçar el caràcter democràtic del nou Estat i contribuïa a qüestionar la presència pública i política del catolicisme. No obstant això, encara que el laïcisme de l'Estat formava part del programa polític bàsic d'aquests dos partits, el seu discurs oficial es va moderar molt, a causa tant de l'evolució d'alguns sectors de l'Església com de les transformacions hagudes en aquestes cultures polítiques i a l'experiència comuna de catòlics i comunistes, sobretot, en la lluita antifranquista.<sup>94</sup> Les militants i dirigents comunistes no van deixar d'acusar el catolicisme de legitimar l'opressió de les dones i fonamentar ideològicament el patriarcat, com van fer en la I i la II Conferències sobre la Dona organitzades pel PCE, en 1976 i 1978, però també van admetre que de la mateixa manera que la fe podia ser un factor d'incorporació de cristians al socialisme, també es podia convertir en element de combat de la discriminació de les dones en la societat.<sup>95</sup> Des del socialisme, es van escoltar arguments del mateix tipus. La candidata i després diputada Asunción Cruaïnes, que es declarava creient, el 1977 mostrava el seu suport al divorci i la despenalització de l'avortament. També considerava que l'Església no havia d'influir en el poder legislatiu.<sup>96</sup>

Les feministes van donar un pas més, en sentir-se agredides per la negativa de la jerarquia eclesiàstica a cedir res en aspectes que afectaven

93. Per al PCE, Mónica Moreno Seco, «A la sombra de Pasionaria. Mujeres y militancia comunista (1960-1982)», comunicació presentada al XIII Coloquio Internacional de la AEIHM, Barcelona, 2006. Per al PSOE, Rosa M. Capel, *Socialismo e igualdad de género...*, op. cit., pàg. 97-113.

94. Rafael Cruz, «Sofía Loren, sí; Montini, no'. Transformación y crisis del conflicto anticlerical», *Ayer* 27 (1997), pàg. 181-217.

95. *Hacia la liberación de la mujer. Informe aprobado en la I Conferencia del PCE sobre la Cuestión Femenina*, PCE, Madrid, 1976, pàg. 3 y *Por la liberación de la mujer. Manifiesto del Partido Comunista de España*, PCE, Madrid, 1978, pàg. 5-6.

96. *Información* (Alacant), 3 i 4-VI-1977.

directament la vida de les dones i per la seva influència política, recurrent sovint a un discurs anticlerical que, en el to més que en el contingut, recordava el dels anys trenta i que estava vinculat a l'estil provocador i transgressor propi del moviment de dones dels anys setanta. Aquest anticlericalisme feminista denunciava en escrits, manifestacions, eslògans i pancartes que la doctrina catòlica havia estat una de les fonts del patriarcat i criticava la que consideraven intromissió del clergat en els aspectes relatius a la privadesa i al cos de les dones. No solament va atacar l'episopat espanyol o els partits polítics catòlics, sinó també el papa. La defensa d'ideals laics i l'anticlericalisme es van erigir en un factor aglutinant del feminisme, en contribuir a consolidar una identitat comuna entre feministes partidàries de la lluita per una igualtat formal i enemigues de tota institució matrimonial o familiar, agrupades en el Moviment Democràtic de Dones (MDM), l'Associació Democràtica de la Dona (ADM), els Col·lectius i Seminaris Feministes, el Partit Feminista, vocalies d'associacions de veïns, associacions universitàries i professionals de dones, entre d'altres, i diverses plataformes unitàries.<sup>97</sup>

Com ha assenyalat Mary Nash, el feminisme de la Transició va sorgir contra el règim franquista i contra la discriminació política i social dels anys setanta, a partir d'experiències personals i accions col·lectives. Aquesta nova cultura política feminista reclamava reformes legals per a implantar la igualtat i criticava les pràctiques polítiques hegemunitzades pels barons. Però, a més, d'acord amb l'eslògan «lo personal es político», creia que la vida privada de les dones i el control del seu cos tenien una dimensió política: entenia els drets reproductius i personals com a part dels drets democràtics bàsics, aconseguint que

97. Sobre el feminisme de la Transició, vegeu Mercedes Agustín Puerta, *Feminismo: identidad personal y lucha colectiva (Análisis del movimiento feminista español en los años 1975 a 1985)*, Universidad de Granada, Granada, 2003. Carmen Martínez Ten, Purificación Gutiérrez López i Pilar González Ruiz (ed.), *El movimiento feminista en España en los años 70*, Cátedra-Fundación Pablo Iglesias, Madrid, 2009, que també inclou testimonis rellevants. Cf., així, mateix, *Españolas en la transición. De excluidas a protagonistas (1973-1982)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999. Per a Barcelona, Mary Nash, *Dones en transició. De la resistència política a la legitimitat feminista: les dones en la Barcelona de la Transició*, Ajuntament de Barcelona, Barcelona, 2007.

fossin reconeguts com a drets legítims i reformulant d'aquesta manera el concepte de política.<sup>98</sup> Trencaven així amb moltes de les imposicions de la doctrina catòlica que la dictadura franquista havia elevat a rang de legalitat i proposaven el qüestionament de la família patriarcal i el dret al divorci, la distinció entre sexualitat i maternitat, el dret al plaer sexual, el control de naixements amb el recurs a anticonceptius i a l'avortament. Recollien així alguns plantejaments de les feministes laiques de la República, però demandaven drets d'un abast major, en qüestionar la maternitat com un element fonamental de la identitat de les dones i en plantejar des de paràmetres nous la sexualitat femenina.

Les feministes van llançar nombrosos atacs a la doctrina catòlica com a factor destacat de subordinació de les dones i de «mantenimiento del orden patriarcal y de los tabúes que en él imperan».<sup>99</sup> Per això reclamaven un estat i una legislació que atengués les necessitats i drets de tota la ciutadania, sense ingerències externes, com les de l'Església, una institució que consideraven sexista i misògina, i «eterna fuente de disgustos y de opresión para nosotras las mujeres», com assenyalava la revista *Dones en Lluita*, de Barcelona.<sup>100</sup> En les successives campanyes que va emprendre el moviment feminista, l'Església es va convertir sovint en objecte de crítica per la seva resistència a acceptar que l'Estat democràtic aprovés drets que contravenien la moral catòlica tradicional, recordant-se que les disposicions legals garantien llibertats a tothom, i no imposaven models de conducta a qui professaven la religió catòlica.

La despenalització de l'adulteri va ser una de les primeres reclamacions del feminisme de la Transició, en denunciar-se la desigualtat de tracte legal entre dones i homes i la imposició de la moral catòlica en la legislació sobre les relacions dintre del matrimoni. En aquesta campanya, a més, es van consolidar algunes de les pràctiques més impac-tants del feminisme, com les autoinculpacions o l'activisme d'urgència

98. Mary Nash, «La construcción de una cultura política desde la legitimidad feminista durante la Transición política democrática», Ana Aguado i Teresa M. Ortega (coord.), *Feminismos y antifeminismos...*, op. cit., pàg. 283-306.

99. Colectivo Jurídico Feminista en *Vindicación Feminista* núm. especial, 1982.

100. *Dones en Lluita*, 1, octubre de 1981.

davant casos d'incontestable injustícia.<sup>101</sup> Però fou amb la campanya en defensa del divorci, una mica posterior, quan les posicions laïcistes i anticlericals van aflorar amb claredat, en denunciar-se la intromissió de l'Església en els assumptes públics. El març del 1981, en un tancament en una església de Madrid en demanda d'una llei de divorci progressista, es podia llegir en una pancarta: «No a la injerencia de la Iglesia en la vida de las mujeres».<sup>102</sup> En els mateixos termes s'expressava un fullet de la Coordinadora Feminista de Barcelona titulat *Les dones diem: ja n'hi ha prou que l'església es fiqui en assumptes civils*, en què es recordava al clergat que les dones havien de decidir el seu propi destí.<sup>103</sup>

A més, es defensava un model de relacions de parella alternatiu al catòlic i que la legislació civil no emparés el principi religiós d'indissolubilitat del matrimoni.<sup>104</sup> També hi va haver nombroses mobilitzacions contra l'actuació dels tribunals eclesiàstics, especialment per part de l'Associació Espanyola de Dones Separades, tribunals que actuaven «entre dulces sonrisas, untuosos apretones de mano y serviles consejos a las esposas», denunciant-se el cost i la dificultat dels tràmits, així com la ineficàcia i corrupció d'aquests tribunals.<sup>105</sup> No obstant això, algunes organitzacions mostraven una posició més cautelosa, sobretot en els primers anys de la Transició, com el Moviment Democràtic de Dones, vinculat al PCE, que reclamava el divorci, però afirmava respectar les creences de qui defensaven el matrimoni indissoluble.<sup>106</sup>

En el procés de redacció de la Llei de divorci, moltes feministes

101. Vicenta Verdugo Martí, «Desmontando el patriarcado: prácticas políticas y lemas del movimiento feminista español en la Transición democrática», *Feminismos* 16 (2010), pàg. 270.

102. *El País*, 8-III-1981.

103. Cit. per Mary Nash, *Dones en transició...*, pàg. 192.

104. Cristina Alberdi, Ángela Cerrillos i Consuelo Abril, *Ahora divorcio*, Bruguera, Madrid, 1977.

105. *Vindicación Feminista*, 29, desembre de 1979. Ana María Pérez Del Campo i Mabel Pérez-Serrano, «Asociación Española de Mujeres Separadas», en *Espanolas en la transición...*, *op. cit.*, pàg. 52-61.

106. MDM: «¿Cuál es nuestra actitud ante el divorcio?», *La mujer y la lucha. Boletín del Movimiento Democrático de Mujeres*, 15-X-1977.

van acusar el Govern d'UCD, amb un destacat corrent democratacristià en el seu si, d'aliar-se amb l'Església en contra dels drets de les dones. La Coordinadora d'Organitzacions Feministes denunciava el 1979 les dificultats en l'elaboració de la llei i culpava la UCD de plegar-se a la doctrina catòlica, circumstància que qualificaven d'escandalosa.<sup>107</sup> En una manifestació a Madrid, convocada per la Plataforma d'Organitzacions Feministes, s'al·ludia a un acord entre el Govern i l'Església en pancartes i eslògans: «Los obispos y UCD, todos contra la mujer», «La Iglesia y la UCD se casan otra vez», «UCD, UCD, la sotana se te ve».<sup>108</sup> L'aprovació definitiva del divorci el 1981 no va satisfer les demandes feministes, que van considerar limitat l'abast de la llei.

La novetat més destacada de les reivindicacions feministes en els anys setanta va ser el plantejament de drets reproductius i del control del propi cos, que donava motiu a criticar la pretensió de l'Església d'imposar les seves tesis en la societat i en la legislació civil. Enfront del lema feminista «el meu cos és meu», Montserrat Roig afirmava que «el cuerpo de las mujeres españolas pertenece a la Iglesia y al Estado», quan encara no s'havia aprovat la despenalització de l'avortament.<sup>109</sup> En el mateix sentit, es retreien «las falsedades y tergiversaciones» que el discurs catòlic havia difós sobre la sexualitat femenina.<sup>110</sup> El Col·lectiu Jurídic Feminista es va mostrar contrari a la influència de l'Església, «cuya misoginia con respecto a la mujer es de sobra sabida», sobre les autoritats i al seu rebuig als anticonceptius i l'avortament, en contra dels criteris científics i l'opinió majoritària de la societat espanyola.<sup>111</sup>

107. *Vindicación Feminista*, desembre de 1979; *Combate*, setembre de 1979.

108. Cit. per Alfonso Boti i Nieves Montesinos, «Anticlericalismo y laicidad en la posguerra, la transición y la democracia», Emilio La Parra López i Manuel Suárez Cortina (ed.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998, pàg. 347.

109. *Cambio* 16, 4-XI-1979.

110. Manifiesto inicial de la Asamblea de Mujeres de Vizcaya, octubre de 1976 (reprod. en Amparo Moreno, *Mujeres en lucha. El movimiento feminista en España*, Anagrama, Barcelona, 1977, pàg. 173-179).

111. Colectivo Jurídico Feminista, «Los partidos, a la hora de la verdad», *Vindicación Feminista* núm. especial, setembre de 1976.

No obstant això, en uns altres grups, com l'MDM, l'abast i la centralitat de les demandes feministes sobre drets sexuals i reproductius de vegades causaven tensions entre diferents generacions de militants, perquè les veteranes lluitadores antifranquistes mostraven una certa prevenció davant l'activisme de les joves militants, moltes vegades universitàries, en la seva defensa.<sup>112</sup>

La campanya per la despenalització de l'avortament va ser potser la més llarga. Va provocar una destacada polèmica entre grups laics i progressistes, sobretot feministes, i sectors conservadors liderats per l'Església, com havia succeït amb el divorci. A diferència dels anys trenta, el discurs de les feministes laiques no s'adreçarà a les catòliques mobilitzades entorn d'un model religiós de família, sinó fonamentalment a la institució eclesiàstica i els partits que l'emparaven. Serveixi d'exemple un fullet de diverses organitzacions feministes que convocava a una concentració a Elx en demanda de la Llei de l'avortament, en què es podia llegir: «¡¡Si los curas y obispos parieran / el aborto sería legal / como son de derechas y hombres / nos prohíben poder abortar!!», text que evocava una coneguda cançó anticlerical amb música de l'Himne de Riego i que estava acompanyat per un dibuix d'un bisbe *embarassat* amb la cúpula d'una església al ventre.<sup>113</sup> O el lema que una manifestant de l'ADM duia en un vestit carnavalesc: «Tarancón si hubieras nacido mujer hoy el aborto sería sacramento».<sup>114</sup> Com assenyala Verdugo, entre els eslògans i símbols feministes que van donar visibilitat al moviment, els relatius als drets reproductius i la sexualitat van ser els més audaçs i transgressors.<sup>115</sup> En aquesta campanya, una

112. Vicenta Verdugo Martí, «Prácticas políticas y movimiento feminista en el País Valenciano (1976-1982)», Ana Aguado i Teresa M. Ortega (coord.), *Feminismos y anti-feminismos...*, *op. cit.*, pàg. 333-358.

113. Convocatòria feta pel Grup de Dones d'Alacant, l'Assemblea de Dones d'Elx, l'Assemblea de Dones d'Elda-Petrer i el Secretariat de la Dona de CCOO d'Elx (Arxiu de la Democràcia, Universitat d'Alacant).

114. Arxiu de la Democràcia, Universitat d'Alacant. Fons Inmaculada Fernández Arrillaga.

115. Vicenta Verdugo Martí, «Desmontando el patriarcado...», *op. cit.*, pàg. 265.



crítica recurrent a l'Església consistia a subratllar la contradicció entre la seva negativa a la despenalització de l'avortament i la seva acceptació de la pena de mort o la defunció de moltes dones per practicar avortaments clandestins en pèssimes condicions mèdiques.<sup>116</sup> Aliança Popular, que defensava tesis antiavortistes d'acord amb l'Església i va recórrer contra la Llei de l'avortament, fet que va provocar el retard de la seva aprovació definitiva el 1985, va ser objecte de dures diatribes juntament amb l'episcopat, el papa o Teresa de Calcuta —qui s'havia manifestat a favor de les organitzacions pro vida espanyoles—. <sup>117</sup> El plural moviment de dones de la Transició va qüestionar també l'heterosexualitat obligatòria, un altre element bàsic de la moral catòlica, com van fer sobretot les organitzacions del feminisme lèsbic. Tota aquesta mobilització feminista va reclamar, en suma, un estat laic, no com a finalitat en si mateixa, sinó com a mitjà per a arribar a la secularització de les formes de vida, la igualtat i l'alliberament de les dones en tots els àmbits.

Durant la Transició, els col·lectius de base cristians van participar en la crítica a l'Església institucional i la moral tradicional catòlica. A més de defensar la separació entre l'Església i l'Estat, van assumir reivindicacions bàsiques del feminisme laic com el divorci. Encara que la seva visibilitat va ser bastant menor que la de partits i moviments feministes, no hi ha dubte de la seva importància, en trencar la imatge monolítica i antifeminista de l'Església espanyola, i ampliar el camp de l'activisme laicista a integrants de grups catòlics. Diverses intel·lectuals i dirigents catòliques denunciaven ja en els anys setanta el discurs de la domesticitat defensat per l'Església, com Pilar Bellosillo, presidenta d'organitzacions femenines catòliques espanyoles i internacionals i consultora del Concili Vaticà II, que va arribar a dir que «no sólo se

116. Magda Oranich, «Anticonceptivos, divorcio, adulterio, amancebamiento», *Vindicación Feminista*, 1-I-1978; Montse Fernández Garrido, *Vindicación Feminista* núm. especial, 1982.

117. Per exemple, en una concentració feminista davant les Corts mentre es votava el Projecte de llei de despenalització de l'avortament (*La Vanguardia*, 7-X-1983).

puede ser feminista aunque se sea cristiana, sino que se debe ser feminista porque se es cristiana»,<sup>118</sup> o com Maribel Aler Gay, que afirmava que «la ideología católica ahonda, refuerza y perpetúa el poder patriarcal de las sociedades occidentales».<sup>119</sup> Fins i tot es va criticar la seva condemna de l'homosexualitat.<sup>120</sup> Com van fer els teòlegs progressistes Miret Magdalena, Díez-Alegría o Llimona, aquestes catòliques eren partidàries que l'Estat legislés per a tota la ciutadania. En aquest sentit, Pilar Bellosillo creia com a cristiana en la indissolubilitat del matrimoni, però considerava que s'havia d'acceptar una legislació a la qual es poguessin acollir els no creients.<sup>121</sup> La catòlica Ana María Pérez del Campo, dirigent de l'Associació de Dones Separades, defensava juntament amb representants d'altres organitzacions feministes que l'Església havia de respectar la llibertat dels ciutadans en un estat aconfessional.<sup>122</sup> En el debat sobre l'avortament, aquestes cristianes van mantenir en termes generals una posició més distant respecte a les seves companyes feministes, encara que no es van mobilitzar en contra. Alguns teòlegs fins i tot el van admetre en alguns supòsits, encara que no com a conseqüència del dret de les dones a decidir sobre el seu propi cos, com defensaven les laiques.

La *batalla escolar* que es va dur a terme durant la Transició va enfrontar partidaris de l'escola laica amb l'Església, especialment entorn del reconeixement i finançament estatals dels centres educatius confessionals. En una intervenció en el Parlament el 1978, la diputada socia-

118. Pilar Bellosillo, «Influencia religiosa en la formación del modelo femenino», *Cuadernos para el Diálogo* número extraordinari XLVIII (agost de 1975), pàg. 286-287, i «Los movimientos de liberación de la mujer», *Incunable* 310 (novembre de 1975) (cit. per Mary Salas Larrazábal i Teresa Rodríguez de Lecea, *Pilar Bellosillo: nueva imagen de mujer en la Iglesia*, ACE, Madrid, 2004, pàg. 214-218).

119. Maribel Aler, «La libertad de la mujer: esa fruta prohibida», *Dones en Lluita* 1, octubre de 1981.

120. M. Teresa: «Reflexiones sobre la cuestión homosexual desde el análisis crítico de una creyente», *Dones en Lluita* 1, octubre de 1981.

121. *Ecclesia*, 15-XI-1978 (cit. per Mary Salas Larrazábal i Teresa Rodríguez de Lecea, *Pilar Bellosillo...*, *op. cit.*, pàg. 219-221).

122. «Divorcio y bendición episcopal», *El País*, 31-VII-1979.

lista Marta Mata, destacada representant dels moviments de renovació pedagògica del moment, va afirmar amb ironia que li estranyava veure defensada per Aliança Popular la llibertat d'ensenyament a través de portaveus que van pertànyer a un règim, el franquista, que havia impedit aquesta llibertat.<sup>123</sup> Encara que no va assolir la projecció dels anteriors debats, des dels moviments de renovació pedagògica i des del mateix feminisme, s'identificava ensenyament laic amb coeducació i una educació en igualtat.<sup>124</sup>

A manera de conclusió, es pot afirmar que, enfront de la imatge tradicional de la subordinació de les dones al catolicisme en la nostra història recent, moltes espanyoles van defensar la separació de l'Església i l'Estat i una forma de vida fundada en el laïcisme. Es pot establir l'existència d'una genealogia de propagandistes laïcistes al llarg del segle XX, que van escriure, van prendre la paraula i es van manifestar entorn d'aspectes fonamentals en la definició de la identitat femenina i en la construcció d'una ciutadania en termes d'igualtat: l'educació laica, els drets polítics i civils, i unes pràctiques de vida alternatives a la catòlica. La identificació amb els principis laics no es va reduir a intel·lectuals o polítiques, algunes de conegudes com les diputades republicanes, sinó que fou un element clau en la vida de moltes dones anònimes que pertanyien a cultures polítiques progressistes, de feministes i, al final del segle, d'algunes catòliques. Aquestes dones per a qui el laïcisme era un eix fonamental de la seva identitat van contribuir a conquerir drets per a totes les espanyoles i també a consolidar la democràcia.

Si bé la mobilització d'aquests col·lectius i dones no es va saldar amb la consecució d'una educació femenina laica majoritària a principis de segle, és cert que van influir en la millora de la formació de les nenes i joves. Per contra, la lluita a favor del vot va ser sancionada per la legislació republicana, que a més va impulsar mesures que també s'inserien en la construcció d'un estat laic i una societat secularitzada

123. *El País*, 8-VII-1978.

124. Algunes propostes en: *Cuadernos de Pedagogía* 31-32, juliol de 1977, i *Vindición Feminista*, 1-IV-1977.

i estaven en estreta relació amb la situació de les dones, com el matrimoni civil, el divorci i l'ensenyament laic. En els anys setanta, encara que el feminisme i altres agrupacions progressistes de dones no van aconseguir canviar d'arrel la societat espanyola en un sentit igualitari i laic, van impulsar drets que qüestionaven la doctrina catòlica i van afermar el sentit democràtic del nou règim constitucional. En definitiva, van contribuir que els diversos projectes laïcistes espanyols integressin qüestions que afectaven les dones i lectures en femení dels postulats racionalistes, alhora que van oferir models identitaris basats en principis igualitaris i laics.