

PARADOJAS DE LA ORTODOXIA
Política de masas y militancia católica
femenina en España (1919-1939)

Inmaculada Blasco



Sagardiana



Prensas Universitarias de Zaragoza

PARADOJAS DE LA ORTODOXIA
Política de masas y militancia católica femenina
en España (1919-1939)

PARADOJAS DE LA ORTODOXIA
Política de masas y militancia católica
femenina en España (1919-1939)

Inmaculada Blasco



Prensas Universitarias de Zaragoza

FICHA CATALOGRÁFICA

BLASCO, Inmaculada

Paradojas de la ortodoxia : política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939) / Inmaculada Blasco. — Zaragoza : Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003

433 p. ; 22 cm. — (Sagardiana : estudios feministas ; 3)

ISBN 84-7733-633-4

1. Mujeres—Actividad política—España—1919-1939. 2. Acción Católica Española—España—1919-1939—Mujeres. 3. Iglesia católica—España—1919-1939—Mujeres. I. Prensas Universitarias de Zaragoza. II. Título. III. Serie: Sagardiana : estudios feministas (Prensas Universitarias de Zaragoza) ; 3

267-055.2(460)«1919/1939»

329.3-055.2:28(460)«1919/1939»

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, ni su préstamo, alquiler o cualquier forma de cesión de uso del ejemplar, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

© Inmaculada Blasco

© De la presente edición, Prensas Universitarias de Zaragoza

1.ª edición, 2003

La edición de este libro ha sido parcialmente financiada por el Instituto Aragonés de la Mujer

Colección Sagardiana. Estudios Feministas, n.º 3

Directora de la colección: M.ª Dolores Sánchez González

Editado por Prensas Universitarias de Zaragoza

Edificio de Ciencias Geológicas

C/ Pedro Cerbuna, 12

50009 Zaragoza, España

Prensas Universitarias de Zaragoza es la editorial de la Universidad de Zaragoza, que edita e imprime libros desde su fundación en 1542.

Diseño de cubierta: Vicente Villarrocha

Impreso en España

Imprime: Cometa, S. A.

D.L.: Z-849-2003

INTRODUCCIÓN

«¿Es posible hacer algo más que tomar nota de los infinitos modos con los cuales la Iglesia católica se ha afanado constantemente por reforzar el dominio masculino?», se preguntaba Frances Lannon en uno de los escasos artículos dedicados a las mujeres y la Iglesia durante la Segunda República.¹ La respuesta es resueltamente afirmativa. En el caso de las católicas seglares, posibilidad de compromiso político y activismo en partidos identificados con intereses católicos y en círculos políticos reformistas del nacionalismo católico vasco y catalán, así como oferta de actividades sociales, civiles y recreativas fuera de la familia. En el caso de las monjas, experiencia de autoridad, autonomía y responsabilidad no accesible al resto de las mujeres en la España contemporánea. Desde un análisis de la lectura de los símbolos religiosos, experiencias positivas de la devoción mariana, a pesar de que esta representación también haya servido para legitimar roles domésticos de madre y esposa. Y, sin embargo, la pregunta inicial desvela un acercamiento al tema desde una postura de reticencia y escepticismo a ver algo más que sumisión en la relación entre mujeres y catolicismo.

Esta actitud, que preside en su mayor parte los escasos trabajos dedicados a las mujeres dentro de la Iglesia en la época contemporánea, admite implícitamente la eficacia del propio discurs-

1 La pregunta, en la lengua original del artículo, es: «È possibile fare qualcosa di più che prendere atto degli infiniti modi in cui la Chiesa cattolica indefessamente si è adoperata per il rafforzamento del dominio maschile?», en Frances Lannon, «Le donne, la religione e la Seconda Repubblica spagnola», en Giuliana Di Febo y Claudio Natoli (eds.), *Spagna anni Trenta. Società, cultura, istituzioni*, Franco Angeli, Milán, 1993, pp. 127-140.

so eclesiástico, que predicaba la sumisión femenina a la Iglesia y sus dictados. Fija y persistente, esta visión ha sido asignada a las mujeres vinculadas de alguna manera a la institución eclesiástica y aceptada como una realidad, profundamente conectada con otras creencias, como la de que las mujeres estuvieron, en general, manipuladas por el clero y por los líderes conservadores y que, en consecuencia, fueron políticamente más conservadoras que los hombres.² Así se reproduce, sin someterla a crítica, la opinión de las y los contemporáneos anticlericales o laicizadores sobre la relación —basada en la manipulación— que existía entre las mujeres y el clero.³ Una afirmación que en España ha sido especialmente intensa, no sólo porque el catolicismo ha tenido una presencia social muy relevante, sino también porque la Iglesia ha ejercido un gran poder cultural y político, y ha estado estrechamente vinculada a los grupos sociales reaccionarios y a aquellos que ostentaban el poder económico. La persistencia de esta idea es en parte consecuencia y en parte causa de la laguna general en toda Europa de estudios históricos dedicados a las mujeres católicas en el siglo xx.

Esta laguna podría incluirse dentro del terreno más amplio de los estudios sobre mujeres y religión, hacia los cuales la historia de las mujeres se habría sentido poco atraída por el impacto negativo

2 Rosa María Capel, *El sufragio femenino en la 2.ª República española*, Universidad de Granada, Granada, 1975; Concha Fagoaga, *La voz y el voto de las mujeres. El sufragismo en España, 1877-1931*, Icaria, Barcelona, 1985, pp. 123 y 174-178; Geraldine Scanlon, *La polémica feminista en la España contemporánea, 1868-1974*, Akal, Madrid, 1986 (1.ª ed. 1976), pp. 222-223; Gerald Brenan, *El Laberinto español. Antecedentes sociales y políticos de la guerra civil*, Ruedo Ibérico, Barcelona, 1978 (1.ª ed. 1943), pp. 324-325; Manuel Tuñón de Lara, *La Segunda República*, Siglo XXI, Madrid, 1979, vol. 2, p. 12.

3 Sumisión, «lavado de cerebro», irracionalidad o falsa conciencia son asignadas, en general, a las mujeres que siguen y se comprometen con causas políticas conservadoras o reaccionarias. De ello da cuenta Rebecca E. Klatch, *Women of the New Right*, Temple University Press, Filadelfia, 1987, p. 10. Desde el momento en que esta explicación se presume válida y suficiente, paraliza, a mi entender, el interés por profundizar, entre otras cuestiones, en su protagonismo, participación y responsabilidad social e histórica, así como en la centralidad de la identidad de género para la implicación política de estas mujeres.

de la religión en la emancipación femenina.⁴ Precisamente por esta razón, sin embargo, catolicismo y protestantismo no han recibido la misma atención, ya que este último ha sido considerado un elemento central explicativo del surgimiento del movimiento feminista de primera ola en los países anglosajones. El protestantismo, en tanto que invitaba a una lectura individual y autónoma de los textos sagrados, habría creado unas condiciones más favorables para la aparición de una conciencia feminista.⁵ El catolicismo sigue siendo un terreno inexplorado: el análisis se limita a señalar la sumisión, la manipulación persistente y la inmovilidad del discurso sobre las mujeres y de la experiencia femenina dentro de la Iglesia católica.

La historia contemporánea de las mujeres en España, en el marco de su compromiso político y en su propósito de liberación femenina, ha dedicado gran parte de sus esfuerzos, por un lado, a

4 Así lo ha expresado una especialista en el estudio de las mujeres y la religión en Estados Unidos: «It seems that for many people in women's studies, the negative impact of religion on women constitutes a good reason to simply dismiss it», Judith Plaskow, «We Are Also Your Sisters: the Development of Women's Studies in Religion», *Women's Studies Quarterly*, vol. 25 (primavera-verano 1997), pp. 199-211. La omisión de la religión en la historia de las mujeres es también señalada en Gail Malmgreen (ed.), *Religion in the Lives of English Women, 1760-1930*, Croom Helm, Londres y Sydney, 1986, pp. 1-10, y por Étienne Fouilloux, «Femmes et catholicisme dans la France contemporaine. Aperçu historiographique», *CLIO. Histoire, Femmes et Sociétés*, n.º 2 (1995), pp. 319-329.

5 Los movimientos de reforma religiosa dentro de la religión protestante posibilitaron la creación de multitud de organizaciones piadosas y educativas que atrajeron a muchas mujeres, les dieron posibilidad de actuación y una oferta de ocupación, basada en la utilidad social, que se adaptaba a las definiciones de feminidad existentes. Su participación condujo a la redefinición de la esfera doméstica en la cual se había situado su acción y tuvo implicaciones importantes a la hora de extender el horizonte de las mujeres desde organizaciones de inspiración exclusivamente religiosa a la participación en entidades filantrópicas y en sociedades de reforma moral que atacaban el doble estándar de moralidad en la prostitución. Desde diferentes aproximaciones al tema, Jane Rendall, *The Origins of Modern Feminism: Women in Britain, France, and the United States, 1780-1860*, MacMillan, Londres, 1985, pp. 73-107; Barbara Welter, «The Feminization of American Religion: 1800-1860», en Mary Hartman y Lois W. Banner, *Clio's Consciousness Raised: New Perspectives on the History of Women*, Harper and Row, Nueva York, 1974, pp. 137-157; Nancy F. Cott, *The bonds of Womanhood. «Women's Sphere» in New England, 1780-1835*, Yale University Press, New Haven, 1977; y Frank Prochaska, *Women and Philanthropy in Nineteenth Century England*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

recuperar del pasado a mujeres que individual y colectivamente mostraron de manera explícita, abierta y transgresora su desacuerdo con el sistema de géneros imperante o que se situaron en una línea política progresista. Por otra parte, se ha interesado en el análisis de aquellos procesos y periodos que se ha considerado que contribuyeron a mejorar la situación social de las mujeres.⁶ El catolicismo y la Iglesia católica, debido a su dominio prácticamente absoluto sobre la educación —y conciencia— de las jóvenes, eran presentados como los principales enemigos del feminismo de primera ola en España, el factor fundamental que habría contribuido a su retraso y debilidad.

El cuestionamiento de la universalidad del modelo de análisis anglosajón, basado en la reivindicación de la igualdad de derechos políticos, para entender el feminismo ha facilitado una relectura de las diferentes formas en las que se desarrolló este movimiento social en países de la Europa central y mediterránea. Una relectura que en España ha abierto las puertas para ver, por ejemplo, que en experiencias desarrolladas dentro de movimientos como el socialista, los nacionalismos catalán y vasco y el católico social las mujeres tuvieron la oportunidad de crear una conciencia feminista que, si bien basada en los roles de género convencionales, ponía en cuestión su exclusión de la esfera pública.

Otras aperturas interpretativas pueden facilitar una aproximación diferente al análisis de las mujeres y la Iglesia en la época contemporánea. En primer lugar, deben reconocerse las implicaciones que ha tenido el hecho de asumir el discurso de las esferas separa-

6 Un balance de los temas, enfoques y pautas de desarrollo que ha seguido esta disciplina histórica en España hasta 1990, en Mary Nash, «Dos décadas de Historia de las mujeres en España: una reconsideración», *Historia Social*, n.º 9 (1991), pp. 137-161. Esto, que no ha sido exclusivo de la historia de las mujeres en España, ha generado modelos explicativos a partir de la experiencia de estas mujeres, que no siempre pueden ser extrapolados a, por ejemplo, movimientos o mujeres que han participado en causas conservadoras o de extrema derecha. Por lo tanto, esta tendencia a concentrarse en periodos o políticas progresistas ha conducido a desarrollar teoría sobre bases empíricas parciales, y por lo tanto, distorsionadas. Nancy Maclean, «White Women and Klan Violence in the 1920s: Agency, Complicity and the Politics of Women's History», *Gender & History*, vol. 3, n.º 3 (1991), pp. 285-303.

das como base de la propia construcción histórica. Este discurso asignaba a los hombres y a la masculinidad la esfera pública, la producción y el mercado de trabajo, mientras relegaba a las mujeres al ámbito privado, a lo doméstico y a la reproducción. Todo ello, en una relación jerárquica que presuponía su aceptación por parte de las mujeres, quienes habrían interiorizado los roles asignados por este marco ideológico, lo que habría configurado así una identidad femenina definida por la pasividad y la sumisión.

Los historiadores han aceptado esta dicotomía sin cuestionarla, sin analizar que la imagen de ambas esferas, con su relación bipolar y de aislamiento mutuo, también ha sido elaborada sobre la base de la exclusión (al mismo tiempo que era utilizada para justificarla) de diferentes grupos sociales del espacio público.⁷ Al seguir el modelo de las esferas separadas según los sexos los historiadores han considerado que las mujeres carecían de las verdaderas cualidades de la ciudadanía política. La exclusión de las mujeres del ámbito público (históricamente construido a finales del siglo XVIII, considerado como el lugar donde ocurre el despliegue de protagonismo e identidad) ha conducido a ver sus experiencias como irrelevantes para la reconstrucción histórica contemporánea, al mismo tiempo que ha oscurecido otras formas de participación en la sociedad civil y política. El argumento anteriormente citado de la manipulación se apoya en una concepción del protagonismo histórico limitado que se ha aceptado como característica de la acción de las mujeres en el espacio público. De esta manera, bien por manipulación, bien por no estar —o no ser visibles— en

7 Una primera crítica feminista al discurso de las esferas separadas fue dirigida a mostrar cómo éste ocultaba la importancia de la esfera privada; en consecuencia, se iniciaron investigaciones sobre la cultura femenina, que daban valor a aquello (pensamiento, actuación y relación) que las mujeres habían hecho en el espacio doméstico, consideraban este último como un lugar de conflicto y señalaban la dependencia e interrelación entre ambas esferas. Un segundo paso fue descubrir que la propia esfera pública, con los conceptos a ella asociados —política, mercado, ciudadanía—, había sido construida sobre la exclusión de diferentes grupos sociales, entre ellos las mujeres. En este proceso de análisis, se han percibido las implicaciones que en la práctica historiográfica ha tenido aceptar como una realidad esta dicotomía. Una amplia bibliografía sobre ello, en Laura L. Frader y Sonya O. Rose, «Gènere i reconstrucció de la història», en «Les dones i la història», *Afers*, n.º 33-34 (1999), pp. 367-392.

la esfera donde supuestamente se dirime el poder y donde se construyen individuos racionales, las mujeres no han tenido ni protagonismo ni identidad.⁸

Por otro lado, en conexión con la reinterpretación del feminismo y la superación de la dicotomía discursiva de las esferas separadas implícita en la reconstrucción histórica contemporánea, los estudios sobre lo que se ha llamado feminización de la religión en el siglo XIX invitan a comprender que la asociación de las mujeres con la religión está estrechamente vinculada a la creación y difusión de la propia imagen de las esferas separadas, así como a la respuesta que, en la práctica social, ciertos grupos de mujeres pudieron ofrecer a la misma. Una respuesta que enlaza con nuestro objeto de estudio, la implicación pública y política de las mujeres católicas seglares en España.

El concepto de feminización de la religión alude a un fenómeno que afectó a varios países europeos y a América del Norte, caracterizado por la participación de un mayor número de mujeres en la práctica religiosa formal y la disparidad entre el número de hombres y mujeres que ingresaban en comunidades religiosas.⁹ Algunos

8 Como han planteado algunas historiadoras norteamericanas, el caso de España, sobre la cual predomina la imagen de la persistencia de una sociedad tradicional, caracterizada por una aparentemente inamovible división de esferas, resulta particularmente desafiante para plantear este tipo de cuestiones: «On the surface, Spain has seemed like a casebook study of the historical reality of separate spheres. Spanish women in the nineteenth and twentieth centuries were in fact largely invisible in the classic public arenas of work and politics, and few women openly challenged their exclusion. Their de facto exclusion from public life confirmed women's role as irrelevant to the «big picture» debates about Spain's identity that comprise the official history of modern Spain», Victoria Lorée Enders y Pamela Beth Radcliff (eds.), *Constructing Spanish Womanhood. Female Identity in Modern Spain*, State University of New York Press, Nueva York, 1999, p. 3. Por este motivo, por la rígida definición de las esferas y de los roles de género, estas historiadoras ven en el terreno de la identidad el espacio donde las mujeres españolas pudieron contestar o rebatir roles impuestos y, en ese proceso, localizan la creación de un espacio para el protagonismo femenino.

9 Un balance crítico sobre algunos trabajos recientes que abordan la feminización de la religión en Europa, en Caroline Ford, «Religion and Popular Culture in Modern Europe», *Journal of Modern History*, n.º 65 (1993), pp. 152-175. James McMillan ha criticado el propio concepto de feminización de la religión, en tanto que induce a silenciar la participación de muchos hombres creyentes en prácticas devocionales y piadosas durante el siglo XIX y comienzos del XX. James F. McMillan,

historiadores han señalado, además, los efectos que tuvo este proceso a la hora de provocar cambios en la naturaleza y contenidos del catolicismo. Así, el crecimiento de una piedad ultramontana, caracterizada por la afectividad y el sentimentalismo en la devoción y la iconografía, ha sido interpretado como una respuesta al incremento de la demanda femenina.¹⁰ A pesar de que la feminización de la religión afectó tanto al catolicismo como al protestantismo, las historiadoras han destacado las diferencias entre ambos. Mientras la teología protestante sobre la salvación —individual por medios individuales— llevó a las mujeres a tomar parte más activa en la actividad fuera del hogar, el catolicismo imponía sus limitaciones teológicas y organizativas: devoción colectiva dentro del marco de una Iglesia jerarquizada y autoritaria que definía el rol de las mujeres dentro de ella y de la sociedad.¹¹

Aunque varias causas han sido aducidas para explicar este fenómeno, entre ellas ocupa un lugar central, por una parte, la construcción y difusión del discurso de las esferas separadas.¹² Uno de los elementos que quedó simbólica y discursivamente integrado en

«Religion and Gender in Modern France: Some Reflections», en Frank Tallett y Nicholas Atkin (eds.), *Religion, society, and politics in France since 1789*, Hambledon Press, Londres, 1991, pp. 55-66.

10 Esto no significa necesariamente que todas las mujeres practicaran este tipo de devoción. Según un estudio sobre órdenes contemplativas francesas realizado por Odile Arnold, la educación religiosa de sus miembros estaba más relacionada con el ascetismo y con el control del comportamiento y de la emoción, un tipo de formación sobre el cual insistirán las organizaciones femeninas del catolicismo seglar en el siglo XX. *Le corps et l'âme: la vie des religieuses au XIXe siècle*, Seuil, París, 1984.

11 Jane Rendall, *The Origins of Modern Feminism*, pp. 73-107; y Michelle Perrot, *Les femmes ou les silences de l'Histoire*, Flammarion, París, 1998, pp. 252-253.

12 Además de esto, Ralph Gibson sitúa en primer plano otras razones: el dominio ejercido por las órdenes religiosas sobre la educación de las niñas; la búsqueda de explicaciones por parte de las mujeres ante acontecimientos en la fisiología femenina no explicados todavía por la ciencia médica; el abandono de la práctica piadosa por parte de los hombres como respuesta a la censura y control (ejercidos por los eclesiásticos a través de la confesión) sobre la vida privada, su comportamiento sexual y sus formas de sociabilidad; y el resentimiento o rivalidad hacia el clero por su supuesta influencia sobre las mujeres. En Ralph Gibson, *A Social History of French Catholicism 1789-1914*, Routledge, Londres, 1989, pp. 180-190, y «Le Catholicisme et les femmes en France au XIXe siècle», *Revue d'Histoire de l'Église de France*, n.º 79 (1993), pp. 63-93.

la esfera de lo privado fue la religión y su práctica, como una más de las polarizaciones derivadas de la dicotomía privado/público, mientras que lo político apareció como modo dominante de práctica social secularizada. Por otro lado, tal y como afirman Yvonne Turin (para el caso de las congregaciones francesas dedicadas a la vida activa) y James McMillan (para el de las organizaciones femeninas seculares), esta misma exclusión de la esfera pública convirtió tanto la vida religiosa como la caridad y la acción social en una oferta de oportunidades profesionales, de seguridad, de redes de sociabilidad femenina y caminos de movilidad social no disponibles de otra forma.¹³

A medida que se difundía e integraba el discurso de las esferas separadas y que la religión se feminizaba (lo que desencadenaba, en el proceso, la creación real de espacios de actividad y sociabilidad para las mujeres), arreciaron los ataques de los liberales y anticlericales a la manipulación de las mujeres por parte del clero. Estos ataques partían del arraigo del discurso de las esferas separadas y del temor al cambio en las relaciones de poder de género que su desafío real o simbólico podía conllevar. Para los liberales y socialistas era difícil defender la integración de las mujeres en la sociedad política y pospusieron su entrada bajo el pretexto de la opresión

13 Yvonne Turin, *Femmes et religieuses au XIXe siècle. Le féminisme «en religion»*, Nouvelle Cité, París, 1989. McMillan busca mostrar, en su aproximación a las organizaciones femeninas de signo católico, social o político, anteriores a la I Guerra Mundial, la paradoja que preside la relación entre las mujeres y la religión católica: por un lado, resulta innegable la misoginia de la voz de la Iglesia y su denuncia constante por parte del feminismo por oponerse a los derechos de las mujeres. Por otra parte, no puede ser visto como una fuerza siempre responsable de la opresión de las mujeres, ya que desde sus inicios «it has proved itself specially attractive to women, allowing them to find inner peace and deep fulfilment through Church-related activities», James F. McMillan, «Women and Social Catholicism in Late Nineteenth and Early Twentieth-Century France», *Studies in Church History*, «Women in the Church», n.º 27 (1990), pp. 467-480. Esta relación ambivalente también es señalada en Lucetta Scaraffia y Gabriella Zarri (eds.), *Donne e fede: santità e vita religiosa in Italia*, Laterza, Roma, 1994; en Liliane Voyé, «Femmes et Église catholique. Une histoire de contradictions et d'ambigüités», *Archives de Sciences sociales des Religions*, año XLI, n.º 95 (julio-septiembre 1996), pp. 11-29; y en Agnès Fine y Claudine Leduc, «Femmes et religions», quienes se preguntan si el catolicismo es «le principal responsable de l'oppression des femmes ou a-t-il représenté, pour quelques-unes du moins, une voie d'accès vers la culture, la vie publique et le pouvoir», *CLIO. Histoire, Femmes et Sociétés*, n.º 2 (1995), p. 5-16.

secular que la religión había ejercido sobre éstas.¹⁴ Sin embargo, los clericales percibieron el potencial que ofrecían las mujeres como grupo social del que podían extraer una gran fuerza política.¹⁵ En cierto modo, las transformaciones en el catolicismo, con el surgimiento del movimiento católico, junto al comienzo del debate feminista y su crítica a la situación social de las mujeres en la sociedad decimonónica, contribuyeron a reformular el carácter de la feminización de la religión. La oferta de espacios y actividad que el catolicismo y la Iglesia ofrecían se transformaron en vehículos a través de los cuales las mujeres podían reclamar la ciudadanía social y política, y en instrumentos políticos en apoyo de alternativas conservadoras y católicas.

Uno de los procesos peor conocidos dentro del catolicismo social y político en toda Europa, y especialmente en España, es esta movilización de las mujeres católicas del laicado en organizaciones de carácter confesional. Actuando dentro del marco de la Iglesia y de la ideología católica, cuestionaron en la práctica social (y también, en ocasiones, en el discurso) la exclusión de las mujeres de la ciudadanía social y política, apoyándose en algunas de las definiciones de

14 Una aportación novedosa, en la cual se plantean cuestiones muy sugerentes para abordar la relación entre clericalismo, anticlericalismo y relaciones de género en España, es la de Pilar Salomón, «Mujeres, religión y anticlericalismo en la España contemporánea: ¿para cuándo una historia desde la perspectiva de género?», en *El siglo XX: balance y perspectivas. V Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, Fundación Cañada Blanch, Valencia, 2000, pp. 237-243.

15 McMillan propone examinar, en debate con Richard Evans, si catolicismo y anticlericalismo se diferenciaban tanto en su discurso sobre las mujeres, cuestionando las afirmaciones de que el catolicismo era el enemigo y de que el movimiento de mujeres tuvo en el anticlericalismo su aliado natural. Los anticlericales defendieron el lugar de las mujeres dentro del hogar y su papel de esposas y madres, como bases de la unidad y estabilidad familiar. La emergencia y éxito de las organizaciones de mujeres católicas antirrepublicanas reforzaron su temor al sufragio femenino, percibido como un instrumento empleado por los clericales para destruir la República. Señala, finalmente, otros caminos hacia el nacimiento de una conciencia feminista en Francia, más vinculados a la filantropía protestante y al puritanismo. En James F. McMillan, «Clericals, Anticlericals, and the Women's Movement in France under the Third Republic», *The Historical Journal*, vol. 24, n.º 2 (junio 1981), pp. 361-376. La respuesta de Evans, en «Feminism and anticlericalism in France, 1870-1922», *The Historical Journal*, vol. 25, n.º 4 (diciembre 1982), pp. 947-949.

género convencionales. El desconocimiento del asunto convierte en sorprendentes tanto las características como la envergadura y extensión de esta movilización de las mujeres católicas laicas que, desde comienzos del siglo XX se integraron, en toda Europa, en el marco de la ideología católica y del impulso organizativo del movimiento católico, en un proyecto similar de recristianización social.

A pesar de las diferencias nacionales, todas ellas presentan rasgos semejantes, que constituyen novedades con respecto al horizonte asociativo femenino en general.¹⁶ Por una parte, surgieron en un momento de transformaciones en la situación de las mujeres. De hecho, sus socias protagonizaron, en diferentes grados, procesos como la entrada paulatina en todos los niveles de la enseñanza formal, el debate sobre la cuestión femenina, la mayor visibilidad pública y el acceso de las mujeres burguesas al trabajo extradoméstico. Sobre la base de las redes de caridad y de las organizaciones de cultivo de la piedad católica existentes, y en conexión más o menos intensa con el movimiento católico masculino, representaron el intento de superar las viejas formas asociativas de edificación espiritual y práctica caritativa, y de dar el salto a la acción social organizada y a la actividad política.

Por otro lado, la acción de estas organizaciones fue polifacética (civil, religiosa y política). Todas ellas se ocuparon de la cuestión social e imprimieron un cambio en el panorama de la acción social católica femenina. Pero además, en un momento de intensa controversia sobre el lugar de la Iglesia en la sociedad y el Estado, hicieron labor de proselitismo religioso —catequesis— y de defensa de la educación católica, guiadas por el objetivo de la recristianización social. Algunas, como la monárquica Ligue de Femmes Françaises y

16 Las diferencias responden a los distintos ritmos con los que surgen, a las características nacionales del debate sobre la secularización social y estatal y a cómo se articularon con el movimiento católico masculino. En Italia, por ejemplo, la *Unione fra le Donne Cattoliche* (UDC) nació en 1908, en el marco de la lucha vaticana contra el modernismo y como respuesta al *Fascio Femminile* liderado por Adelaida Coari, vinculado a tendencias modernistas. Adoptó, por lo tanto, desde sus comienzos, un carácter integrista y voluntariamente autónomo con respecto al movimiento católico masculino.

la Ligue Patriotique des Françaises, nacieron con la clara intención política de ganar apoyo electoral para los candidatos católicos. Otras, como la Unione fra le Donne Cattoliche (UDC), se declararon vinculadas en exclusiva a un compromiso apostólico-religioso. Las impulsadas por Mme. Rochebillard en Lyon y Andrée Butillard en París orientaron su actividad hacia el fomento del sindicalismo católico, mientras que la Action Sociale de la Femme (1861-1939) creada por Jeanne Chenu desarrollaba una acción de tipo intelectual y propagandístico. De esta manera, aunque no todas definieron objetivos explícitamente políticos dentro de sus programas, fomentaron, con distinta intensidad, la politización de las mujeres católicas. Para ello, emplearon aquellos canales a su disposición, como peticiones, manifestaciones públicas, cartas y propuestas para expresar su opinión, dado que carecían de derechos políticos.

En tercer lugar, si bien fueron la Unione fra le Donne Cattoliche y las ligas políticas francesas las que actuaron abiertamente en el sentido de unificar a escala nacional el movimiento católico femenino, centralizándolo, el resto de las organizaciones también acabaron constituyendo redes de ámbito nacional.¹⁷ Y, por último, todas ellas

17 Aunque no todos los estudios realizan una misma interpretación de estas organizaciones y de las mujeres que las integraron, los trabajos más recientes vienen destacando lo innovador de su acción, la vitalidad que mostraron todas ellas y los esfuerzos por ampliar su presencia en el ámbito público y político. Sobre Francia, Sylvie Fayet-Scribe, *Associations féminines et catholicisme. De la charité à l'action sociale XIXe-XXe siècle*, Les éditions ouvrières, París, 1990; Steven C. Hause y Anne Kenney, «The development of the catholic women's suffrage movement in France, 1896-1922», *The Catholic historical review*, vol. 67, n.º 1 (1981), pp. 11-30; Anne Cova, «Femmes et catholicisme social: trois mouvements nationaux d'initiative lyonnaise», en A. Mola (ed.), *Stato, Chiesa e Società in Italia, Francia, Belgio e Spagna nei secoli XIX-XX*, Bastogi Editrice Italiana, Foggia, 1993, pp. 307-322; Odile Sarti, *The Ligue Patriotique des Françaises, 1902-1933: a feminine response to the secularization of French society*, Garland, Nueva York, 1992; Anne-Marie Sohn, «Catholic Women and Political Affairs. The case of the Patriotic League of French Women», en J. Friedlander, B. Wiesen Cook, A. Kessler-Harris y C. Smith Rosenberg (eds.), *Women and Politics. A Century of Change*, Indiana University Press, Indiana, 1986, pp. 237-255; James F. McMillan, «Women and Social Catholicism»; Jacqueline Roux, *Sous l'étendard de Jeanne. Les Fédérations diocésaines des jeunes filles, 1904-1945*, Éditions du Cerf, París, 1995. Sobre Italia, Paola di Cori, «Organizzazioni femminili cattoliche» en James S. Amelang y Mary Nash (eds.), *Historia y Género: Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*, IVEI, Valencia, 1990, pp. 297-344; Michela de Giorgio y

esgrimieron y fomentaron el patriotismo, dentro de unos discursos nacionalistas que les permitían definirse y mostrarse como ciudadanas y pedir abiertamente la extensión del sufragio a las mujeres tras la primera guerra mundial.¹⁸ En definitiva, su vocación nacional, centralizada y de masas las convirtió en organizaciones de carácter moderno.

En relación con lo anterior, se ha señalado también su capacidad de atracción. Llegaron a constituirse en los movimientos femeninos que captaron, en aquel momento, a un amplio número de mujeres. Las diferentes respuestas nacionales a la crisis de entreguerras marcaron desarrollos diversos de estos grupos, aunque todos ellos, si bien experimentaron sucesivas transformaciones y absorciones, perduraron hasta después de la segunda guerra mundial. Las dos ligas francesas se fundieron para constituir la rama femenina de la Action Catholique Générale francesa en 1933, mientras que la Action Sociale de la Femme permaneció activa hasta 1939. En 1922, la Unione fra le Donne Cattoliche formó, junto con la Gioventù Femminile Cattolica y las universitarias católicas, la Unione Femminile Cattolica Italiana y se convirtió en una competidora real de los Fasci Femminile durante el régimen fascista, momento en el que alcanzó su máxima expansión numérica.

En este marco de florecimiento de las organizaciones femeninas católicas en toda Europa y en el de desarrollo del movimiento católico español, se integra el surgimiento de la Acción Católica de la Mujer

Paola di Cori, «Politica e sentimenti: le organizzazioni femminili cattoliche dall'età giolittiana al fascismo», *Rivista di storia contemporanea*, n.º 3 (1980), pp. 337-371; Michela de Giorgio, «Les demoiselles catholiques italiennes» en Yolande Cohen (ed.), *Femmes et contre-pouvoirs*, Boréal, Montreal, 1987, pp. 101-126; Cecilia Dau Novelli, «Alle origini dell'esperienza cattolica femminile: rapporti con la Chiesa e gli altri movimenti femminili (1908-1912)», *Storia Contemporanea*, n.º 4-5 (octubre 1981), pp. 667-711; de esta misma autora, *Società, chiesa e associazionismo femminile: l'Unione fra le donne cattoliche d'Italia (1902-1919)*, A.V.E., Roma, 1988 y «Associazionismo femminile cattolico (1908-1960)», *Bollettino dell'Archivio per la Storia del Movimento Sociale Cattolico in Italia*, vol. 33, n.º 2 (mayo-agosto 1998), pp. 112-137.

18 Aunque el patriotismo es señalado como una característica más de estas organizaciones, en ninguno de los trabajos consultados se vincula explícitamente con una búsqueda de reconocimiento de ciudadanía política.

(ACM) en 1919. En España, los católicos reaccionaron a comienzos del siglo XX en defensa de los privilegios de la Iglesia frente al Partido Liberal y las posturas progresistas y revolucionarias. Para ello crearon ligas católicas, mediante las cuales, conscientes de la entrada de las masas en la política, pretendieron, como afirma Ramiro Reig, organizarlas de manera muy distinta a lo que hasta entonces habían hecho los partidos dinásticos. Presentando los intereses de la causa católica como superiores a los partidistas, superaban divisiones y lograron atraer a la derecha conservadora al apoyo de su causa política, sobre todo tras la crisis de los partidos de la Restauración.¹⁹ Al mismo tiempo, bajo la inspiración de la *Rerum Novarum* (1891), el catolicismo social impulsó la creación de patronatos, gremios, cooperativas y sindicatos.²⁰ Con ello, daba respuesta a las consecuencias de la industrialización y la descristianización social, a la vez que perseguía el objetivo de ampliar la base social de la Iglesia más allá de la movilización de los sectores de influencia católica.

El momento de cuestionamiento de las esferas separadas y los comienzos de la democratización política, de la integración de las masas en la política, explican por qué se implicaron las mujeres conservadoras en ligas políticas, sintiéndose atraídas por el llamamiento a participar de una forma diferente en la vida pública. El entramado organizativo creado por las diferentes iniciativas del movimiento católico femenino sirvió de base social y de aprendizaje político para la implantación y desarrollo de la ACM. Por lo tanto, esta organización representa la plasmación de la aspiración, respaldada por la jerarquía vaticana y eclesiástica, de crear un movimiento católico femenino uniforme, de base nacional, que integrara a todas las obras femeninas católicas existentes. La Acción Católica de la Mujer, que no ha sido abordada de manera monográfica en ninguno de los periodos aquí estudiados, es la expresión organizativa

19 Ramiro Reig, *Blasquistas y clericales. La lucha por la ciudad en la Valencia de 1900*, IVEI, Valencia, 1986

20 Juan José Castillo, *Propietarios muy pobres. Sobre la subordinación política del pequeño campesino. (La Confederación Nacional Católica Agraria, 1917-1941)*, Ministerio de Agricultura, Madrid, 1979; y Samuel Garrido, *Treballar en comú. El cooperativisme agrari a Espanya (1900-1936)*, IVEI, Generalitat Valenciana, Valencia, 1996.

más acabada en España del proceso de movilización de mujeres católicas seculares que se inició en toda Europa en diferentes momentos de las dos primeras décadas del siglo XX, dentro de los objetivos políticos y religiosos del movimiento católico.²¹

Este proceso se apoyó en gran medida en la creación y difusión de una identidad política en tanto que católicas, a través de la cual mujeres vinculadas al catolicismo adquirieron un compromiso político intenso. Una de las características de dicho compromiso fue su continuidad ininterrumpida, que puede apreciarse siguiendo las referencias que, sobre las trayectorias públicas y políticas de algunas de las militantes más activas, salpican el texto. Además, con estas referencias se pretende paliar, en la medida de lo posible, el prácticamente absoluto desconocimiento sobre las activistas femeninas dentro del movimiento católico. Salvo excepciones, como la de María de Echarri, apenas sabemos nada de Juana Salas, María Bris, Teresa Luzzatti, María López de Sagredo, María de Madariaga y Luisa Gómez de Tortosa, por sólo citar a las más destacadas militantes.

La idea de iniciar esta investigación surgió a raíz de la dedicación de mi memoria de licenciatura a la Sección Femenina en Aragón durante la guerra civil y los primeros años de la dictadura franquista. A lo largo de su elaboración percibí la importancia que habían tenido las ramas femeninas de la Acción Católica, que se presentaban como entidades rivales de las falangistas en el encuadramiento y adoctrinamiento de las mujeres (en ocasiones, con mucho más éxito en cuanto a

21 Para ninguno de los periodos citados existe un estudio monográfico sobre esta organización, que la integre en el seno del movimiento católico. Algunos artículos dedicados a su análisis o que hacen referencias a la misma son: Miren Llona González, «El feminismo católico en los años veinte y sus antecedentes ideológicos», *Vasconia, Cuadernos de Historia-Geografía*, n.º 25 (1998), pp. 283-299; Pilar Folguera, «Feminismo y Estado: la participación de la mujer en las instituciones políticas durante la dictadura de Primo de Rivera», *Bulletin du Département de Recherches Hispaniques Pyreñaica*, n.º 27 (junio 1983), pp. 32-51. Para la Segunda República, Lannon, «Le donne»; Mary Vincent, «The Politization of Catholic Women in Salamanca, 1931-36», en Frances Lannon y Paul Preston (eds.), *Elites and Power in Twentieth Century Spain. Essays in Honour of Sir Raymond Carr*, Clarendon Press, Oxford, 1990, pp. 107-126; y Danièle Bussy-Genevois, «El retorno de la hija pródiga: mujeres entre lo público y lo privado (1931-1936)», en Pilar Folguera (comp.), *Otras visiones de España*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1993, pp. 111-131.

su capacidad de atracción). De ahí que el proyecto inicial propusiera una investigación centrada en el estudio de las organizaciones femeninas del apostolado seglar a lo largo de estos mismos años.

Pero la investigación histórica es, en mi opinión, una elaboración sensible a la recepción selectiva de las sugerencias que emanan de las fuentes y la teoría manejadas y, por lo tanto, está sujeta a modificaciones sobre el planteamiento originario. En este caso, al indagar en los antecedentes de las organizaciones femeninas del apostolado seglar, descubrí un proceso de movilización y organización de las mujeres en el marco del movimiento católico. Tras comprobar que apenas había sido investigado (y desde un enfoque que me resultaba muy poco satisfactorio), y que su conocimiento en profundidad podía ser relevante para abordar periodos históricos más recientes, opté por dedicarle algo más que esas breves líneas —introdutorias al tema central de estudio— que le había reservado originariamente. Con un análisis en profundidad, que abarcaba desde el surgimiento de la ACM en 1919 hasta el final de los años cuarenta, se pretendía iluminar la coherencia histórica de un proceso de movilización consciente y organizado (que no se inicia y termina en la Segunda República).

Si, tras la lectura del último párrafo, el lector/a consulta el sumario de este libro, podrá comprobar que un cambio fundamental ha sido introducido en relación con el texto redactado para la defensa de la tesis doctoral: se ha suprimido el último capítulo de la misma, referido a los primeros diez años del franquismo, sustituido por el esbozo de algunas claves interpretativas sobre su desarrollo durante la dictadura franquista. Esta decisión ha sido tomada por dos motivos. En primer lugar, en razón del deseo de dar continuidad a esta línea de investigación, profundizando en algunos de los aspectos que se apuntan en el epílogo de este libro y que, a mi entender, no fueron lo suficientemente desarrollados en la tesis doctoral. Por otra parte, el objetivo de ese futuro proyecto de estudio es ampliar el límite cronológico de la primera década del franquismo, para examinar el desarrollo de estas organizaciones durante los años cincuenta.

Un estudio que abarca un periodo amplio de tiempo, como el que aquí se presenta, facilita detectar lo que hay de continuidad en

el proceso de intervención pública organizada de las mujeres católicas. Es, al mismo tiempo, la única manera de apreciar los cambios en su dinámica. Cambios estrechamente vinculados al desarrollo del Movimiento Católico y a dos inflexiones políticas relevantes en la historia de España: la dictadura de Primo de Rivera, una salida autoritaria a la crisis del sistema político de la Restauración y a la aguda conflictividad social; y la Segunda República, que supuso la transformación de la forma de estado y el intento de poner en práctica un proyecto de democratización política y social secularizador. Señalar y explicar el porqué de las transformaciones que, a lo largo del espacio cronológico estudiado, experimentó la organización en su forma de entender la situación de las mujeres y en su programa de actuación descubre una realidad más compleja, eclipsada por la visión fija que asocia a las mujeres católicas con una defensa en exclusiva de la familia y la tradición, y con unas motivaciones reducidas a impulsos viscerales e irracionales de conservación, como si estuvieran desgañadas de su contexto social y político.

Otra de las imágenes fijas y persistentes que han impedido adentrarse y entender las actitudes de las católicas militantes ha sido la de sumisión al clero y a la Iglesia. La relación entre la Iglesia, el movimiento católico y las mujeres que en él se integraron, y que se declararon sumisas a sus definiciones e imperativos, responde a actitudes más problemáticas que las exclusivamente guiadas por la sumisión y la obediencia. Las mujeres católicas no expresan sus disconformidades (que están relacionadas con la búsqueda de mayor autonomía de acción o con el control sobre espacios asignados por el discurso católico de género y considerados como propios) de manera abierta, pero éstas existen y son mostradas en privado. Además, la Iglesia tiene que pagar un precio por contar con las mujeres de manera activa en sus filas: los mecanismos para controlar esta presencia, que afectan sobre todo al terreno de la moralidad y a la definición de las identidades de género, expresan su constante temor a los efectos no deseados de su movilización. Por último, esta investigación mantiene el objetivo, ya planteado en la memoria de licenciatura, de buscar pautas explicativas que faciliten la interpretación del significado, la evolución y los efectos de la implicación y movilización de las mujeres en proyectos política y socialmente conservadores durante el siglo xx.

Este trabajo presenta, por su amplitud cronológica, varias limitaciones. Ha sido imposible profundizar en aspectos temáticos concretos o en desarrollos específicos dentro de contextos espaciales más reducidos que, sin embargo, quedan abiertos para futuras investigaciones. La relectura de la sindicación católica femenina es absolutamente necesaria, si bien aquí se plantea estrictamente en lo que atañe a su relación con la ACM y a los intentos por parte de esta última de aglutinar en una sola estructura organizativa las diversas manifestaciones del movimiento católico femenino. Los estudios locales permitirán ver el papel de personas concretas, sus conexiones familiares, políticas y económicas, así como la relación con las autoridades eclesiásticas locales y con las organizaciones del movimiento católico masculino.

Diferentes categorías de análisis y modelos explicativos, empleados de manera flexible, han servido para abordar esta investigación. Es importante señalar que la propia elección y tratamiento del tema está orientada por un enfoque que es su punto de partida. Encorsetar la vida de las mujeres en un marco regido por la dinámica de la opresión-resistencia oscurece otras formas de respuesta a los discursos de género, cuya consideración o análisis no conlleva necesariamente la anulación de los mecanismos de poder y de control social, político o cultural. Esta mirada ha creado las condiciones para ver que las mujeres católicas, y en concreto las vinculadas a esta organización católica seglar, tuvieron un protagonismo e implicación relevantes en el desarrollo de los procesos socio-políticos del siglo xx en España.²²

Joan Scott ha definido el género como categoría de análisis histórico en dos proposiciones interconectadas: el género es «un ele-

22 Este mismo enfoque, adoptado por la ya citada publicación norteamericana sobre las mujeres en la historia contemporánea de España, es expresado por sus editoras de la siguiente manera: «Our investigations into this apparently casebook study of a gender-repressive society have certainly exposed the existence of rigid controls and a victimized female population; however, they have also repeatedly illuminated the infinitely more complex reality of women's lives. Women still struggled to compose their own lives to the degree that they were able and to assert their subjectivity in an often hostile world. It is precisely the balance between constraint and agency, subjugation and subjectivity, that we seek to express in the notion of contesting women's lives», Victoria Lorée Enders y Pamela Beth Radcliff (eds.), *Constructing Spanish Womanhood*, p. 3.

mento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos» y «una forma primaria de relaciones significantes de poder». En cuanto al primer nivel de la definición, ésta comprende cuatro elementos que se relacionan: símbolos, conceptos normativos, instituciones y organizaciones sociales e identidad subjetiva. Todos ellos son producto de construcciones históricas, variables y también sujetas a continuo conflicto, aunque éste generalmente haya sido ocultado, porque, como afirma Scott refiriéndose a los conceptos normativos, «la posición que emerge como predominante es expuesta como la única posible».²³ Según esta definición, el género es una categoría de análisis histórico que permite comprender, por un lado, que los significados de lo femenino y lo masculino son construcciones culturales y, por tanto, variables en cada momento y en cada espacio, en razón de los cambios sociales, económicos y políticos. Y, por otra parte, que los significados de género constituyen símbolos culturales a los que se recurre constantemente para crear y justificar formas de ejercicio del poder.

La categoría género ha sido entendida y empleada de maneras muy variadas, que han generado líneas de investigación diversas. Aunque mi propósito aquí no es hacer un balance de sus distintas concepciones y usos, es necesario aludir a los debates que han tenido lugar en los últimos años, porque desde la reflexión en torno a ellos parte este trabajo. Las más recientes (y acaloradas) controversias sobre la concepción y uso del género se han centrado en la crítica o defensa de la primacía del lenguaje. Quienes se han situado en esta última posición, han sostenido que la construcción discursiva, en torno a la diferencia sexual en este caso, es la única fuente de producción de experiencias y prácticas sociales.²⁴ Los potenciales riesgos paralizantes de esta forma de entender el género para una política feminista que reclama la existencia de un sujeto político estable, el aparente abandono de los marcos establecidos por la historiografía feminista, al insinuar que sólo el postestructuralismo y

23 Joan W. Scott, «El género: una categoría útil para el análisis histórico», en James S. Amelang y Mary Nash (eds.), *Historia y Género*, pp. 23-56.

24 Joan Scott, «The Evidence of Experience», *Critical Inquiry*, n.º 17 (1991), pp. 773-797.

el deconstruccionismo ofrecen el camino adecuado y, por último, la negación de la existencia significativa de la experiencia, han sido las principales críticas que ha recibido esta forma de entender el género.²⁵ Si bien este planteamiento del género ha sido muy fructífero, resulta incompleto, porque, al centrarse en el análisis del discurso, como afirma Anna Aguado, «ha podido significar, paradójicamente, la exclusiva reproducción de la ideología masculina contenida en los discursos, por ser la culturalmente hegemónica».²⁶

El presente trabajo ha adoptado una postura ante las posiciones mantenidas en dicho debate. Ha utilizado el género como categoría que permite observar cómo los discursos sobre la diferencia sexual estructuran el poder. Un buen ejemplo de ello lo encontraremos en las divisiones jerárquicas entre el frente y la retaguardia, durante la guerra civil, o en la propia construcción del régimen franquista sobre la base simbólica y material estructurada en torno a la comprensión de la diferencia sexual de manera extremadamente jerárquica. Sin embargo, mi propuesta no es únicamente analizar cómo los significados de género, de contenido variable, en momentos históricos diferentes, contribuyen a producir y mantener el poder.

Junto a las definiciones normativas del género, a los significados de poder que éste contiene y que contribuyen a organizar la vida

25 Louise A. Tilly, «Gender, Women's History, and Social History», *Social Science History*, vol. 4, n.º 13 (1989), pp. 439-462. Joan Hoff, «Gender as a postmodern category of paralysis», *Women's History Review*, vol. 3, n.º 2 (1994), pp. 149-168. Laura Lee Downs, «If "Woman" is Just an Empty Category, Then Why Am I Afraid to Walk Alone at Night? Identity Politics Meets the Postmodern Subject», *Comparative Studies in Society and History; an international quarterly*, vol. 35, n.º 2 (1993), pp. 414-437. Kathleen Canning, «Feminist history after the Linguistic Turn: Historicizing Discourse and Experience», *Signs: Journal of Women and Society, Journal of Women and Society*, vol. 19, n.º 2 (1994), pp. 369-404. En Europa también se ha advertido sobre la necesidad de no caer en una práctica histórica tan sólo atenta a las representaciones y discursos elaborados sobre la base de la diferencia sexual. Véase Gianna Pomata, «Histoire des femmes, histoire du genre», en M. Perrot y G. Duby (eds.), *Femmes et Histoire*, Plon, París, 1992, pp. 25-37; y Eleni Varikas, «Genere, esperienza e soggettività. A proposito della controversia Tilly-Scott», *Passato e Presente*, n.º 26 (1991), pp. 117-129; Isabel Morant, «El sexo de la historia», *Ayer*, n.º 17 (1995), pp. 29-66.

26 Anna Aguado, «Las relaciones de género y la nueva historia social. Identidad social y prácticas culturales», en *El siglo XX*, pp. 237-243.

social y política, mi objetivo es mostrar que existen multiplicidad de lecturas y reelaboraciones de esa norma, y que la experiencia no se genera exclusivamente dentro de los significados discursivos. Por un lado, los significados y las relaciones de género se transforman de manera interrelacionada (constante y siempre conflictiva), con otros procesos y relaciones sociales, porque las diferencias de género han constituido una de las bases más arraigadas de la identidad personal y porque el poder está presente en su articulación.

Así, el género posibilita apreciar la dinámica mutuamente influyente e interconectada entre los procesos políticos y los cambios en las definiciones sobre la diferencia sexual y en las relaciones sociales entre hombres y mujeres. En la España de los años treinta, las transformaciones culturales vinculadas al género (con sus efectos sobre patrones reproductivos y sobre la estabilidad de la identidad personal) fueron vistas como un síntoma del desorden social y de la decadencia nacional y, por tanto, constituyeron un ingrediente más que produjo adhesiones a una salida autoritaria de una crisis que ha sido entendida, hasta muy recientemente, como exclusivamente política y económica. Cambios políticos relacionados con aspectos que aparentemente no tienen que ver con el género (como, por ejemplo, la creación de un nuevo marco de relaciones entre lo público y lo privado que generó la política republicana, estrechamente vinculado a la secularización del Estado y la sociedad) impulsaron el reforzamiento de una retórica de género que reorientó, a su vez, la práctica política de las mujeres católicas.

Por otra parte, las definiciones dominantes de género pueden constituirse en un mecanismo para resistir o modificar determinadas formas de ejercicio del poder y, sobre todo, pueden convertirse en uno de los motores que mueve a la acción pública y organizada de las mujeres, bien sea para transformar, bien para reforzar los significados de género convencionales. Se ha hecho, por tanto, especial hincapié en que las definiciones discursivas existentes, reelaboradas por la experiencia y en situaciones históricas concretas, pueden conducir a la puesta en cuestión y redefinición de algunos aspectos del discurso de género dominante. Así, en los años veinte, las mujeres católicas, desde su aprendizaje en organizaciones de caridad o de acción social, y en el marco de la naciente política de masas, recla-

maron reformas sobre la base de las definiciones de género establecidas por el discurso de las esferas separadas, pero cuestionaron, en la práctica y en el discurso, uno de los aspectos del mismo: su exclusión de la esfera pública y política.

La movilización que desata la apelación a argumentos de género no siempre contiene, sin embargo, un potencial transformador de las relaciones entre los sexos, sino que puede contribuir a reforzarlas y convertirse en un elemento fundamental para conseguir el apoyo activo de ciertos grupos de mujeres a causas políticas conservadoras o reaccionarias. Durante la Segunda República, en un momento de endurecimiento de la política vaticana sobre la familia, las mujeres católicas activaron la construcción católica de la feminidad, y la legitimidad social que de ésta afirmaban extraer, para implicar a las mujeres en la protesta contra la legislación secularizadora, que presentaron como atentatoria para la propia identidad femenina. En ese proceso, integraron en su programa el reforzamiento de la familia católica y de la feminidad tradicional, en todas sus dimensiones, como un elemento central de la política de la derecha católica, que mantendrían a lo largo de la guerra y los primeros años del régimen franquista. Al asumir como objetivo político la difusión de un modelo femenino definido exclusivamente por la maternidad, el matrimonio y el hogar, su propia práctica de movilización y los proyectos de vida de las dirigentes comenzaron a mostrar, ya durante la República, una de las más flagrantes contradicciones entre discurso y práctica que podemos descubrir en la historia de las mujeres.

El género, sin embargo, no opera aisladamente, sino que lo hace en relación con otras categorías. En este caso, junto a la diferencia sexual, la procedencia social, la idea de nación y la concepción de la religión y su lugar en la sociedad estuvieron presentes, de manera diversa, en los discursos y prácticas de las católicas.²⁷ En los años vein-

27 Sobre género y nación, véanse los trabajos publicados en el dossier de *Arenal. Historia de las Mujeres*, vol. 3, n.º 2 (julio-diciembre 1996): Mercedes Ugalde, «Notas para una historiografía sobre nación y diferencia sexual», pp. 217-256; Nira Yuval-Davis, «Género y nación: articulaciones del origen, la cultura y la ciudadanía», pp. 163-175; y Begoña Aretxaga, «¿Tiene sexo la nación? Nación y género en la retórica política sobre Irlanda», pp. 199-216.

te, en plena difusión de una propuesta de identidad nacional basada en el catolicismo, las militantes católicas, procedentes de la alta y media burguesía conservadora, reclamaron su inclusión en la ciudadanía política asignándose y mostrando reiteradamente una cualidad que definía, dentro del discurso católico en el que se integraban, esa capacidad de ser ciudadanos: ser patriotas. En los años treinta, los cambios culturales, que fueron relacionados con una posible agresión a la integridad y salud nacionales, los políticos (las reformas legislativas republicanas y su efectos sobre las relaciones entre los sexos y el lugar del catolicismo en la sociedad) y las nuevas orientaciones vaticanas sobre la familia desplazaron su interés anterior por lograr la ciudadanía hacia una preocupación por la cultura católica, la familia y las mujeres como base de la reproducción (biológica, pero sobre todo cultural) de la nación. Aunque el Estado que concedió a las mujeres la ciudadanía plena representaba una concepción muy distinta de la identidad nacional, las católicas no sólo no rechazaron el derecho recién adquirido, sino que lo utilizaron de forma inmediata, lo que significa que sus anteriores demandas de ciudadanía no eran meramente retóricas. Por lo tanto, bien fuera con fines reformistas o reaccionarios, discursos que apelaban en diferente grado a la identidad católica, la de género y la nacional fueron usados por las mujeres católicas a la hora de implicarse en el proyecto político del catolicismo español.

Al mismo tiempo, recurrieron al vínculo con la religión como una forma de legitimar la intervención de las mujeres en la vida pública. Desde su visión, la recristianización de una sociedad cada vez más secularizada requería la colaboración activa, organizada y pública de las mujeres, a las que se atribuía una piedad especial y se suponía que estaban en deuda con la religión porque las había salvado de la esclavitud del paganismo. Sin cuestionar esta vinculación discursiva, se detecta, a lo largo del periodo estudiado, un intento recurrente de transformar lo que se consideraba una vivencia excesivamente sentimentalizada e irracional de la fe, que supuestamente había caracterizado las expresiones de piedad femenina decimonónica. La insistencia en la racionalización, en la huida del sentimentalismo y en el control del sentimiento a través de la formación intelectual parecía tener el objetivo de construir voluntades robustas, capaces de controlar interiormente sus comportamientos y deseos, y hacer así fren-

te a los nuevos modelos femeninos que se autorrepresentaban como figuras emancipatorias. Pero también iba dirigida a lograr apóstoles combativas y bien organizadas, con criterio uniforme, educadas en el dogma para poder difundirlo en una sociedad que se estaba secularizando.

La cantidad, y diversidad, de las fuentes disponibles (que apenas han sido explotadas con anterioridad) varían en razón de los diferentes periodos que aquí se abordan. Así, mientras que para el régimen dictatorial disponemos de abundante documentación, ésta última escasea cuando nos aproximamos a la Segunda República y a la guerra civil. Aunque se han empleado publicaciones escritas por las autoridades eclesiásticas, se ha recurrido, en primer lugar, a documentación impresa, en la que se expresaron las militantes católicas. Además de la prensa católica general (ya utilizada por otros estudios sobre las diferentes manifestaciones del Movimiento Católico, aunque raramente analizada en lo que respecta a las informaciones relativas a las mujeres o a las relaciones de género), se ha consultado un buen número de revistas elaboradas por y dirigidas a las militantes católicas.²⁸ Estas publicaciones, así como las de las asambleas de la organización, ofrecen una información que, si bien diversa a la de la prensa de difusión nacional, ha resultado inestimable para nuestros objetivos. Más allá de que los debates internos o las opiniones expresadas por parte de las propias mujeres tuvieran o no repercusión pública, su interpretación crítica es relevante para comprender el proceso interno de reflexión y de toma de conciencia sin el cual es difícil entender reivindicaciones y movilizaciones posteriores.

Otra fuente imprescindible ha sido la documentación depositada en el Archivo de la ACE de Madrid, a pesar de que una cantidad presumiblemente importante de la información se perdió a raíz de la llamada crisis de la AC de 1966.²⁹ No catalogada, aunque una

28 Véase el apartado dedicado a fuentes y bibliografía.

29 La crisis de la AC se había fraguado con anterioridad, a lo largo de un cada vez más acentuado compromiso temporal y político, crítico con el régimen franquista, de los movimientos especializados. Las tensas relaciones mantenidas con una jerarquía eclesiástica que se resistía a aceptar las conclusiones del Concilio Vaticano II y a admitir un compromiso temporal (juzgado como excesivo) de estos movimientos desencadenaron las dimisiones y ceses masivos de consiliarios y dirigentes seculares.

parte ordenada en archivadores (afortunadamente, entre otras cosas, la documentación generada por la rama femenina adulta), ha permitido reconstruir la historia de la organización, si bien resulta especialmente útil para el periodo franquista. Este archivo también ha deparado alguna deliciosa sorpresa: el hallazgo fortuito de un armario repleto de polvorientas carpetas de documentos sobre la Juventud Católica Femenina. Un descubrimiento que denota el estado en el que se encuentra el archivo, aunque también invita a realizar una investigación en profundidad sobre dicha organización, de la cual el presente estudio tan solo traza algunas pinceladas.

El carácter repetitivo de la documentación interna, consistente en informes, circulares, memorias, estatutos, correspondencia, estadísticas y actas de reuniones, hace sin duda tediosa su consulta. Sin embargo, un análisis atento de la misma puede resultar enormemente fructífero al revelar aspectos que una fuente publicada no contiene. En esta investigación se ha otorgado un elevado grado de fiabilidad a este tipo de fuentes, pues su examen crítico arroja luz sobre las disconformidades, disidencias y divergencias de criterio (nunca frontales ni hechas públicas) que mantuvieron las mujeres católicas ante los líderes masculinos. Aunque tal información sólo en ocasiones atañe a la fachada pública de la organización, permite objetar con fundamento empírico las interpretaciones que encuentran en la sumisión y la obediencia a la jerarquía las únicas pautas explicativas del comportamiento de las mujeres católicas y conservadoras. Precisamente por su carácter originario de documentación no destinada a la difusión pública, amplía considerablemente las posibilidades de comprensión del protagonismo, implicación y responsabilidad de las militantes católicas en los procesos históricos abordados.

El propósito inicial de esta investigación era emplear las fuentes orales, no sólo como un medio para contrastar el documento escrito, sino como un instrumento de indagación en las formas en que subjetivamente se resisten, se aceptan o se interiorizan las normas culturales de género. Finalmente, la reconstrucción del desarrollo organizativo y la consulta de una interminable documentación escrita absorbieron todos mis esfuerzos. Por lo tanto, muy pocas entrevistas han podido llevarse a cabo.

El trabajo está estructurado en dos bloques que siguen un orden cronológico ajustado a sendos periodos socio-políticos claramente diferenciados en la historia de España. A lo largo ellos se desarrollaron las dos primeras décadas de vida de esta organización. En el primer bloque se analiza la creación de la ACM en 1919 y su crecimiento durante la dictadura de Primo de Rivera. Inserta en el marco de la ideología y el movimiento católicos, compartió con este último el objetivo de recristianización social ante la visión de una sociedad cada vez más secularizada. Aquí se barajan varias hipótesis. Por una parte, la ACM representó el intento de alcanzar la unidad y coordinación nacional española de las variadas y dispersas iniciativas existentes dentro del movimiento católico femenino. La persecución del objetivo de incrementar y robustecer la base social que apoyara el proyecto católico encontró en las mujeres un nuevo y prometedor sujeto político que había que atraer a sus filas. En segundo lugar, la ACM contribuyó a la creación de una conciencia feminista en España. Sobre la base de algunos aspectos del discurso de género decimonónico, sus dirigentes cuestionaron en su discurso y práctica social la separación de esferas según el género. Por último, las militantes católicas reclamaron la ciudadanía política femenina, asignándose para ello la cualidad que, dentro del pensamiento católico español, definía tal condición: el patriotismo.

El segundo bloque analiza los cambios que experimentó la ACM a raíz de las transformaciones sociales y políticas que introdujo la Segunda República. Las militantes católicas aceptaron y pusieron en práctica la ciudadanía plena concedida a las mujeres por el nuevo régimen político. Su anterior esfuerzo de implantación, durante los años veinte, hizo posible en la década siguiente la rápida y eficaz organización de las secciones femeninas de los partidos de la derecha católica. El momento de reacción conservadora en Europa, así como la discrepancia sobre el modelo de Estado en el cual habían de ejercer como ciudadanas, orientó su activismo hacia la movilización política contra la legislación laicista del primer bienio republicano. Una movilización política cuya expresión más acabada fue la politización de las jóvenes católicas. La novedad de esta última (unida a la respuesta masiva de estas mujeres) y las contradicciones que podía suscitar (en relación con los contenidos de la definición de

feminidad mantenida por la derecha católica) llevaron a los líderes católicos —clero y seculares— a intentar controlar los efectos de dicho proceso de movilización. En 1934 la jerarquía española propició la fusión de la ACM con la Unión de Damas del Sagrado Corazón (UDSC). El resultado de la misma, la Confederación de Mujeres Católicas de España (CMCE), se entregó fundamentalmente a la defensa de la familia y de la cultura católica.

El libro concluye con un epílogo en dos partes. La primera aborda la ruptura que supuso la experiencia de la guerra civil. Tanto la recién creada CMCE como la Juventud Católica Femenina movilizaron sus fuerzas en apoyo a los sublevados desempeñando el mismo tipo de actividades que otras organizaciones femeninas existentes en la retaguardia insurgente. Las militantes católicas apoyaron especialmente a la Iglesia, impulsando ceremonias religiosas, manteniendo los cultos y rituales católicos y difundiendo la ideología de la Cruzada. La guerra y la interpretación confesional de la comprensión de sus causas vinieron a exacerbar los contenidos y acciones dirigidos a la restauración de la familia tradicional, a la imposición de unos rígidos comportamientos morales y a la difusión de una identidad femenina fija.

En la segunda parte se trazan las líneas generales de la política de género del régimen franquista, haciendo hincapié en la centralidad de la misma para la construcción y mantenimiento de la dictadura, y se apuntan también diferentes cuestiones sobre el desarrollo posterior de las ramas femeninas de la AC. Cuál fue su papel en la política represiva y social de la Iglesia y del régimen; cómo se relacionaron con las militantes falangistas y qué diferenció sus modelos de mujer respectivos; cómo explicamos la ambigüedad que caracterizó a su política de encuadramiento y las paradojas entre discurso y práctica social que revelan las vidas de las militantes son algunas de las preguntas que cierran este trabajo y abren el camino para una futura investigación.

AGRADECIMIENTOS

Esta publicación es el resultado de la revisión de la tesis doctoral, que fue defendida ante un tribunal compuesto por los profesores Ángela Cenarro, Carlos Forcadell, Feliciano Montero, Dolores Ramos e Ismael Saz. A todos agradezco la valoración que hicieron de la misma, así como las críticas y sugerencias que plantearon. Algunas de ellas han sido tenidas en cuenta para modificar el texto de cara a su edición, mientras que otras han motivado sugerentes reflexiones, indudablemente enriquecedoras de mi formación como historiadora.

Muchas personas han colaborado, de diferente forma, para que esta investigación pudiera ser elaborada y concluida. En primer lugar, mi agradecimiento va dirigido a Julián Casanova, director de este trabajo, por haber confiado en mí y por su apoyo y sugerencias. Quiero agradecer también la ayuda prestada por los profesores y compañeros del Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Zaragoza, al cual estuve vinculada durante cuatro años a través de una beca de investigación del Ministerio de Educación y Cultura. De manera especial, Ignacio Peiró ha mostrado un interés constante por la marcha de mi trabajo; las conversaciones con Ángela Cenarro, José Luis Ledesma y Pilar Rebollo han aportado algo más que intercambio y enriquecimiento intelectual. Pilar e Inma han resuelto con eficacia y han estado con humanidad.

La atención y facilidades que me brindaron Antoñita, Ana Mari, Araceli, Bea y Carmen en la Casa de la Acción Católica de Madrid hicieron menos hostil y solitario el trabajo de consulta de archivos. Inma, Pili, Fernando y, en general, mis familiares madrileños, me ofrecieron su hospitalidad y compañía durante los viajes a Madrid.

Mis estancias en el extranjero han dejado excelentes recuerdos y buenos amigos en las personas de Stefano, Grazia, Jean, Juhi y Pablo. Sobre todo han reportado un gran aprendizaje y han posibilitado contactos fructíferos gracias a las profesoras Temma Kaplan, Isolina Ballesteros, Maura Palazzi y Victoria de Grazia.

Todos mis amigos y amigas me han respaldado a lo largo de estos años. Agradezco a Amparo Bella y Régine Illion sus palabras de aliento y los buenos ratos de trabajo con ellas compartidos. Pero además, hubiera sido difícil concluir sin contar con la presencia incondicional de Carmina García y Manuel Martí, cuya calidad humana e intelectual despierta mi más profunda admiración. A la primera le agradezco que me tendiera la mano cuando, sin yo saberlo, más lo necesitaba; al segundo, que me escuchara, atendiera y confiara plenamente en mí.

Son sin duda las personas con las que he compartido lo cotidiano las que se han llevado la peor parte y con las que me siento más en deuda. En mi familia he encontrado siempre apoyo y muchos cuidados; en Pilu, Ana Esther, Ana, mi hermana Pili y Nacho la fortaleza en los infinitos momentos de escucha y risas; y en Javi, siempre paciente, la energía y el valor que genera el amor.

1

LA ACCIÓN CATÓLICA DE LA MUJER EN LOS AÑOS VEINTE: PATRIA, FEMINISMO Y CATOLICISMO

1.1. Movilización femenina conservadora y crisis del parlamentarismo liberal

1.1.1. *La crisis de la Restauración y la dictadura de Primo de Rivera*

A comienzos del siglo xx, los países europeos se enfrentaron a un nuevo fenómeno: la irrupción de las masas en la política y el problema de su nacionalización.¹ La reclamación de participación política activa por parte de nuevos actores sociales no era sino un síntoma más de la crisis de los regímenes liberales, cuyos sistemas de representación restringida habían quedado caducos. Que la solución a este fenómeno fuera una dictadura o una democracia dependió en gran medida de las coaliciones de clase que se impusieron en cada país, factibles en razón del ritmo e intensidad de sus respectivos desarrollos económicos. Así, en Alemania y Japón, una industrialización tardía pero vigorosa, que dejó prácticamente intactas las estructuras de la sociedad agraria tradicional, favoreció una coalición de elites de industriales y comerciantes con gobernantes tradicionales. En otros

1 George L. Mosse, *The Nationalization of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1991 (ed. or.: Nueva York, H. Fertig, 1975). Un buen planteamiento de la cuestión, para el caso español, en Pamela B. Radcliff, «The emerging challenge of mass politics», en J. Álvarez Junco y A. Shubert (eds.), *Spanish History since 1808*, Arnold, Londres, 2000, pp. 138-154.

países que experimentaron un desarrollo industrial menos intenso y más tardío, como Italia, España, Hungría y Polonia, tuvieron mayor peso los sectores agrarios y la oligarquía financiera, así como el Estado, a la hora de configurar alianzas políticas.²

Aunque este análisis, que ha sido objeto de fuertes críticas,³ ofrece una explicación coherente de por qué se produjeron diferentes salidas a la crisis del liberalismo en la Europa del primer tercio del siglo XX, no atiende a otras pautas de interpretación que pueden resultar útiles para alcanzar una más compleja comprensión de estos desarrollos socio-políticos. Por una parte, es importante tener en cuenta que uno de los grupos sociales que reclamó su inclusión en la ciudadanía política fueron las mujeres. El feminismo había detectado las insuficiencias del sistema político liberal apoyado en el sufragio restringido y había denunciado la exclusión de las mujeres de la ciudadanía civil y política desde la primera mitad del siglo XIX. Pero no fue casual que las demandas de las sufragistas empezaran a calar en el debate público europeo a finales del siglo XIX y a lo largo del primer tercio del XX, en el momento de transición desde una forma de participación política restringida a la era de masas, cuando otros grupos sociales también estaban presionando para participar en la vida política y conseguir así la posibilidad de defender sus intereses.

Si el cambio de siglo presenció la irrupción de las masas en la política, también fue testigo de los esfuerzos emprendidos por los Estados nación dirigidos a movilizar todos los recursos sociales posibles para fortalecer su poder económico y político. Tanto el primer fenómeno como el segundo conminaban a establecer una relación

2 José Luis Gómez Navarro, *El régimen de Primo de Rivera. Reyes, dictaduras y dictadores*, Cátedra, Madrid, 1991, pp. 10-40. Véase también George M. Luebbert, *Liberalism, Fascism, or Social Democracy. Social Classes and the Political Origins of Regimes in Interwar Europe*, Oxford University Press, Nueva York, 1991 [Hay ed. en cast.: Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 1997].

3 Un resumen sobre esta discusión, en Eduardo González Calleja, «Sobre el “dominio de las masas”. Visiones y revisiones en la sociografía de los regímenes autoritarios y fascistas del período de entreguerras» en Edward Acton e Ismael Saz (eds.), *La transición a la política de masas. V Seminario histórico hispano-británico*, Universitat de Valencia, Valencia, 2001, pp. 129-156.

directa entre el Estado y las mujeres. Lo que se ha venido en llamar nacionalización de las mujeres, es decir, la definición de sus derechos y deberes hacia el Estado nación, no ocurrió de la misma manera ni en el mismo marco ideológico-político en el que había sucedido la integración de los hombres en los deberes y derechos cívicos hacia el Estado en el siglo XIX. En primer lugar, constituía una novedad, ya que éstas habían permanecido excluidas de aquellos terrenos (escuela, servicio militar, etc.) en los que fueron socializados (aunque con éxito discutible) en una determinada cultura nacional, a lo largo del siglo XIX, incluso los ciudadanos europeos formalmente marginados del proceso de formación de las decisiones políticas.⁴ Por otra parte, en el contexto de auge del militarismo y del nacionalismo a comienzos del siglo XX, el patriotismo se convirtió en la cualidad necesaria para ser ciudadano de un país.

De esta manera, la demostración de patriotismo y el servicio a la nación fueron una de las vías más habituales de definir la ciudadanía, al menos hasta la primera guerra mundial. Si las mujeres querían llegar a ser ciudadanas tenían que demostrar su patriotismo y su capacidad de servir al bienestar público de la nación. Entre 1900 y 1914, según Barbara Caine y Glenda Sluga, «la adhesión a los objetivos liberales-feministas en Europa incluía un significativo entusiasmo por el patriotismo».⁵ De hecho, su participación en los esfuerzos bélicos durante la primera guerra mundial fue el medio de mostrar que podían ser patriotas y, por tanto, merecedoras de un reconocimiento político.

Sin embargo, el nacionalismo era un arma de doble filo pues, de la misma manera que constituyó un camino para exigir la ciudadanía femenina, contribuyó a establecer una definición particular de la misma. Dos fenómenos que formaron parte de la crisis del sistema liberal resultan significativos para entender cómo fue establecida la ciudadanía de las mujeres. Por una parte, el descenso de los índices

4 La comparación entre la nacionalización masculina y femenina la establece Victoria de Grazia en *How Fascism Ruled Women, Italy, 1922-1945*, University of California Press, Berkeley y Oxford, 1992, pp. 5-9.

5 Barbara Caine y Glenda Sluga, *Género e Historia. Mujeres en el cambio socio-cultural europeo, de 1780-1920*, Narcea, Madrid, 2000 (1.ª ed. inglesa, 1999), p. 179.

de natalidad, que fue vivido como un auténtico problema por parte de Estados que basaban su poder político nacional en la superioridad numérica de la población. De ahí el mayor énfasis en las funciones biológicas y reproductoras de las mujeres, y en controlar los comportamientos reproductivos de la población.

Por otro lado, entró en crisis el modelo de género decimonónico, que se iba transformando a medida que las mujeres accedían a espacios públicos, como la educación reglada y como el empleo en determinados puestos de trabajo, hasta entonces ocupados por hombres o de nueva creación. Esta nueva realidad de presencia femenina en ámbitos hasta entonces considerados masculinos se conjugó con un cambio en la naturaleza de la discusión sobre la cuestión de las mujeres. La imagen de la nueva mujer, y sus deseos de independencia y compromiso público, fueron entendidos, incluso cuando eran expresados de la forma más moderada, como un ataque a la familia y a la claridad de las identidades de género: amenazantes, por lo tanto, para la estabilidad de la nación.

Según como se establecieran las alianzas de clase tras la primera guerra mundial, el problema demográfico y la inclusión de las mujeres, como nuevos sujetos de ciudadanía civil y política, fueron afrontados de manera distinta. Pero, en todo los casos, los Estados actuaron como nunca antes habían hecho para intervenir en el terreno de las relaciones de género y todo ellos mostraron interés en avalar la imagen de las mujeres como reproductoras de la nación (tanto biológicas como de valores culturales nacionales).

En España, las presiones de nuevos sectores sociales para entrar en el juego político a comienzos de siglo xx exigían un cambio en el sistema político de la Restauración que, implantado en 1875-76, había alcanzado, a partir de la penúltima década del xix, cierto nivel de consenso, al canalizar los intereses de distintas burguesías y, a través de los mecanismos del clientelismo político, de grupos o individuos procedentes de otros sectores sociales.⁶ Una de las

6 Sobre la Restauración como consenso de determinados grupos burgueses, véase Borja de Riquer, «Les burguesies i el poder a l'Espanya de la Restauració (1875-1900)», *Recerques*, 28 (1994), pp. 43-58. Para las redes clientelares y la distribución

propuestas de ampliación de la representatividad política provino de las múltiples iniciativas del catolicismo social y político, cuyos impulsores, conscientes de la necesidad de dar solución al problema de la entrada de las masas en la política, plantearon, a lo largo de las dos primeras décadas del siglo xx, la ampliación de la base social de apoyo a su proyecto político recristianizador.⁷ Uno de los actores sociales, no homogéneo, que el catolicismo social y político intentó atraer y movilizar fueron precisamente las mujeres. Éstas encontraron, a través de su implicación en este movimiento social, una vía de acceso a la actuación pública y un muy particular ejercicio de la ciudadanía.

La crisis de 1917-1923 no fue sino la expresión más aguda de la incapacidad del sistema político de la Restauración para responder a las presiones de democratización política. Este fracaso provocó una movilización política descontrolada, externa al sistema político y en su mayor parte contra él. Mientras que a esta última se le hizo frente con una represión en ocasiones brutal, se recurrió al ejército y a la corona para solucionar la crisis.

La dictadura de Primo de Rivera constituyó la solución que se impuso ante la crisis del sistema político de la Restauración.⁸ Por lo

interclasista de beneficios políticos, José Varela Ortega, *Los amigos políticos. Partidos, elecciones y caciquismo en la Restauración (1875-1900)*, Alianza Editorial, Madrid, 1977. Como resumen historiográfico, Rafael Zurita Aldeguer, «La natura del potere politico nella Spagna della Restaurazione (1875-1902): un bilancio storiografico», *Quaderni Storici*, 87 (1994), pp. 805-827; y Antonio Robles Egea (comp.), *Política en penumbra. Patronazgo y clientelismo políticos en la España contemporánea, Siglo XXI*, Madrid, 1996. La más reciente aportación sobre el tema, José Varela Ortega (dir.), *El poder de la influencia. Geografía del caciquismo en España (1875-1923)*, Marcial Pons, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002.

7 Ramiro Reig, *Blasquistas y clericales*, y Feliciano Montero García, «Catolicismo social en España. Una revisión historiográfica», *Historia Social*, n.º 2 (otoño, 1988), pp. 157-165; del mismo autor, *El Movimiento Católico en España*, Eudema Historia, Madrid, 1993.

8 Aquí se han seguido las líneas generales de la interpretación realizada por José Luis Gómez Navarro en *El régimen de Primo de Rivera*. Otros estudios sobre la dictadura de Primo de Rivera: María Teresa González Calbet, *La Dictadura de Primo de Rivera: el Directorio Militar*, El Arquero, Madrid, 1987; Shlomo Ben-Ami, *La dictadura de Primo Rivera 1923-1930*, Planeta, Barcelona, 1984; Carlos Navajas Zubeldia, *Los cados y las comadreas: la dictadura de Primo de Rivera en La Rioja*,

tanto, intentó solventar los problemas que aquél no había podido resolver, desde la cuestión de Marruecos hasta los nacionalismos, pasando por el orden público y la estructura política basada en el caciquismo. En una primera fase, hasta 1925, la dictadura mostró su cara más autoritaria, recurriendo a la presencia de los militares en el gobierno y actuando como guardián de la estabilidad socio-política; la conflictividad social fue aplacada por medio de la represión abierta y el control social.

En una segunda fase, hasta 1930, buscó legitimidad social a través de la incorporación de civiles a los centros de poder y de la convocatoria del plebiscito de 1926. La dictadura recurrió, en este segundo momento, a una movilización social ordenada y a la participación política controlada, que permitieron la entrada a sectores socialistas moderados y a los del catolicismo social y político. Representantes de éste último fueron algunas militantes católicas que, como había sucedido con las feministas reformistas en Europa, inauguraban la participación femenina en la política formal. Para afrontar el conflicto social, la integración a través del reformismo social estatal fue el mecanismo predominantemente empleado en esta segunda fase. Como indica Gómez Navarro, la dictadura tuvo dos efectos relevantes desde un punto de vista político: por un lado, provocó la desaparición de los partidos dinásticos y de la oligarquía de la Restauración; y por otra parte, favoreció el ascenso del catolicismo a través de la Unión Patriótica y de la Acción Católica. En los años veinte se cultivó un nuevo personal político que precisamente nutrió, durante la República, a los partidos de la derecha católica, como Acción Nacional y la CEDA.

Si la dictadura de Primo de Rivera representó una paradoja en tanto que ampliaba la participación política y contribuía a acabar

Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1994; Francisco Alía Miranda, *Ciudad Real durante la dictadura de Primo de Rivera*, Instituto de Estudios Manchegos, Ciudad Real, 1986; Eloy Fernández Clemente, *Gente de orden: Aragón durante la dictadura de Primo de Rivera 1923-1930*, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Zaragoza, Aragón y Rioja, Zaragoza, 1995-1997; Aurora Garrido, *La dictadura de Primo de Rivera ¿ruptura o paréntesis? Cantabria (1923-1931)*, Concejalía de Cultura del Excmo. Ayuntamiento de Santander, Santander, 1997; y Leandro Álvarez Rey, *Sevilla durante la dictadura de Primo de Rivera, la Unión Patriótica (1923-1930)*, Diputación Provincial de Sevilla, Sevilla, 1987.

con el caciquismo de la Restauración, también fue paradójica su actitud hacia la entrada de las mujeres en política. Ordenada y limitada, definida desde los presupuestos de la diferencia de género, constituyó el primer intento del Estado por incluir a las mujeres como ciudadanas con derechos políticos y, como tal, erosionó el modelo decimonónico de esferas separadas. La ACM aprovechó la apertura del espectro de actuación política que el catolicismo social y político había generado, en su apuesta por una política de masas, y se benefició del ascenso político que sus militantes experimentaron durante la dictadura. Sus socias más activas se erigieron, así, en representantes de las mujeres ante el Estado, planteando un modelo concreto de ciudadanía política femenina, basado en el patriotismo nacionalista, la diferencia de género y la identidad religiosa.

1.1.2. *La ACM y la historia de las mujeres*

La Acción Católica de la Mujer (ACM) es una asociación que no ha motivado una investigación histórica en profundidad. Si bien fue relevante dentro del asociacionismo femenino de los años veinte, y alcanzó notorio arraigo entre las mujeres de la aristocracia y la burguesía católica, tanto las investigaciones sobre la historia de las mujeres en España como aquéllas referidas al catolicismo social y político, tan solo le han dedicado breves referencias. Esta omisión deja sin respuesta cuestiones relativas a su creación, su funcionamiento, la naturaleza y significado de sus actividades, sus relaciones con la propia evolución del movimiento católico español y su conexión con otras organizaciones de mujeres católicas de carácter similar que surgieron en las primeras décadas del siglo XX en el resto de Europa occidental y mediterránea.

Las diferentes etapas y enfoques adoptados por la producción historiográfica en la historia de las mujeres en España han influido en las hasta ahora escasas interpretaciones acerca de esta organización. Así, las primeras aproximaciones realizadas a finales de los años setenta y principios de los ochenta analizaban el surgimiento de la misma y sus actividades desde la perspectiva del control ideológico, del mantenimiento de la sumisión femenina como parte integrante del discurso de la Iglesia en torno a las mujeres y de la instrumen-

talización de la movilización de las mujeres católicas, destacando su carácter religioso evangelizador. Sin ser calificada de antifeminista, era interpretada como una asociación que, asumiendo el calificativo de feminista, pero desvirtuando los contenidos y objetivos del feminismo, fue impulsada por la jerarquía eclesiástica española para contrarrestar el impulso del movimiento feminista no confesional, y para frenar la emancipación femenina.⁹

A partir de finales de los años ochenta y durante los noventa, el tono de las escasas alusiones a la ACM en sus primeros años de vida había cambiado. Contextualizada en el marco del crecimiento del asociacionismo femenino durante los años veinte, es considerada en estos trabajos más recientes como una organización que, junto a otras muchas como la Asociación Nacional de Mujeres Españolas (ANME), la UME (Unión de Mujeres de España) o la Cruzada de las mujeres españolas, habría contribuido a configurar una conciencia feminista en España.¹⁰ Este cambio, reflejo del inicio de un proceso más general de relectura de las experiencias femeninas y de reconceptualización del feminismo histórico, puede atribuirse a varias razones, como el influjo de la historiografía anglosajona, la introducción de nuevos enfoques y

9 Adolfo Perinat y M.^a Isabel Marrades, *Mujer, prensa y sociedad en España. 1800-1939*, CIS, Madrid, 1980, pp. 225-272, interpretan el surgimiento de las organizaciones femeninas de AC como el resultado de una alianza entre el clero y las mujeres aristócratas, gracias a la cual el primero vería recompensadas sus aspiraciones de participar en el poder económico y las segundas conseguían tranquilizar sus conciencias al contribuir en la devolución de una parte insignificante del capital que sus maridos habían sustraído a la clase trabajadora. Concha Fagoaga, en *La voz y el voto de las mujeres*, pp. 123 y 174-178, describe la manipulación de las mujeres católicas por parte de los prelados y la jerarquía, y la desvirtuación que hicieron del discurso feminista. Mercedes García Basauri («La mujer y la Iglesia: El Feminismo cristiano en España (1900-1930)», *Tiempo de Historia*, n.º 57 (agosto 1979), pp. 22-33) define el feminismo cristiano como «una caricatura de la lucha por la emancipación de la mujer». Véase también Rosa Capel, *El sufragio femenino* y Geraldine Scanlon, *La polémica feminista*, pp. 222-223.

10 En María Dolores Ramos, «Historia Social: un espacio de encuentro entre género y clase», *Ayer*, n.º 17 (1995), pp. 85-102, y *Mujeres e Historia. Reflexiones sobre las experiencias vividas en los espacios públicos y privados*, Atenea, Estudios sobre la Mujer, Universidad de Málaga, 1993, p. 75. También se sugiere esta idea en Pilar Folguera, «Historia Contemporánea», en Elisa Garrido (ed.), *Historia de las Mujeres en España*, Síntesis, Madrid, 1997, p. 487. Una afirmación directa del carácter feminista de la ACM, en Miren Llona, «El feminismo católico».

debates en el seno del pensamiento feminista, el manejo del concepto género como categoría de análisis histórico y el desplazamiento de las interpretaciones victimizadoras por aquellas que destacaban el protagonismo de las mujeres como agentes del cambio social.¹¹

A esto habría que añadir el paulatino abandono de una aplicación al pasado de intereses y criterios de análisis elaborados en el presente por parte de un movimiento feminista que en España luchaba por deshacerse de las ataduras patriarcales de más de cuarenta años de régimen dictatorial y especialmente opresor de las mujeres. Tampoco es ajeno a todo ello, aunque posiblemente haya incidido indirectamente sobre el desarrollo historiográfico, la aproximación, minoritaria en España, de algunas mujeres de iglesia al feminismo, desde el que han elaborado su crítica a las estructuras patriarcales que caracterizan la institución eclesiástica, a la exclusión de las mujeres de los ámbitos religiosos de ejercicio del poder y al androcentrismo de la exégesis de los textos bíblicos, proponiendo una reinterpretación de los mismos desde esquemas igualitarios.¹²

11 El uso del concepto género en historia, teorizado por Joan W. Scott, plantea el carácter de construcción socio-histórica de las identidades masculinas y femeninas y, por tanto, la variabilidad histórica de las relaciones entre hombres y mujeres, Joan W. Scott, «El género». La necesidad de reconstruir una historia de las mujeres que combine el funcionamiento de los mecanismos de subordinación y de control social patriarcal con las diversas manifestaciones del protagonismo histórico femenino, es apuntada por Mary Nash, «Replanteando la historia: Mujeres y género en la historia contemporánea», en *Los estudios sobre la mujer: de la investigación a la docencia. Actas de las VIII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria del Seminario de estudios de la mujer*, Ediciones de la U.A.M., Madrid, 1990, pp. 1-31. Un buen ejemplo del empleo de fuentes orales como fundamento metodológico imprescindible en el proceso de situar a las mujeres como agentes de cambio social es el trabajo de Cristina Borderías, *Entre líneas. Trabajo e identidad femenina en la España Contemporánea. La Compañía Telefónica, 1924-1980*, Icaria, Barcelona, 1993.

12 Los intentos por conciliar feminismo y cristianismo han sido enormemente variados tanto en los temas abordados como en los enfoques adoptados y la radicalidad de los planteamientos e iniciativas prácticas. Desde las primeras reflexiones teóricas de Mary Daly o Ruether Radford, hasta las propuestas de las latinoamericanas «Católicas por el derecho a decidir». En España, este diálogo ha sido menos dinámico y ha tenido menor incidencia pública. «Mesa teológica sobre la mujer», en *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental. Actas de las VII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria del Seminario de Estudios de la Mujer*, Ediciones de la U.A.M., Madrid, 1989, vol. I, pp. 109-190. Véase también Mary Salas, *De la promoción de la mujer a la teología feminista. Cuarenta años de historia*, Sal Terrae, Santander, 1993, pp. 169-190.

Estos nuevos enfoques remiten a un problema historiográfico de mayor calado, el de la definición del feminismo histórico, objeto de uno de los debates más dinámicos que ocupan, desde hace ya unos años, a la historiografía de la historia de las mujeres en Europa. El cuestionamiento de la asunción del modelo anglosajón, basado en la reivindicación de la igualdad de derechos, como paradigma para el análisis del llamado feminismo de primera ola ha llevado a algunas historiadoras a modificar las explicaciones tradicionales sobre el feminismo en países de tradición cultural diversa a la angloamericana, lo que permite superar los límites en los que la definición igualitarista había constreñido la conceptualización de un movimiento que fue mucho más variado y multi-forme.

Los estudios de Karen Offen son probablemente los que han marcado la pauta teórica en la que se apoyan la mayoría de estas nuevas interpretaciones sobre el feminismo llamado de «primera ola». Offen, a partir del análisis del caso francés, establece la diferencia entre un feminismo individualista, de raíz anglosajona, y un feminismo relacional, en torno a cuyos principios se articularon, según la autora, «las estrategias y tácticas de casi todas las secciones del movimiento de las mujeres francesas». Para Offen, los defensores/as de este enfoque «[...] insistían en la familia como unidad socio-política básica de la nación-estado y subrayaban los derechos de la mujer como mujer y como madre dentro de un contexto de complementariedad masculino-femenina; una división del trabajo social por sexos “natural” basada en las diferencias fisiológicas entre los sexos seguía siendo el elemento fundamental de esta idea».¹³ Otras investigaciones que han contribuido a revisar la definición y contenidos del movimiento feminista europeo de comienzos de siglo han sido los estudios sobre la participación en la construcción del estado

13 Karen Offen, «El cuerpo político: mujeres, trabajo y política de la maternidad en Francia, 1920-1950», en Gisela Bock y Pat Thane (eds.), *Maternidad y políticas de género. La mujer en los estados del bienestar europeos, 1880-1950*, Cátedra, col. Feminismos, Madrid, 1996 (1.ª ed. inglesa, 1991), pp. 245-277. De la misma autora, es clave el artículo «Definir el feminismo: un análisis histórico comparativo», *Historia Social*, n.º 9 (invierno 1991), pp. 103-135. Véase también, Naomi Black, *Social feminism*, Cornell University Press, Ithaca, 1989.

del bienestar y en el reformismo social de los movimientos de mujeres, cuyas actuaciones han sido conceptualizadas como «feminismo maternalista» o «maternalismo social o cívico».¹⁴

Si bien estas aportaciones teóricas al análisis del feminismo europeo han recibido una aceptación entusiasta por las historiadoras feministas, quienes las han aplicado a sus estudios empíricos, también han sido objeto de críticas que rechazan el desvío de la argumentación de Offen hacia lo que Nancy Cott califica de *a mistaken inclusiveness under the heading «feminism»*. Esta autora desaprueba el análisis de Offen por su pretensión de presentar el punto de vista relacional como el núcleo del feminismo y por no insistir suficientemente en las similitudes entre la visión del feminismo relacional y los puntos de vista conservadores o tradicionales sobre la posición social de las mujeres. Para Cott, sin embargo, las visiones de las feministas relacionales sobre el género comparían todo con las no feministas o tradicionalistas, salvo su rechazo de la dominación masculina arbitraria. La solución propuesta por esta historiadora consiste en multiplicar los conceptos de la historia de las mujeres para nombrar y reconocer las ideas y movimientos de las mujeres en el pasado sin tener que recurrir siempre a la denominación de «feminista», recurso que ha llevado a desvirtuar dicho término y a una comprensión errónea de los desarrollos históricos del mismo.¹⁵

La línea interpretativa iniciada por Offen ha sido aplicada por Mary Nash para analizar el caso español y catalán, partiendo de una crítica a las investigaciones existentes sobre el feminismo en España, las cuales, al haber adoptado el paradigma feminista angloamericano como marco interpretativo, han llevado a afirmar la debilidad y retra-

14 Introducción y artículos del ya citado Gisela Bock y Pat Thane (eds.), *Maternidad y políticas de género*; Seth Koven y Sonya Michel, «Womanly duties: maternalist politics at the origins of welfare states in France, Great Britain, and the United States, 1880-1920», *American Historical Review*, vol. 95 (1990), pp. 1076-1108; y Seth Koven y Sonya Michel (eds.), *Mothers of a New World: Maternalist Politics and the Origins of Welfare States*, Routledge, Nueva York y Londres, 1993.

15 Nancy F. Cott, «Comment on Karen Offen's "Defining Feminism: A Comparative Historical Approach"», *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. 15, n.º 1 (otoño 1989), pp. 203-205.

so del feminismo español.¹⁶ Sin embargo, para Nash, el feminismo español reclamaba no tanto la igualdad con los hombres, sino derechos sociales y civiles, cuya petición justificaban en la idea de la diferencia de género y del maternalismo. Este feminismo predominante en España, identificado con el pensamiento y la acción de mujeres dentro de los movimientos nacionalistas conservadores catalán y vasco y del catolicismo social, estaba basado en la diferencia de género y en la extensión del rol social de las mujeres como madres y esposas en el espacio público; por lo tanto, no planteaba un desafío directo al sistema patriarcal ni a las definiciones de género dominantes, pero sí que cuestionaba algunos aspectos de la ideología de la domesticidad. Al perseguir mejoras educativas y laborales para la población femenina y defender el trabajo femenino extradoméstico, las impulsoras de estos movimientos de mujeres contribuyeron a la aceptación social del derecho a la educación y al trabajo de las mujeres. Al mismo tiempo, lograron que sus demandas fueran escuchadas dentro de sus círculos sociales, lo que les permitió una discreta entrada en la arena pública y política. Además, su experiencia en espacios culturales, nacionalistas, religiosos, obreros, etc. constituyó un aprendizaje social que podía llevarles a desarrollar una conciencia feminista que les condujera a reclamar los derechos políticos colectivos.¹⁷

El caso de la ACM es muy apropiado para analizar las cuestiones antes apuntadas. ¿Puede ser considerada una organización feminista en la España de los años veinte? Para responder a esta pregunta

16 Geraldine Scanlon, *La polémica feminista*; Rosa Capel, *El sufragio femenino*; y Concha Fagoaga, *La voz y el voto de las mujeres*.

17 Mary Nash, «Experiencia y aprendizaje: la formación histórica de los feminismos en España», *Historia Social*, n.º 20 (otoño 1994), pp. 151-172 y, de la misma autora, «Political culture, Catalan nationalism, and the women's movement in early twentieth-century Spain», *Women's Studies International Forum*, vol. 19, n.º 1-2 (enero-abril 1996), pp. 45-54. También, Joana Luna y Elisenda Macià, «L'associacionisme femení: catolicisme social, catalanisme i lleure», en Mary Nash (ed.), *Més enllà del silenci: Las dones a la història de Catalunya*, Generalitat de Catalunya, Barcelona, 1988, pp. 227-242; Elisenda Macià i Encarnación, «L'Institut de cultura: un model de promoció cultural per a la dona catalana», *L'Avenç. Revista d'Història*, n.º 112 (febrero 1988), pp. 18-20. Para el caso vasco, Mercedes Ugalde Solano, *Mujeres y nacionalismo vasco. Génesis y desarrollo de Emakume Abertzale Batza. 1906-1936*, Servicio Editorial Universidad del País Vasco-Emakunde, Bilbao, 1993.

quizás resulte útil plantear otra cuestión: ¿desarrollaron sus miembros, o contribuyeron a formar, una conciencia feminista? Si nos situamos en el contexto de las relaciones de género predominantes en los años veinte, podríamos afirmar que la ACM sí que contribuyó a desarrollar una conciencia feminista, en el sentido de que rechazó, nunca frontal ni radicalmente, la división de esferas pública/privada de actuación para ambos sexos, se opuso a la jerarquía sexual, reclamando el valor social del trabajo y las aptitudes femeninas tal y como estaban definidas por el sistema sexo-género vigente, y defendió de manera explícita la mejora del estatus social de las mujeres. A pesar de su trasfondo ideológico conservador y apostólico, esta organización ofreció a las mujeres de las clases medias y populares facilidades educativas y profesionales, y debatió en su seno el tema del sufragio y de la participación política femenina; además, posibilitó la creación de un espacio público socialmente aceptable para el ejercicio de la acción social y política por parte de las socias de la organización, mujeres de la aristocracia y de la alta-media burguesía.

Pero por otro lado, olvidar o situar en un segundo plano del análisis las diferencias sociales y políticas entre mujeres, y el espectro político en el que se sitúan, podría llevar, por una parte, a silenciar algunos elementos constitutivos del discurso y práctica de esta organización, así como sus alianzas, que también modelaban sus actitudes y actividades; y por otro lado, a evitar analizar las consecuencias del oportunismo político con que la derecha católica asumió la defensa de la causa feminista y la movilización de las mujeres católicas, así como la fuerza que extrajo la derecha en general de su habilidad para aprovechar los miedos sobre el futuro de la estructura familiar y de las relaciones entre los sexos.¹⁸ En

18 Nancy Cott advierte que no toda actividad de las mujeres en la arena pública, aunque se declare defensora de los intereses de las mujeres o de sus necesidades, puede ser calificada de feminista. Esta autora critica el uso indiscriminado del concepto «feminismo social» para englobar cualquier iniciativa de reforma protagonizada por mujeres y dirigida a la mejora del bienestar, la salud, las condiciones de maternidad, etc., prefiriendo el de «maternalismo cívico», empleado por Koven y Michel. Véase Nancy Cott, «What's in a Name: The Limits of "Social Feminism", or Expanding the Vocabulary of Women's History», *Journal of American History*, vol. 76, n.º 3 (diciembre 1989), pp. 809-829; y Seth Koven y Sonya Michel, «Womanly duties».

consecuencia, no hay que olvidar que, junto a sus objetivos de defensa de los derechos de las mujeres, la ACM perseguía otros fines, como la salvaguardia de la religión y la Iglesia frente a los ataques laicistas, además de manifestar una clara sumisión a los dictados de la Iglesia y de sus jerarcas.

En este último punto la polémica se agudiza y la interpretación se vuelve más compleja, porque precisamente una de las causas que se han aducido para explicar el retraso y debilidad del feminismo en España ha sido la influencia persistente de la religión católica sobre las conciencias y las vidas de las mujeres. El aleccionamiento en los valores de sumisión, pasividad y resignación, inculcados por el dogma católico, habría frenado el despertar y expansión de la conciencia feminista en España; de la misma forma, la Iglesia, sabedora de su capacidad de influencia sobre las mujeres a través del clero, habría instrumentalizado la movilización de éstas en apoyo de la derecha y del catolicismo por medio de la construcción de un falso feminismo que, a su vez, habría dificultado la consolidación organizativa del movimiento de mujeres.¹⁹

¿Puede asignarse a una organización tan estrechamente vinculada a una Iglesia como la española de principios de siglo, sobre la que pesan cargos de misoginia, antifeminismo y de implicación directa en el mantenimiento de la sumisión femenina, un carácter feminista o emancipador? A mi entender, este análisis de la relación entre Iglesia y mujeres adolece de reduccionismo por varios motivos. En primer lugar, parte de la presunción de la mayor religiosidad femenina y de la manipulación de las mujeres al servicio del dominio del

Una aproximación al reconocimiento y análisis histórico de las diferencias entre mujeres, en Joan W. Scott, «Feminismo e Historia», *Anuario de Hojas de Warmi. Investigació per al feminisme, la cooperació i la solidaritat*, Universitat de Barcelona, Seminario Interdisciplinar Mujeres y Sociedad, SIMS, n.º 8 (1997), pp. 109-121 (traducción de la introducción a Joan Wallach Scott (ed.), *Feminism and History*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York, 1996, pp. 1-13); y la introducción de Lucia Ferrante, Maura Palazzi y Gianna Pomata (eds.), *Ragnatele di rapporti. «Patronage» e reti di relazione nella storia delle donne*, Rosenberg & Sellier, Turín, 1988; en el mismo volumen, la aportación de Paola di Cori, «Unite e divise. Appunti su alcuni problemi di storia della solidarietà tra donne», pp. 481-494.

19 Concha Fagoaga, *La voz y el voto de las mujeres*, pp. 174-178.

clero, lo que reproduce de manera inconsciente o incuestionada los juicios expuestos por anticlericales y clericales, sin al menos intentar discernir entre lo que en estos argumentos había de realidad y lo que formaba parte de las construcciones mentales de género y de la dinámica del conflicto anticlericalismo-clericalismo de la época.

En segundo lugar, no toma en consideración la diferencia entre lo que las mujeres hacen y lo que la Iglesia dicta, lo cual es reflejo de la tendencia de la historia de las mujeres, cada vez más cuestionada pero persistente según los países y temas abordados, a la reproducción del discurso masculino sin atender a la realidad social femenina, ni a las contestaciones a dicho discurso que no encajen dentro de la dialéctica opresión-resistencia. Esto sigue sucediendo, comprensiblemente, cuando nos enfrentamos a temas tan peliagudos para el feminismo, y en concreto para el feminismo en España, como el de las mujeres dentro de la Iglesia o las mujeres «de derechas». Por último, el análisis de la sumisión y manipulación de las mujeres por la Iglesia dificulta el descubrimiento o minimiza el significado de la existencia de ofertas profesionales y espirituales, y de espacios de sociabilidad femenina posibilitados por la Iglesia, en un contexto histórico de carencia de otras alternativas socialmente aceptables para las propias mujeres, e incluso de posibilidades de acción pública a través de la cual pudieran desarrollar una conciencia femenina.²⁰

20 Sobre lo último, véanse los estudios reseñados por Caroline Ford en «Religion and Popular Culture» y por David Blackburn en «The Catholic Church in Europe since the French revolution. A review article», *Comparative Studies in Society and History. An international quarterly*, vol. 33, n.º 4 (octubre 1991), pp. 778-790. También, Paola Gaiotti de Biase, «Da una cittadinanza all'altra. Il duplice protagonismo delle donne cattoliche», en G. Bonacchi y A. Groppi (eds.), *Il dilemma della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*, Laterza, Roma-Bari, 1993, pp. 128-165. En cuanto a la necesidad de diferenciar entre el discurso y política eclesiásticos, discriminatorios y misóginos, y la religiosidad femenina y de analizar la relación conflictiva y cambiante entre ambos, véase Dolores Juliano, *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*, Horas y horas, Madrid, 1992, pp. 92-109. De la asimilación no contrastada por parte de los científicos sociales de las visiones que los anticlericales mantenían sobre la intensa relación de las mujeres con la religión en distintos contextos espaciales, Manuel Delgado, *Las palabras de otro hombre. Anticlericalismo y misoginia*, Muchnik, Barcelona, 1993; y James F. McMillan, «Religion and Gender».

En última instancia, y centrándonos en el activismo femenino en organizaciones de signo católico como la ACM, una explicación del mismo que se limite exclusivamente a señalar la manipulación de las mujeres anula la condición de las mismas como sujetos activos de los procesos históricos, colocándolas en un plano de pasividad irreal y de incapacidad para pensar por sí mismas, que en el fondo deja sin explicar la dinámica histórica, los mecanismos, más complejos, por los cuales las mujeres católicas se movilizaron, así como los beneficios de proyección social, profesional y política que obtuvieron a través de su implicación en la organización.²¹

Por lo tanto, una parte de mi propuesta consiste en reconocer los impulsos feministas de la organización en los años veinte, y su contribución a la formación de una conciencia feminista en España. Su feminismo, como el de muchas organizaciones de mujeres europeas, católicas o no, reclamaba mejoras en el estatus social de las mujeres sobre la base del reconocimiento de las diferencias entre hombres y mujeres, y de la valoración social de las capacidades y actuaciones femeninas.

Por otro lado, mi objetivo es destacar las claves explicativas que, para comprender el desarrollo del catolicismo social y político en España, pueden aportar no sólo un análisis sobre la participación de las mujeres en dicho proyecto sino también interpretaciones que tengan en cuenta los significados históricamente construidos de género. Hasta la fecha, la historiografía sobre el catolicismo social y político en España no ha mostrado apenas interés por la ACM (y, en general, por el activismo femenino en el MC), dedicándole, salvo excepciones, breves referencias descriptivas. Este desinterés se debe, en parte, a la invisibilidad y/o la escasa relevancia histórica que para los historiadores suelen tener tanto las experiencias y formas de intervención social protagonizadas por las mujeres, como el peso de los condicionantes e implicaciones históricos de género a la hora de explicarlas.

21 Las interpretaciones sobre la manipulación y la instrumentalización de la movilización de las mujeres católicas en la ACM son duramente criticadas por Miren Llona, «El feminismo católico».

Otra razón está vinculada a las diferentes aproximaciones al tema del Movimiento Católico en España. La mayor parte de las investigaciones que han abordado el estudio del movimiento católico en la España de la Restauración se han decantado por el catolicismo social y el sindicalismo católico, haciendo hincapié en sus objetivos recristianizadores y contrarrevolucionarios, y obviando o situando en un segundo plano el hecho de que los mecanismos de movilización política que aceptó poner en práctica tenían un carácter moderno e inédito en el contexto político de la Restauración. Aunque la historiografía del catolicismo social ha transitado, a lo largo de las tres últimas décadas, desde las tesis del fracaso y del amarillismo, hasta la de la aportación católica a la superación de la cuestión social, se ha mantenido dentro de parámetros de análisis similares.²²

Sólo si entendemos que para conseguir sus objetivos de recristianización (como respuesta a la secularización social y a las corrientes laicizadoras) el MC aceptó participar en la dinámica política y volcó gran parte de sus esfuerzos en movilizar a toda la base católica y a otros sectores sociales, podemos comprender el significado histórico de la ACM. Más aún, las conclusiones extraídas del análisis realizado en estas páginas sobre dicha organización católica femenina avalan la comprensión del catolicismo social y político como un fenómeno moderno en tanto en cuanto apostó por la movilización de masas como mecanismo para ganar apoyos políticos (a través del voto) y sociales (por medio de la articulación de

22 Feliciano Montero García, «Catolicismo social en España»; Casimir Martí, «El sindicalismo católico en España. Nota bibliográfica», en Albert Balcells (ed.), *Teoría y Práctica del Movimiento obrero en España (1900-1936)*, F. Torres, Valencia, 1977, pp. 79-93; Josefina Cuesta, «Estudios sobre el catolicismo social español (1915-1930). Un estado de la cuestión», *Studia Historica*, vol. II, n.º 4, 1984, pp. 193-244; Q. Aldea Vaquero, J. García Grada y J. Martín Tejedor, *Iglesia y sociedad en la España del siglo XX. Catolicismo social (1909-1940)*, CSIC, Madrid, 1987, 2 vols; Domingo Benavides, *El fracaso social del catolicismo español. Arboleya Martínez, 1870-1951*, Nova Terra, Barcelona, 1973; del mismo autor, *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración 1875-1931*, Editora Nacional, Madrid, 1978; J.J. Castillo, *El sindicalismo amarillo en España. Aportación al estudio del catolicismo social español (1912-1923)*, Cuadernos para el Diálogo, Edicusa, Madrid, 1977.

un tejido social denso a través de distintas entidades de carácter benéfico, social y sindical).²³

La ACM ilustra los impulsos por coordinar esta búsqueda de ampliación de la base social que respaldara el proyecto católico precisamente entre un grupo social que carecía de representatividad y de derechos de ciudadanía, las mujeres. Así que, aunque existe un grado de instrumentalización en la movilización de las mujeres católicas, ésta también incluye la creación de una oportunidad inédita para ellas: la reclamación del ejercicio de la ciudadanía política. Las dimensiones de tal oportunidad sólo pueden captarse si somos conscientes de que la sociedad decimonónica construyó y mantuvo durante más de un siglo una concepción de ciudadanía que se definía en masculino sobre la base de la exclusión de las mujeres de la misma. Por lo tanto, reclamar la ciudadanía implicaba cuestionar la exclusión que subyacía a esta construcción discursiva. Pero, al elaborar sus demandas en el marco del pensamiento y movimiento católicos, se acogieron tanto a lo que dentro de ese marco se entendía como pilar de la ciudadanía, el patriotismo nacionalista, como a la política seguida por los católicos para acrecentar su base social, la de creación de una identidad nacional basada en el catolicismo. Desarrollaron así una versión particular de ciudadanía política femenina, que contrastará agudamente con la mantenida unos

23 Esta interpretación aparece desarrollada en el brillante y clarificador análisis realizado por Ramiro Reig sobre el enfrentamiento político entre el blasquismo y el catolicismo político en Valencia entre finales del siglo XIX y comienzos del XX. Ramiro Reig, *Blasquistas y clericales*. Juan José Castillo también introduce esta idea en su ya clásico estudio de las bases sociales del sindicalismo católico agrario. Su análisis es todavía muy útil en el sentido de que revela cómo, a cambio de ayudar a mantener sus tierras a los pequeños propietarios (si bien al borde de la ruina), los sindicatos católicos impidieron la penetración de las ideas radicales en este grupo y contribuyeron a consolidar la hegemonía de los grandes terratenientes. Actuaron así como mediadores entre los latifundistas y el pequeño campesinado, movilizándolo a este último como «fuerza de choque popular» decisiva del bando rebelde durante la guerra civil. Juan José Castillo, *Propietarios muy pobres*. Una crítica a esta interpretación de la total subordinación del campesinado atraído por el catolicismo social, en Samuel Garrido, *Treballar en comú. El cooperativisme agrari a Espanya (1900-1936)*, IVEI, Generalitat Valenciana, Valencia, 1996; también en Manuel Martí, «Los grupos agrarios en la política urbana del País Valenciano: Castelló de la Plana, ss. XIX-XX», *Noticario de Historia Agraria*, 11 (1996), pp. 57-79.

años más tarde por el Estado que les concedió finalmente la ciudadanía efectiva (el de la República).

Un último aspecto que considero de gran relevancia para entender el carácter de la ACM es que no constituye un experimento organizativo aislado, sino que se integra en un poco estudiado, complejo y novedoso fenómeno internacional de movilización organizada de las mujeres católicas. Si la organización del laicado constituía una novedad en la historia de la Iglesia, todavía resultaba más novedosa la participación en ella de las mujeres, dada su firme exclusión tanto del espacio público como de las estructuras eclesiásticas. Dentro de este marco, la ACM representa, como tantas organizaciones de mujeres católicas surgidas en el primer tercio del siglo XX, una manera de actuación femenina activa dentro de una institución jerarquizada y patriarcal, que sin embargo sirvió para que numerosas mujeres católicas se organizaran, salieran al espacio público y político, y promovieran reformas en los ámbitos político, civil y educativo.

Estas organizaciones consiguieron compaginar determinadas transformaciones del sistema de géneros dominante, que ellas mismas pusieron en práctica, como el acceso a la educación, la participación política, etc., con un ideario conservador y fiel a los dogmas católicos establecidos. A pesar de las diferencias nacionales, compartieron la expresión de una misma tensión respecto a las fuerzas de continuidad y cambio que afectaban a las mujeres y que ellas mismas experimentaron. Una tensión que intentaron resolver alcanzando un difícil equilibrio entre el mantenimiento de las estructuras patriarcales, principalmente en el ámbito privado, y el logro de medidas emancipatorias en relación con las normas de género dominantes.

En este capítulo se persigue profundizar en el discurso y práctica social de las mujeres católicas militantes asociadas a la ACM durante los años veinte desde el enfoque de reconceptualización del feminismo antes señalado. Esta lectura permite descubrir las aportaciones de esta organización y de sus asociadas a los cambios en algunos de los criterios de género prevalecientes. El acceso al espacio público y político por parte de sus protagonistas, legitimado a partir de su identidad femenina y de su compromiso católico, la defensa de la educación femenina y la creación de estructuras educativas para

las mujeres de las clases más desfavorecidas, la aceptación social del trabajo extradoméstico de las jóvenes de clase media y la reivindicación de derechos laborales y sociales para las trabajadoras constituyen un buen ejemplo de sus esfuerzos feministas.

A lo largo de las páginas que siguen he tenido presentes, sin embargo, incorporándolas al análisis, dos características definitorias de esta organización. En primer lugar, su vinculación y dependencia de la jerarquía eclesiástica y de la doctrina católica, y la finalidad con la que surgió de frenar el feminismo laico.²⁴ Por otra parte, su inserción dentro de un proyecto amplio de recristianización social y de construcción y difusión de una identidad nacional basada en el catolicismo, para lo cual era necesario crear una estructura organizativa centralizada de ámbito nacional. Esto último resulta especialmente relevante para entender la reclamación que las mujeres católicas hicieron de ser integradas en la ciudadanía civil y política, lo cual cuestionaba su exclusión de las definiciones de la misma. Al mostrar pública y constantemente su patriotismo buscaban legitimación en aquello sobre lo que se fundamentaba, en el marco del pensamiento católico, la ciudadanía: la unidad política nacional española. Expresaban así que ellas también podían ser patriotas y, por lo tanto, gozar de derechos y asumir responsabilidades en tanto que ciudadanas de esa nación.

El inicio de una nueva década, coincidente en Europa con el auge de los fascismos y con el declive del movimiento feminista europeo, traerá consigo un cambio, no del todo inesperado, en la estructura, intereses y orientación de la ACM. Desde la mitad de los años veinte, la cada vez más férrea dependencia respecto de la institución eclesiástica por parte de las organizaciones seculares, su inserción en una

24 El carácter y persistencia del discurso ideológico de la Iglesia católica sobre las mujeres, profundamente patricarcal y antifeminista, han sido puestos de manifiesto, entre otras, por Roberta Fossati, *E Diò creò la donna. Chiesa, religione e condizione femminile*, Mazzotta, Milán, 1977, y Maribel Aler Gay, «La mujer en el discurso ideológico del catolicismo», en *Nuevas Perspectivas sobre la Mujer. Actas de las I Jornadas de Investigación Interdisciplinaria del Seminario de Estudios de la Mujer*, Ediciones de la U.A.M., Madrid, 1982, pp. 232-248. Véanse también las reflexiones sobre la posición actual de la Iglesia vaticana, en Ida Magli, *De la dignidad de la mujer. La violencia contra las mujeres, el pensamiento de Wojtyła*, Icaria, Barcelona, 1995.

estructura fuertemente jerarquizada de dirección masculina y el primado de lo religioso ya lo habían anunciado. El nuevo contexto político en el que el catolicismo se defendía de manera combativa frente a una legislación secularizadora que arrebatava a la Iglesia sus antiguas prerrogativas y parecía minar la estabilidad familiar a través del matrimonio civil y el divorcio, contribuirían a reforzarlo. Desapareció el término «feminista» de su definición, y aquellos signos de emancipación en el discurso y práctica de la ACM se desvanecieron y quedaron subordinados a las definiciones de feminidad tradicional, a los mensajes de vuelta al hogar, a la cada vez mayor exclusividad de la formación religiosa y de la actividad apostólica, y al reforzamiento de la defensa de la religión católica frente al real o supuesto aumento de la agresividad de los ataques secularizadores.

1.2. La movilización pública de las mujeres católicas

1.2.1. *De la feminización de la religión al feminismo católico*

En términos generales, podemos afirmar que el discurso del Estado liberal sobre las mujeres se acomodaba perfectamente al pensamiento de la Iglesia sobre este tema, si bien esta última mantenía sus peculiaridades en torno a la educación femenina y a la moral sexual. La exaltación de la figura del ángel del hogar, asimilada por el discurso liberal en toda Europa occidental y en Estados Unidos, quedaba vinculada al imaginario religioso.²⁵ Ser el ángel del

25 Sobre la estrecha relación entre capitalismo, ideología de la domesticidad y religión protestante en la construcción de la sociedad burguesa decimonónica en Inglaterra, véase Leonore Davidoff y Catherine Hall, *Fortunas familiares. Hombres y mujeres de la clase media inglesa, 1780-1850*, Cátedra, col. Feminismos, Madrid, 1994. En España también se ha demostrado la eficacia y persistencia del discurso de las esferas separadas, aunque a su conexión con el catolicismo no se le ha dedicado todavía un estudio monográfico que muestre cómo se establece la misma y cómo convergen, se retroalimentan o difieren ambos discursos. Sorprende que en un trabajo realmente sugerente e innovador sobre los discursos de género en el siglo XIX —científico, jurídico y educativo— no se dedique ni siquiera un epígrafe al análisis de género de los valores católicos conformadores de la identidad femenina. Cristina Jagoe, Alda Blanco y Cristina Enríquez de Salamanca, *La mujer en los discursos de género. Textos y contextos en el siglo XIX*, Icaria, Barcelona, 1998. Véase al respecto Michela de Giorgio, «El modelo católico», en George Duby y Michelle Perrot (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente*, Taurus, Madrid, 1993, vol.4 (s. XIX), pp. 183-217.

hogar significaba poseer cualidades tales como docilidad, piedad, virtud, moralidad, bondad, abnegación, serenidad, castidad sexual, que enraizaban con la concepción cristiana (y católica en nuestro caso) de la figura femenina. La perfecta casada, modelo ideal de mujer cristiana y piadosa recluida en el hogar, contaba con una larga tradición en España, y a él se ajustó la ideología de la domesticidad en cuanto a la división de esferas y a las cualidades femeninas deseables.

Todo esto se enmarcaba en un esquema discursivo más amplio de relaciones entre ambos sexos cuyo eje era la diferencia y complementariedad entre ambos, y la separación rígida de las esferas de actuación. Discursivo porque, como se ha venido mostrando hace ya unos años, la realidad no era un fiel reflejo de las normas de género que estos discursos pretendían imponer. Ni la división real de esferas fue tan nítida, ni las mujeres fueron tan invisibles en la esfera pública como las hemos pensado y analizado los historiadores e historiadoras.²⁶

El deterioro de la imagen de las esferas separadas será uno de los primeros agentes de erosión de este discurso de género decimonónico. Ante una realidad de transformación en la situación social de las mujeres durante el cambio de siglo, aquellas pertenecientes a las clases acomodadas pusieron en práctica una forma de presencia en el espacio público que hasta entonces les había sido vedada, apoyándose en uno de los pilares de este discurso de género, el de la superioridad moral femenina. Este tipo de argumentación se exten-

26 El discurso de las esferas separadas generó un marco teórico rígido, que confinaba a la mayor parte de las mujeres al rol de víctimas pasivas en el espacio doméstico y reproducía el pensamiento dicotómico —y las categorías opuestas y excluyentes a él asociadas— subyacente al discurso de las esferas separadas. Este marco de análisis ha sido criticado y superado, en un primer momento, por medio del concepto de «cultura de las mujeres», que les concedía protagonismo histórico dentro de las imposiciones del discurso de géneros. Y en un segundo momento, cuestionando las rígidas divisiones binarias del modelo de las esferas separadas y mostrando tanto la compleja relación entre espacios público-privado como la presencia de las mujeres fuera del ámbito doméstico. Véanse al respecto Michelle Perrot, «Historia, género y vida privada», en Pilar Folguera (comp.), *Otras visiones de España*, pp. 1-25; y Catherine Jagoe, «La misión de la mujer», en Cristina Jagoe, Alda Blanco y Cristina Enríquez de Salamanca, *La mujer en los discursos de género*, pp. 21-53.

derá y será empleado por hombres y mujeres de diversos sectores sociales, y en diferentes contextos políticos y religiosos, para justificar la participación pública y política femenina en la nueva sociedad de masas que estaba emergiendo.

Desde el último tercio del siglo XIX el ejercicio de la caridad y la beneficencia había constituido una de las pocas actividades públicas en las que las mujeres de la aristocracia y de la burguesía podían tomar parte, sin recibir reprobación o censura social. Se consideraba que, dadas sus aptitudes y cualidades morales, eran las más adecuadas para realizar este tipo de trabajo, debido a las «naturales» dotes de sensibilidad, amor, paciencia y comprensión que la educación femenina decimonónica les había inculcado. Por lo tanto, sobre todo las mujeres de la aristocracia, que disponían de recursos económicos y tiempo libre para ello, tomaron un papel activo en el trabajo de caridad, gestionando instituciones benéficas como hospitales, asilos para trabajadoras y escuelas dominicales (lectura, escritura y catecismo a niñas de la clase obrera, etc.).²⁷

Además de las iniciativas individuales, a partir de la segunda mitad del siglo XIX tuvo lugar, como signo del llamado renacimiento católico, el incremento de órdenes religiosas femeninas con una orientación de apostolado más marcado que las precedentes.²⁸ Igualmente, se multiplicaron las asociaciones seculares femeninas

27 Que conozcamos, no existen apenas estudios detallados sobre iniciativas femeninas individuales y colectivas de ejercicio de la beneficencia en la España del XIX y comienzos del XX, excepto las realizadas al hilo de las investigaciones sobre la labor de Concepción Arenal en este terreno. Véase M.^a José Lacalzada de Mateo, *Mentalidad y proyección social de Concepción Arenal*, Ayuntamiento de Zaragoza y Ayuntamiento de Gijón, 1994. Algunas de las conclusiones que ofrece Adrien Shubert al comparar el ejercicio de la caridad por parte de las damas británicas o del norte de Francia con el de las españolas podrían resultar estimulantes para iniciar un estudio en profundidad sobre el tema. En Adrien Shubert, «“Charity properly understood”: Changing Ideas about Poor Relief in Liberal Spain», *Comparative studies in society and history*, n.º 33 (1991), pp. 36-55.

28 Uno de los elementos del fenómeno europeo ya conocido como «feminización de la religión» en el siglo XIX (al que se ha aludido en la introducción a este trabajo) fue el aumento espectacular de congregaciones y devociones femeninas. En España, Frances Lannon muestra que el renacimiento católico fue un fenómeno fundamentalmente femenino. En *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España, 1875-1975*, Alianza Universidad, Madrid, 1990, pp. 81-112.

preexistentes dedicadas a estos mismos fines (como las Conferencias de San Vicente de Paúl) o con objetivos estrictamente piadosos (las Congregaciones de las Hijas de María y las ramas femeninas de las órdenes terceras, sobre todo franciscanas y dominicanas).

Se registró además la aparición de nuevos centros, con estatutos canónicos diversos, como la Institución Teresiana (dedicada a la enseñanza de las jóvenes de clase media para el ejercicio de la docencia) y las Damas Catequistas (a la moralización y formación de la población obrera), que constituyeron más adelante cantera fecunda para las asociaciones católicas femeninas. La Institución Teresiana (IT) fue fundada por el jesuita Pedro Poveda (1874-1936) en 1911. A través de sus institutos y residencias perseguía la formación de las jóvenes para el ejercicio de la enseñanza primaria, secundaria y de magisterio, combinando una sólida educación femenina con el dogma católico y la formación cristiana. En 1929 contaba con 17 residencias e internados para jóvenes mujeres estudiantes y publicaba un boletín mensual. Las Damas Catequistas era una organización de señoras de clase alta dedicada a la «protección, cultura y moralización de las clases obreras». En 1929 contaba con 1469 instructoras y 1927 señoritas honorarias en varias ciudades de España. Fundada en 1880 por Dolores Sopeña, hija de un juez de Almería, contaba desde 1911 con una revista mensual titulada *Las Damas Catequistas y sus Centros Obreros*.²⁹ El incremento del número de devociones religiosas y de centros, tanto regulares como seculares, dedicados a obras de carácter social formó parte de un movimiento experimentado en toda la Europa católica y que, a su vez, puede ser integrado y entendido en el marco de lo que Michelle Perrot llama

29 Lo de las Damas Catequistas, en *Anuario Social de España*, Fomento Social, Madrid, 1929, pp. 443-537, y T. Concha, D.C., *El pasar de un apóstol. Vida de Dolores R. Sopeña, fundadora del Instituto de Damas Catequistas*, Talleres Voluntad, Madrid, 1927. Sobre los orígenes y evolución de la IT, véase Aurora Morcillo, *True Catholic Womanhood. Gender Ideology in Franco's Spain*, Northern Illinois University Press, Illinois, 2000, pp. 130-140; María Laffitte, condesa de Campo Alange, *La mujer en España: Cien años de su historia, 1860-1960*, Aguilar, Madrid, 1964, pp. 305-306; Ángeles Galino, «Pedro Poveda. Una pedagogía para nuestro tiempo», en *Textos pedagógicos hispanoamericanos*, Madrid, 1968; Amalia Martín Gamero, *Antología del feminismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1975, pp. 317-322.

«una verdadera movilización femenina bajo la denominación de “Maternidad Social”». ³⁰

En España este proceso se vio favorecido por el clima político restauracionista, por la protección y apoyo económico de la burguesía industrial en auge, y por las carencias de los mecanismos de asistencia pública puestos en marcha por parte del Estado liberal.³¹ Estas órdenes se encargaron de desempeñar aquellas funciones (pastoral, asistencial y educativa) que la Iglesia parecía dispuesta a cumplir en el marco del Estado liberal de la Restauración. Si bien es cierto que la función que desempeñaron fue de control social y de transmisión del modelo de sumisión femenina defendido por la doctrina católica, también lo es que sirvieron como único cauce de salida pública, respetable a los ojos de sus contemporáneos, para las mujeres de las clases más acomodadas, a quienes hasta entonces el discurso de la domesticidad y de las esferas separadas había pretendido mantener recluidas en el hogar. Es importante destacar el papel que para ellas tuvieron estas acciones benéficas ya que, teniendo en cuenta el arraigo de la división de esferas, la salida a ámbitos públicos era relevante, en tanto abría camino a nuevos espacios de actuación, les ofrecía una vía de utilidad social y de conocimiento de una realidad distinta a la que habían experimentado hasta entonces. Aunque habría que matizar que el catolicismo fue mucho menos propicio a desencadenar las rupturas en las rela-

30 Michelle Perrot, «Salir», en George Duby y Michelle Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres*, vol. 4, pp. 461-495.

31 F. Lannon alude, además de a las señaladas en el texto, a otras razones que explican dicho aumento: constituía una salida más atractiva para las mujeres de la época que la vida doméstica; la propia doctrina católica del momento, que veía acuciante el problema social y moral de la revolución industrial y las ideologías seculares, y que predicaba como modelo de santidad perfecta el apartamiento de la vida mundana; la variedad de la oferta de comunidades y tareas. Frances Lannon, *Privilegio, persecución y profecía*, pp. 81-112. Mónica Moreno señala, como razones que explican este florecimiento de las congregaciones religiosas dedicadas a la vida activa, la búsqueda de nuevas fuentes de ingresos tras la merma sufrida en su patrimonio por la desamortización, la aparición de un nuevo modelo de mujer más activa y presente en la vida pública y, sobre todo, un «cambio de la sensibilidad religiosa, orientada hacia una espiritualidad que se tradujera en obras sociales, para responder a la amenaza de la secularización social». «Religiosas, jerarquía y sociedad en España, 1875-1900», *Historia Social*, n.º 38 (2000), pp. 57-71.

ciones entre los sexos que el protestantismo desató, no es casual que sea precisamente en estas organizaciones de caridad integradas por mujeres católicas de clase alta donde podamos situar, como sugiere Geraldine Scanlon, los orígenes de cierta preocupación feminista en España, como la que mostró la Junta de Damas de la Unión Ibero-americana, presidida por Concepción Gimeno de Flaquer.³²

El auge y expansión de las congregaciones femeninas y de las organizaciones seculares dedicadas a la caridad, apostolado y enseñanza constituirán parte de la base formativa y humana que alimentará las diferentes iniciativas del catolicismo social y del apostolado secolar protagonizadas por y dirigidas a las mujeres durante el primer tercio del siglo XX. Ejemplo de esto fueron María de Echarri, una de las más conocidas representantes del catolicismo social e impulsora de los sindicatos católicos femeninos de Madrid, pero también miembro de la Congregación de las Religiosas de la Asunción, y socia de la Institución Teresiana y de la ACM. Carmen Cuesta, auxiliar en los Centros Obreros de las Damas Catequistas, alumna de la IT, directora del internado teresiano de Madrid y primera doctora en leyes en España. Algunas de las futuras dirigentes de la rama femenina de la ACE durante los años treinta y cuarenta habían estudiado en los internados de la Institución Teresiana, como Julia García Castañón, primera alumna en la IT en Oviedo, en 1911, y Pilar Bellosillo, presidenta de la rama de mujeres de la AC desde 1952. María Alós, vinculada a las Damas Catequistas, alumna de la IT y colaboradora asidua de su boletín, fue vicepresidenta

32 No existe una biografía sobre este interesante personaje que nació en Alcañiz en 1850. Encarna el prototipo de mujer de clase alta, ensayista y novelista, una de las primeras «periodistas» españolas, creadora y directora de *La Ilustración de la Mujer* (1873-76), y crítica vehemente de los privilegios masculinos. «Jimeno Gil, María Concepción», en C. Martínez, R. Pastor, M.J. de la Pascua y S. Tavera (eds.), *Mujeres en la Historia de España. Enciclopedia biográfica*, Planeta, Barcelona, 2000, pp. 548-551. También en Alda Blanco, «Teóricas de la conciencia feminista», en Cristina Jagoe, Alda Blanco y Cristina Enríquez de Salamanca, *La mujer en los discursos de género*, pp. 445-472. Miren Llona considera que Concepción Gimeno, «[...] a su manera, prefiguró tempranamente el tipo de feminismo que iban a defender las mujeres de ACM en la década de los veinte». En Miren Llona, «El feminismo católico», p. 287.

diocesana de la AC de Vitoria desde 1933. Por otra parte, las jóvenes educadas en los colegios de las congregaciones religiosas femeninas también serán atraídas por el apostolado seglar, como las dirigentes de la AC femenina zaragozana, María Tertre, Elisa Sancho Izquierdo o María Berbiela, que recibieron la educación primaria y el bachillerato en el colegio del Sagrado Corazón de Zaragoza. Por lo tanto, esta actividad de las mujeres católicas entre finales de siglo XIX y comienzos del XX constituyó un aprendizaje que preparó el terreno para consolidar su implicación pública y política en la década de los años veinte.

Pero organizaciones como la ACM no sólo se asentaron sobre la tradición de un asociacionismo católico femenino pujante, sino sobre una línea de pensamiento que proponía una lectura católica del feminismo, inaugurada en España con la publicación en 1908 de la obra del jesuita Alarcón y Meléndez *Feminismo aceptable*.³³ Alarcón reclamaba la filiación ideológica del feminismo católico con el pensamiento de Concepción Arenal, aunque rechazaba precisamente uno de los aspectos más novedosos de los planteamientos de Arenal, la proyección pública de las cualidades maternas femeninas, y consideraba que el lugar ideal de la actuación femenina no podía ser otro que la familia. No obstante, las contribuciones principales para la consolidación de la definición del feminismo católico en España serán las del agustino Graciano Martínez con sus artículos publicados en la revista *España y América* en 1919-20 (recogidos en el libro *La mujer española. Hacia un feminismo cuasidogmático*) y la de algunas de las mujeres más activas ligadas a la ACM.

A la altura de 1920, en un contexto político para ellas favorable, las católicas consolidaron su propia versión del feminismo, coherente con la ortodoxia católica pero superador de la división de esferas tradicional, cuya transgresión Alarcón no estaba dispuesto a aceptar. Ellas también se reclamaron herederas del pensamiento de Concepción Arenal, recuperando aquellos aspectos que el jesuita había rechazado a comienzos de siglo, como su defensa de la «maternidad

33 Julio Alarcón y Meléndez, *Un feminismo aceptable*, Razón y Fe, Madrid, 1908.

social», y resaltando el sustrato católico de sus escritos.³⁴ Vinculadas en diferentes formas al movimiento católico con anterioridad a la creación de la ACM, Juana Salas, María de Echarri, Carmen Cuesta, Josefina Olóriz, María Bris Salvador y otras articularán, a través de sus escritos en la prensa católica y sus conferencias, una misma forma de concebir a las mujeres, su participación en la vida social y privada, así como la orientación del feminismo «sensato» que defendían.³⁵

1.2.2. *La aceptación y promoción de la jerarquía vaticana*

Por lo que a la más alta jerarquía católica respecta, la ideología difundida en torno a la presencia pública de las mujeres también será modificada en este sentido, si bien con reticencias y a remolque de las transformaciones sociales. A lo largo del siglo XIX las mujeres de clases elevadas en los países europeos de fuerte presencia católica salieron del ámbito doméstico siguiendo el camino de la caridad, la beneficencia y la asistencia social, apoyándose en la retórica dominante del pensamiento católico sobre la virtud femenina.³⁶ Las razones de este proceso pueden encontrarse en fenómenos históricos que afectaron a la población femenina, como los cambios en las estruc-

34 Un buen ejemplo es la conferencia de Juana Salas, *D.ª Concepción Arenal. Sus ideas, sus obras y sus méritos*. Conferencia en el Salón Fuenclara de Zaragoza, 30 de enero de 1920. El libro de Graciano Martínez llevaba por título completo *El libro de la mujer española. Hacia un feminismo cuasi dogmático*, Imp. del Asilo de Huérfanos, Madrid, 1921.

35 Miren Llona sitúa, a mi parecer acertadamente, las bases del pensamiento de Gimeno de Flaquer y de Concepción Arenal como antecedentes ideológicos de la lectura de los derechos de las mujeres desde un prisma católico, es decir, del feminismo católico. Miren Llona González, «El feminismo católico». No obstante, si bien encontramos referencias constantes a Concepción Arenal en los y las defensores/as del feminismo católico, parece que éstos no aludieron a los escritos de Gimeno Gil. Otras historiadoras opinan de manera diversa sobre la reivindicación que los/las católicos hicieron de Arenal: «Hubiera sido una ocasión para que el movimiento católico se cristianizase en las claves propuestas por Concepción Arenal, pero fue al contrario, la recatolizaron a ella. A partir de aquí pudo iniciarse la serie de imágenes que han llegado a nosotros de una Concepción Arenal católica y, por ende, conservadora, que se están desmoronando ante el análisis crítico», M.ª José Lacalzada de Mateo, *Mentalidad y proyección social*, pp. 297-298.

36 Para Francia, véase Hazel Mills, «Negotiating the Divide: Women, Philanthropy and the “Public Sphere” in Nineteenth-Century France», en Frank Tallett y Nicholas Atkin (eds.), *Religion, society, and politics*, pp. 29-54.

turas familiares, la búsqueda de formas de vida distintas del modelo femenino imperante, la oferta de lugares de sociabilidad «respetable» externos al mundo de las relaciones privadas y familiares, etc.; pero la jerarquía poco tuvo que ver con un supuesto impulso inicial, consciente y premeditado del mismo, y en todo caso su discurso se fue acomodando a nuevas realidades sociales.³⁷

La Iglesia católica y, más concretamente, la jerarquía vaticana van a reaccionar relativamente tarde ante la trascendencia de conceder a las mujeres un protagonismo social y público, más allá de las paredes del hogar. A finales del siglo XIX, el discurso de la Iglesia sobre la participación activa de las mujeres (implícitamente, mujeres de clase acomodada, aristocracia y alta burguesía) en el apostolado se había caracterizado por el rechazo absoluto de la misma. Cuando León XIII advierte sobre las consecuencias de la industrialización y los peligros de las ideologías revolucionarias, y llama a los católicos a participar en la acción social en su encíclica *Rerum Novarum*, aplica la visión católica tradicional sobre el papel de las mujeres en la sociedad, es decir, defiende su actuación dentro del ámbito doméstico, con la finalidad de preservar su modestia y dedicarse tanto a la conservación de la familia como a la educación de los hijos.³⁸

37 Cecilia Dau Novelli sugiere, partiendo del estudio del caso italiano, que estas organizaciones femeninas que alcanzaron su auge a finales del XIX constituyen un síntoma suficiente para desmentir la común convicción de que «I cattolici s'interessarono alla questione femminile in ritardo rispetto agli altri, e se ne interessarono solo per difendersi dall'avanzare delle ideologie materialistico-temporali», Cecilia Dau Novelli, *Società, chiesa e associazionismo femminile*, p. 66. Esta argumentación no parece sostenible, desde el momento en que confunde la iniciativa e intereses de la jerarquía con la de los/as católicos/as.

38 «Del mismo modo hay ciertos trabajos que no están bien a la mujer, nacida para las atenciones domésticas; las cuales atenciones son una grande salvaguardia del decoro propio de la mujer, y se ordenan, naturalmente, a la educación de la niñez y prosperidad de la familia», *Rerum Novarum, Carta encíclica de SS. el Papa León XIII sobre La condición de los obreros*, «Editorial Ibérica», Madrid, 1932, p. 37. Es significativo el hecho de que León XIII olvide o evite aludir a las mujeres en su análisis sobre la nueva realidad social generada por la industrialización y la urbanización. Tan sólo las cita en la Encíclica *Arcanum* de 1880, para reafirmar una de las argumentaciones asiduamente adoptadas por el discurso católico a lo largo del siglo XX: que ha sido el cristianismo el que ha liberado a la mujer de la esclavitud en la que el paganismo la tenía sometida, otorgándole la dignidad como persona al concederle igualdad con el hombre en la salvación.

En las dos primeras décadas del siglo xx, sin embargo, ante el incremento de la conflictividad social, la difusión del feminismo y el empuje del laicismo, se va aceptando, no sin reticencias y seguramente por motivos de oportunidad política, la intervención de las mujeres en la esfera pública, para conseguir su colaboración en la tarea de hacer frente a la nueva situación socio-política, fijando siempre los términos y el carácter de su implicación. De la misma forma que la jerarquía vaticana reaccionaba ante los nuevos problemas sociales generados por la sociedad industrial y la dinámica secularizadora, ofreciendo como respuesta la recristianización de la sociedad y las diferentes manifestaciones del catolicismo social, también lo hacía ante el feminismo y las transformaciones en la situación de las mujeres europeas, mediante la movilización de las mujeres católicas. Así, Pío X se mostró más propicio que León XIII a la participación organizada de las mujeres en el apostolado de la Iglesia, aunque no en la política, apoyando la fundación de la primera asociación femenina católica sobre base nacional oficialmente reconocida por la Iglesia, la *Unione fra le Donne Cattoliche de Italia*.³⁹

Tras 1914, tanto la realidad del movimiento católico femenino como las opiniones, cada vez más difundidas, favorables a la participación de las mujeres en el apostolado social y religioso parecían avalar la existencia de una postura firme y definitiva que aceptaba y sancionaba esta intervención. Sin embargo, no deja de percibirse todavía una cierta vacilación y ambigüedad en la opinión de algunos papas, como Benedicto XV, que ocupaba el solio pontificio cuando fue creada la ACM. Mientras que en ocasiones se mostraba contrario a

39 Merry del Val, secretario de estado de Pío X en 1904, había ordenado que las mujeres no hablaran públicamente en las asambleas parroquiales, estableciendo normas ante una situación que, de facto, debía de existir. Citado en Paola Gaiotti de Biase, *Le origini del movimento cattolico femminile*, Morcelliana, Brescia, 1966, p. 74. Sin embargo, cuatro años más tarde, surgía la *Unione fra le Donne Cattoliche* (UDC) italiana, bajo los auspicios de Pío X, dirigida por la autoritaria figura de la Princesa Cristina Giustiniani Bandini. Creada en 1908, la UDC venía a contrarrestar no sólo el avance del movimiento feminista, sino las tendencias «modernistas» dentro del movimiento católico femenino, encarnadas por la *Federazione Femminile Milanese*, a cuyo frente se encontraba Adelaida Coari. Así, la UDC se convertía en la única organización nacional de mujeres católicas en Italia, extremadamente fiel al Papa.

que las mujeres abandonaran su lugar dentro de la familia, en otras apoyaba su participación en la sociedad civil e incluso su acceso a la ciudadanía política.⁴⁰

Bajo Pío XI (1922-1939) las organizaciones femeninas de la Acción Católica conocieron un gran auge en varios países europeos, que puede ser explicado por varias razones. En primer lugar, estas organizaciones se enmarcaban dentro de estructuras nacionales de apostolado seglar que estaban alcanzando su madurez organizativa y disponían de una definición clara, al menos en la teoría, de su función formativa y de apostolado en lo religioso. Al mismo tiempo, contaron con una estructura supranacional, la Unión Internacional de Ligas Católicas Femeninas (UILCF), en cuyo seno se integró un número nada desdeñable de asociaciones de todo el mundo.⁴¹ Por último, seguir manteniendo una postura de rechazo a la entrada de las mujeres en el espacio público suponía cerrar los ojos a dos realidades: la experiencia de la primera guerra mundial, con sus efectos sobre la realidad social de las mujeres, y la evidencia de que el acceso de las mujeres al espacio público, tal y como se estaba realizando, no tenía consecuencias tan radicales sobre las identidades sexuales. Finalmente, Pío XII fue partidario acérrimo de promover la movilización de las mujeres en las organizaciones seglares de la Iglesia, lo cual queda reflejado en la cantidad ingente de alocuciones y discursos dirigidos a las mujeres católicas, principalmente a aquellas organizadas

40 En 1919 Benedicto XV apoyó el voto femenino en audiencia con la líder de la *Catholic Women's Suffrage Society* inglesa, bajo la condición de que fuera usado para difundir la influencia cristiana. En Paula M. Kane, «“The Willing Captive of Home?”: the English Catholic Women's League, 1906-1920», *Church history*, vol. 60, n.º 3 (septiembre 1991), pp. 331-355. Sin embargo, en una alocución a las mujeres católicas italianas se expresaba en los siguientes términos: «Ningún cambio en la opinión de los hombres, ningún nuevo estado de cosas, ni el curso de los acontecimientos, podrán jamás arrancar a la mujer consciente de su misión de esa esfera natural que es para ella la familia». Citado por Mary Salas, *De la promoción de la mujer*, p. 16.

41 La UILCF se formó en Bruselas en agosto de 1910. La marquesa Unzá del Valle asistió en representación de las obras católicas femeninas de España, nombrada por el cardenal Aguirre, entonces primado y director general de AC española. El primer congreso de la Unión Internacional se celebró en Madrid en 1911, organizado por la Unión de Damas del Sagrado Corazón, cuya presidenta, la citada marquesa, se convirtió en presidenta de la Unión Internacional hasta el próximo congreso.

en la AC, dada la consolidación de esta organización entendida como colaboración de los seculares en el apostolado jerárquico de la Iglesia.⁴²

1.2.3. *La «mujer social» y los discursos de la ACM sobre la implicación pública de las mujeres*

También en la España decimonónica el discurso de la domesticidad, que situaba a las mujeres como centro de la familia, y el del catolicismo, que las asociaba con un especial sentimiento religioso, se van a aliar asignando a aquéllas el papel predominante de sostenedoras de la familia y de transmisoras de la religión y de los valores cristianos dentro de ésta. Construido sobre sólidas bases, persistirá a lo largo del siglo XX, permeando los llamamientos de la Iglesia a la participación de las mujeres, así como el carácter de la respuesta activa de las mismas. A comienzos de siglo el pensamiento dominante sobre la función que debían realizar las mujeres españolas compartía la opinión manifestada por el J.B. Vinader, confesor de la Asociación de Madres católicas de Valencia, a las miembros de esta asociación. Aunque tuviera una finalidad política, y un carácter muy clericalizado y proselitista, esta acción femenina debía desarrollarse dentro del hogar:

La mujer católica anuncia en casa los días de fiesta, hace guardar los ayunos y las vigili­as, recuerda el precepto de confesar y comulgar por Pascua florida, cierra la puerta al periódico antirreligioso y antisocial y la abre a la prensa buena, quema el libro obsceno, rompe el cuadro escandaloso, hace enmudecer al blasfemo, extingue las dudas contra la fe [...] Ella debe comunicar alguna chispa de ese fuego sagrado, que se va apagando entre los hombres, y persuadir a unos que presenten su candidatura, a otros para que la apoyen, y poner en manos de todos la papeleta salvadora, y hacer, en fin, cuanto sepan y puedan para impedir salgan concejales y diputados los que arrancan de las fachadas de las casas el escudo del sagrado corazón y apedrean las iglesias, y turban los actos del culto, y propa-

42 Según María Martinell, «L'actitud tan contrària de l'Església oficial a la promoció de la dona va començar a canviar amb Pius XII. Accepta l'entrada de la dona a la societat com un fet. No ho judica com un fet positiu, però ho admet, encara que potser amb la idea una mica ambigua de defensar la societat cristiana per una espècie de matriarcat espiritual», en María Martinell, «La dona i l'Església», p. 174.

gan revistas obscenas e impías, y han jurado, en fin, descatalizar nuestra patria.⁴³

A partir de la segunda década del siglo XX algunos miembros del clero y propagandistas del catolicismo social comenzaron a difundir discursos que, animando a las mujeres católicas a salir del hogar, no hacían sino sancionar una realidad ya existente, la de «[L]a mujer (que) viene habitualmente entendiendo con excelentes resultados en obras piadosas, caritativas y benéficas, las cuales no requieren propiamente preparación especial».⁴⁴ Sólo que la nueva situación más apremiante sí requería una movilización organizada y una mejor preparación para participar con eficacia en lo que se vino a llamar la «acción social femenina». Término muy recurrente en la época, con él se aludía a un conjunto de actividades (apenas diferentes, en la práctica, de las actividades caritativas y benéficas ya tradicionales) que englobaban la beneficencia, la asistencia sanitaria, la atención a la infancia, la educación y moralización de las mujeres trabajadoras.⁴⁵ Lo que hasta ahora había sido una actividad suficientemente avalada por las virtudes naturales de la piadosa mujer aristocrática y burguesa, ahora requería de la más consciente y preparada «mujer social» para enfrentarse a un mundo cada vez más alejado de los preceptos religiosos.

La proliferación de manuales y guías de orientación para la acción social católica femenina desde comienzos de siglo ilustra el

43 *Asociación de Madres católicas*. Conferencias del confesor J.B. Vinader a esta asociación. Tipografía Moderna, Valencia, 1905, pp. 53-55.

44 Juan José Santander, *Acción sindical femenina*, Prólogo de Enrique Reig, Imprenta La Editora, Madrid, 1914, pp. IX y X. Véase también Ignacio Casanovas, *Estudios Sociales. Acción de la mujer en la vida social. Nuestro estado social*, Balmes, Barcelona, 1952 (son conferencias pronunciadas en San Felipe (Barcelona) ante señoras en 1911).

45 Para algunas de estas iniciativas, que podríamos circunscribir dentro del catolicismo social, véase el trabajo de Amelia García Checa, *Catolicisme social y trajectòria femenina (Mataró, 1910-1923)*, Patronat Municipal de Cultura de Mataró, Alta Fulla, Barcelona, 1991. En él se aborda el discurso ideológico del catolicismo social sobre la mujer, así como su puesta en práctica a través del análisis de una de sus iniciativas en Cataluña, el Patronato Escolar para las Obreras de Mataró. Sobre la «mujer social», ver Mercedes García Basauri, «Beneficencia y caridad en la crisis de la Restauración. La mujer "social"», *Tiempo de Historia*, n.º 59 (octubre 1979), pp. 28-43.

interés por crear y normativizar el nacimiento de un nuevo modelo de mujer de extracción social acomodada, educada en el dogma católico y en la obediencia a la Iglesia. Todas estas publicaciones, reeditadas algunas de ellas a lo largo de décadas posteriores, emitían juicios similares sobre las diferencias entre los sexos, el contenido de la identidad femenina, el papel social de las mujeres, su relación con la Iglesia y el tipo de feminismo que era legítimo y cristiano defender.⁴⁶ Estos autores rechazaban la igualdad entre los sexos, y proclamaban, celebrándola, la diferencia entre hombres y mujeres. Opinaban que, sin haber sucumbido todavía al laicismo, las mujeres podían constituir la fuerza moral capaz de ser la vanguardia de la recristianización y luchar contra la ignorancia, la irreligión y el indiferentismo, causantes últimos, según la perspectiva de los pensadores católicos, de la miseria moral y material del pueblo. Hacia esta lucha se trataba de encauzar, por la vía de la caridad y la beneficencia, la acción pública de las católicas.

Tras el término de «mujer social» subyacía la pretensión de aprovechar su energía para luchar contra modernas tendencias que atacaban la religión y para frenar lo que se percibía como un proceso de secularización irreversible y de alejamiento de las masas de la Iglesia y del catolicismo (lo que los propagandistas del catolicismo social denominaban dramáticamente «apostasía de las masas»). Pero esta movilización tenía otro objetivo menos explícito y visible, como era controlar un proceso de transformación del esquema de género dominante de la sociedad burguesa. Además de la defensa de la Iglesia y de la fe católica, movilizar a las mujeres

46 Por ejemplo, las citadas conferencias de Casanovas que, impartidas en 1911, fueron reeditadas en 1952. La primera edición de *La mujer de AC. Pensamientos y consejos por el Padre Gabriel Palau* fue publicada en 1927, y la tercera, corregida y aumentada, en 1936 (aquí se ha consultado esta última, de ediciones FAX, Madrid). El *Anuario Social de España* de 1941 calificaba a este último como el «Kempis social de la mujer de AC, tanto por su redacción en forma de máximas, como por su fondo sustancial», en *Anuario Social de España*, Fomento Social, Madrid, 1941, p. 441. A partir de la Segunda República, serán las jóvenes el público a quien se dirigirán predominantemente los llamamientos. Así, Victoriano Feliz, *La joven de Acción Social*, editorial «Razón y Fe», Biblioteca «Fomento Social», Madrid, 1934. Maximiliano Arbolea Martínez, *Los deberes actuales. A una muchacha que quiere ser social*, Yagües, Madrid, 1935.

católicas llevaba implícita una respuesta táctica a los cambios estructurales en la familia y a la nueva mujer emergente que se iniciaba en unas prácticas novedosas de ocio y tiempo libre, a nuevas formas de vestir y comportarse y a nuevos hábitos sexuales y reproductivos no propuestos ni controlados por la Iglesia. Ante la difusión de los planteamientos feministas, la Iglesia proponía una contrapartida para que las mujeres no fueran atraídas por sus ofertas, ofreciéndoles una participación respetuosa con su identidad de género, su ideología conservadora y sus concepciones religiosas. Pero, al mismo tiempo, la recién creada vía del apoyo organizado de los seglares a la jerarquía brindaba a las mujeres católicas, excluidas de las estructuras eclesiásticas (salvo las congregaciones femeninas) y de cualquier ejercicio de poder dentro de la Iglesia, la oportunidad de acceder al espacio público, romper con la estricta separación teórica de esferas y participar en la sociedad civil y política.

En los años veinte, las mujeres de la ACM se apropiaron de la retórica sobre la participación pública de las mujeres por medio de la acción social y contribuyeron a su mantenimiento y difusión a través de sus revistas, cursos, escuelas y conferencias. Más aún, éste constituyó un tema central que presidió el discurso de las mujeres católicas durante la dictadura primorriverista. Significaba dotarse de un discurso legitimador de la implicación social de las mujeres y de su salida al espacio público.

En este discurso, algunos de los rasgos del esquema de géneros decimonónico (que definía una identidad femenina articulada en torno al hogar, al matrimonio y a la maternidad, además de asignar a las mujeres unas características psicológicas que se explicaban por razones naturales o fisiológicas) permanecieron inmutables e incluso fueron reforzados en décadas posteriores. Otros, por el contrario, fueron criticados, especialmente la frivolidad en la que se había educado a las mujeres acomodadas (y su consecuente falta de responsabilidad social), la dedicación en exclusiva a la maternidad (sobre todo cuando ésta parecía eximir de otros deberes sociales) y una práctica religiosa fundamentada en el sentimentalismo y las apariencias. Juana Salas de Jiménez, una de las primeras militantes del catolicismo social en Zaragoza, nombrada presidenta de la

Confederación de Mujeres Católicas de España en 1934, culpabilizaba a las propias mujeres en una conferencia pronunciada en Zaragoza en 1919:

Si la Sociedad sufre en estos momentos; si la moral claudica en las clases altas y el socialismo crece abajo, es por la falta de la mujer, que ha sido inferior a su deber. No hemos sabido ser mujeres, en el grandioso sentido de la palabra. No hemos tenido fe encendida para que prendiera en nuestros hogares, ni abnegación para transmitirla a los nuestros. [...] La frivolidad femenina nos ha alejado de la realidad de la vida (hemos dejado a los hombres las luchas sociales, y hemos sido egoístas y cómodas).⁴⁷

Tras la toma de conciencia sobre el inmovilismo, la falta de responsabilidad social y la frivolidad, procedía la posterior educación, la animación a la acción social y la racionalización de la formación religiosa. Como esta fase «constructiva» y movilizadora se realizaba sobre las bases de la división de géneros establecida, arrastraba elementos del sistema anterior enlazados con las opiniones morales del catolicismo, que ponían freno, controlaban las formas de acceso a cada uno de estos ámbitos. La educación que se proponía a las mujeres debía estar adaptada a sus capacidades y peculiaridades femeninas, y separada por sexos para evitar peligros morales y un no deseado acercamiento de identidades genéricas. La participación pública (incluso en organismos de tipo político, como la Asamblea o los municipios), orientada a los terrenos y asuntos en los cuales las mujeres podían aportar sus conocimientos y habilidades (protección a la infancia, política municipal, asistencia sanitaria, etc.) y al mismo tiempo quedar preservadas de los peligros del contacto con una actividad definida como masculina. La racionalización de la formación religiosa se simultaneaba con la distribución de símbolos sagrados que

47 Juana Salas de Jiménez, *Nuestro feminismo*, Conferencia en el Salón Fuenclara, el 7 de mayo de 1919, Acción Católica de la Mujer, Junta Provincial de Zaragoza, Zaragoza, pp. 8-9. Unos años más tarde, Juana Salas volvía a insistir sobre este punto con el artículo «Labor cultural de Acción Católica de la Mujer», publicado en la revista de la asociación, *Boletín de la ACM*, marzo, 1925 (60), p. 277.

apelaban a la sensibilidad de los fieles (Sagrado Corazón de Jesús y María, etc.).⁴⁸

Por lo tanto, a pesar de que atacasen algunos aspectos de la educación tradicional que les había sido inculcada, conservaban, sin embargo, otros contenidos del sistema de géneros decimonónico y de su formación católica, como el de las cualidades femeninas naturales, su superioridad moral, su especial vínculo con la religión; la maternidad, aunque ya no fuera considerada como la exclusiva misión femenina, continuaba siendo aquello para lo que las mujeres estaban especialmente preparadas. Más aún, eran precisamente estos contenidos a los que se apelaba para justificar la intervención pública de las mujeres, sobre la base de que la proyección al espacio público de todas aquellas cualidades femeninas y católicas, desarrolladas hasta ahora en el ámbito privado, resultaría indudablemente beneficiosa, incluso imprescindible para el buen funcionamiento social. Las cualidades psicológicas atribuidas a las mujeres por la ideología de la domesticidad, como la ternura, la dulzura, el amor, la comprensión, la virtud moral, etc., las hacían más adecuadas para ocuparse del campo de la beneficencia, la educación católica y la moralización. Idóneas en definitiva, para la acción social católica.

Además, compartían la idea, difundida por las publicaciones católicas citadas, de que su intervención podía constituir una fuerza moral regeneradora, pues, tradicionalmente fieles a la Iglesia, no se habían alejado de la religión católica, como se pensaba que les había sucedido a los hombres, supuestamente atraídos ya irreversi-

48 El culto al Sagrado Corazón de Jesús fue una práctica devocional que, habiendo surgido a finales del siglo XIX, alcanzó gran auge en Europa y América en la década de los veinte, y a la cual se dedicaron con gran afición las organizaciones femeninas católicas, especialmente la Juventud Femenina Católica italiana. Véase Cecilia Dau Novelli, *Società, chiesa e associazionismo femminile*, pp. 235-244; y Paola Di Cori, «Rosso e bianco: La devozione al Sacro Cuore di Gesù del primo dopoguerra», *Memoria*, n.º 5 (1982), pp. 82-107. En España, la práctica de la consagración de las familias al Sagrado Corazón recibió un gran impulso por parte de la Unión de Damas del Sagrado Corazón. En mayo de 1919 Alfonso XIII inauguraba el monumento al sagrado corazón en el Cerro de los Ángeles, símbolo de la lucha pública y combativa de los/las católicos contra la secularización de la sociedad y de la alianza entre la Monarquía y la Iglesia.

blemente por las ideologías liberales y materialistas. Que las mujeres estaban especialmente vinculadas a la religión católica, eran más asiduamente practicantes y encargadas, como madres, de su transmisión dentro de la familia y de su defensa, así como completamente sumisas a los ministros de la Iglesia, guardianas de tradiciones piadosas, de las costumbres y del espíritu de la raza era una idea antigua, que fue reforzada en el siglo XIX.⁴⁹ Según este razonamiento «la mujer» era depositaria de la moral y los principios católicos y, por lo tanto, la más indicada para embarcarse en la obra de «regeneración» social, en la que la sociedad era una gran familia y ellas las «madres sociales», las mujeres de acción de las que dependía el bienestar de la sociedad futura.

Junto a esto, el feminismo católico había difundido la argumentación de que el cristianismo había salvado a la mujer de la esclavitud a la que se hallaba sometida por los pueblos «bárbaros», al otorgarle la igualdad sobrenatural con el hombre y protegerla mediante el matrimonio indisoluble, que la hacía reina del hogar. Mientras que las ideologías revolucionarias eran consideradas como una amenaza de recaída en la esclavitud, por lo que conllevaban de ataque a los principios religiosos y al orden social que estos contribuían a man-

49 No es fácil discernir en este asunto, como en tantas otras cuestiones de la historia de las mujeres, entre construcción simbólico-discursiva y realidad social. Lo que sí resulta evidente es la relevancia histórica de la asociación de las mujeres con la religión, que a su vez está relacionada con su exclusión del ejercicio de la ciudadanía política y con su reclusión dentro del espacio privado durante el siglo XIX. Consideradas garantes de la estabilidad familiar y de la virtud y moralidad privada, en los países católicos se les asigna también el papel de sujetos transmisores de la religión y la moral a las siguientes generaciones. Este discurso tendrá consecuencias políticas innegables: por un lado, reforzará el rechazo de la concesión del voto femenino, no sólo en España, y por otro marcará la forma en que las mujeres acceden al espacio público y a los derechos civiles y políticos. Pero, ¿eran realmente más fieles a la religión por ser más practicantes? ¿No habría que distinguir entre clases sociales, y procedencias rural o urbana? No hay para España estudios sobre uno de los elementos de la llamada «feminización» de la religión en el siglo XIX, es decir, la más alta práctica religiosa femenina constatada en aquellos países europeos donde se ha estudiado el asunto. Algunos datos aporta Frances Lannon sobre otro de los elementos del fenómeno de la feminización de la religión, el aumento espectacular de las congregaciones religiosas femeninas. Menor atención todavía ha recibido el desarrollo de dicho fenómeno a lo largo del siglo XX.

tener. Pero además de arrebatarse a las mujeres su dignidad y su verdadera identidad, el divorcio, el amor libre, el matrimonio civil y la emancipación femenina afectarían al bienestar de la nación. El patriotismo constituyó uno de los elementos más recurrentes de su discurso a favor de una intervención pública (y como veremos más adelante, también política) de las mujeres. La condesa de Gavia, primera presidenta de la ACM, no podía expresar mejor su concepción de la conexión entre catolicismo, patriotismo y participación social femenina en su llamamiento a las asistentes a la Primera Asamblea de la organización:

[...] a poner a contribución de ese ideal los tesoros de vuestra ilustración y de vuestra experiencia, y, sobre todo, ese rico caudal de energías morales que atesora la mujer española y de que tanto ha de necesitar nuestra Patria en la crisis moral por que atraviesa el mundo entero [...] Y al recordar cómo la mujer, que nada significaba del otro lado de la cruz en los pueblos gentílicos, sino la abyección y servidumbre, sin personalidad siquiera para orar, aparece en los albores del cristianismo compartiendo las sublimes tareas del apostolado con los escogidos personalmente por el Señor para difundir la buena nueva, y elevada a la categoría de compañera del hombre y reina del hogar en virtud del matrimonio, que ya no es un mero contrato civil, sino un sacramento... al recordar eso, repito, comprenderéis una vez más por qué nuestra Asociación es y se llama católica: porque el catolicismo ha sido, es y será el gran defensor, el único defensor de los derechos y de la dignidad de la mujer. Y al propio tiempo que ha sido el gran defensor de la mujer, ha sido también el gran factor de la grandeza de España.⁵⁰

No todos aceptaron sin restricciones este tipo de activismo, temerosos de que su práctica incontrolada provocara un alejamiento del hogar de repercusiones nefastas sobre la familia y el desempeño de las funciones asignadas a las mujeres dentro de ésta:

Al pedir a las mujeres que no sean sólo dispensadoras de las limosnas, sino que paguen con su persona, que se pongan al servicio de las nobles causas que en la hora actual solicitan su actividad, ¡no se trabajará por la deserción del Hogar! [...] Censuro sin reserva a la

50 Condesa de Gavia, «Saludo a las Asambleístas», en *Primera Asamblea de la "Acción Católica de la Mujer"*. *Crónica* (con los discursos de los Señores Maura y Mella), Tip. de la Revista de Arch., Bibl. y Museos, Madrid, 1922, pp. 21-22.

mujer de mundo, que, bajo pretexto de apostolado o de piedad, deserta de su casa para ir a las obras o a la iglesia, y abandona el cuidado de esa casa a criados, a los que no tiene aun tiempo de vigilar y de mandar. [...] Lo que yo pido a la mujer, y creo que conmigo le piden cuantos la impulsan a la acción social y religiosa, es que consagre a las obras sus ratos de libertad.⁵¹

En cuanto a las condiciones para el ejercicio de la acción social femenina, se insistía en que era posible dedicarse a la misma una vez cubierta la atención a la familia. Y, en todo caso, las mujeres solteras o viudas, con tiempo, sin compromisos familiares, eran las más indicadas para consagrarse a este tipo de actividad.⁵² Al mismo tiempo, la acción social, benéfica o civil de las católicas tenía sus límites sólo hasta donde fuera beneficioso para la familia. A la pregunta: «¿Puede y debe la mujer española actuar hoy fuera de la familia?», Pilar Cutanda, secretaria de la ACM de Toledo, respondía:

No cabe duda, la mujer actúa, en buen o mal sentido, pero actúa; luego puede hacerlo, y puede porque lo lleva en su naturaleza. Pero, ¿debe? Si es esencial para la familia, también lo es para la sociedad. ¿Que el bien exige hasta lo que tanto repugna al natural retraimiento de las españolas?... Si el bien se cruza, ¡adelante!... pero sólo (y en esto sí que sería intransigente) sólo hasta donde el bien lo exija; ni un paso más.⁵³

La articulista concluía recomendando el estudio de la religión para poder situar, en casos concretos, los límites de la acción femenina. Porque, a pesar de la confianza en las naturales cualidades piadosas y morales femeninas, se recelaba al mismo tiempo de la ausencia de formación religiosa, prevención que ocultaba un rechazo hacia la forma de vivir la fe desde la sensibilidad que las mujeres del XIX parecían haber adoptado. Una sólida formación religiosa con-

51 A. de Duillermete, O.P., «El apostolado y la vida en el hogar. Del libro *La Vie au Foyer*», *Boletín de la ACM*, mayo, 1930 (117), p. 1583.

52 «Las que disponen de tiempo, por no tener hijos o tenerlos ya formados cuando aún ellas están en edad vigorosa y fuerte, o por no haberse casado», R.P. Vilariño, «La actividad de la mujer en las obras cristianas», *Boletín de la ACM*, abril, 1925 (61), pp. 308-310.

53 Pilar Cutanda, «De Acción Católica Femenina», *Boletín de la ACM*, agosto-septiembre, 1925 (65), p. 374.

tribuiría a moldear un carácter femenino más robusto y por tanto más preparado para discernir límites y resistir tentaciones. Así, María Rebull, una conferenciante de la ACM de Tarragona, insistía en la «[...] necesidad absoluta de que la mujer llamada a ejercer la acción católica social se prepare a ella por medio de una sólida formación religiosa, hoy en día, por desgracia, poco común en las jóvenes y en la generalidad de las mujeres, que suelen ser piadosas, pero no están instruidas a fondo en la religión, careciendo, por tanto, de esa fortaleza de espíritu necesaria para contrarrestar las malas influencias sociales».⁵⁴

Por lo tanto, desde el pensamiento católico y el de las propias dirigentes católicas, si bien la misión principal de la mujer debía ser realizada dentro del hogar, se abría la puerta a su salida, ante la necesidad de hacer frente a los peligros que había desencadenado la sociedad moderna: desintegración de la familia, laicismo, socialismo y feminismo laico. Esta intervención resultaba muy útil en un momento de cambio socio-político que amenazaba el orden social existente, pero contenía, al mismo tiempo, una crítica a uno de los componentes centrales del discurso de género decimonómico, que las relegaba a ellas, mujeres de las clases acomodadas, al margen del espacio público. Su adscripción a un ideario católico, que no distinguía entre acción civil y política, les permitía legitimar su participación en la esfera pública, mostrándola como «acción social» y, por tanto, como una mera prolongación de la esfera privada.

Además, gracias a la coyuntura política favorable para los católicos que supuso la dictadura de Primo de Rivera, la ACM hizo algo más que actuar como grupo de presión: se convirtió en plataforma para impulsar la intervención de las militantes católicas en órganos de gobierno y en organismos del Estado. Que las mujeres católicas salían cada vez más, incluso olvidando sus deberes familiares, que

54 «Concepto entre acción social y acción católica. Determinación entre acción social y acción benéfica. Conferencia dada en el Círculo de Estudios de AC de la Mujer de Reus, por la señorita María Rebull Cabré. Secretaria de la Bolsa del Trabajo de AC de la Mujer de Tarragona», *Boletín de la ACM*, marzo, 1924 (48), p. 59. Ya el padre Casanovas insistía en 1911 sobre la necesaria formación católica de las mujeres para ejercer la acción social, Ignacio Casanovas, *Estudios Sociales*.

en su actividad había algo más que entrega o servicio desinteresado al prójimo, o defensa altruista de la doctrina católica, y que obtenían beneficios profesionales y políticos a través de esta participación era una realidad consumada. Otra cosa es que no fuera aprobado, entre otros grupos sociales, por parte de las feministas laicas.⁵⁵

Las trayectorias de Juana Salas, María de Echarri y Teresa Luzzatti son ilustrativas de cómo el activismo en la ACM consolidó, en los dos primeros casos, e inauguró, en el último, una presencia en la esfera pública y la posibilidad de promoción dentro y fuera de la organización a puestos de responsabilidad nacional. Juana Salas de Jiménez (esposa del propagandista del catolicismo social Inocencio Jiménez, uno de los fundadores del Grupo de la Democracia Cristiana) estudió la carrera de magisterio en la Escuela Normal de Zaragoza, y allí inició su labor de propagandista en el semanario católico *El Pilar*. Además de secretaria de la corte de Honor de Señoras de la Santísima Virgen del Pilar, fue promotora de la incorporación de Aragón a las organizaciones femeninas de Acción Católica. Primero con la creación de la sección de la Unión de Damas del Sagrado Corazón de Jesús en 1915 y, en 1919, organizando eficazmente la Junta Diocesana de la ACM en 1919. Ponente en las asambleas nacionales de la ACM, destacó por sus escritos sobre el feminismo católico y la participación de las mujeres en la vida pública y política. En 1931 fue designada vocal de la Junta de Gobierno de la Asociación Femenina de Acción Nacional; y en 1934, al ser elegida presidenta de la Confederación de Mujeres Católicas de España, pudo mostrar sus habilidades organizativas al lograr revitalizar la organización de mujeres católicas en poco menos de dos años.

55 Echarri arremetía contra lo que llamaba «*descarga cerrada* de las que no están conformes con mi manera de entender el feminismo», es decir, la respuesta hostil de las feministas neutras ante la ampliación del radio de acción de las católicas para incorporar algunas demandas de mejora de la situación social y política de las mujeres: «¡Ah! Entonces las feministas comenzaron a indignarse, y ellas que nos tachan de intransigentes, se permitieron negarnos casi, casi el derecho de actuar fuera de un radio de acción puramente benéfico. Hubo quien con *sana intención*, habló de las que viven para la religión y de las que viven de la religión...», *RCCS*, enero, 1919 (289), p. 33.

María de Echarri también era maestra de formación y perteneció a la congregación las religiosas de la Asunción. Inició su activismo a comienzos del siglo xx a través de la prensa y del sindicalismo católicos. Desde estas plataformas impulsó una carrera pública que comenzó en 1918 con un cargo como inspectora de trabajo en el Instituto de Reformas Sociales, y continuó con una vocalía en el Consejo Superior de Emigración. En 1924, gracias al Estatuto Municipal de Primo de Rivera, fue nombrada concejal del Ayuntamiento de Madrid; y en 1927 fue designada miembro de la Asamblea Nacional. Aunque la figura de María de Echarri sobresalió en el panorama de la acción social católica femenina, no fue la única, como veremos, para quien este tipo de militancia sirvió como trampolín de promoción pública y política.

Para Teresa Luzzatti (una viuda con cinco hijos) ingresar en la ACM significó su iniciación al activismo católico. Defensora de la creación de escuelas profesionales femeninas y de su coordinación nacional, fue directora de la Escuela Profesional Femenina de la ACM. Las escuelas sociales también despertaron su interés, y viajó a Italia, Francia y Bélgica, con el propósito de estudiar el funcionamiento de estas últimas en aquellos países. Fue directora de la Sección Municipalista de la ACM, encargada de organizar el censo electoral femenino y de preparar a las mujeres para el ejercicio del derecho al sufragio, recién concedido (aunque con carácter restringido) por el Estatuto Municipal de 1924. En 1927 fue designada por el dictador para participar en la Asamblea Nacional Consultiva, y también ocupó el cargo de presidenta de los Comités Paritarios femeninos hasta 1931. Durante el periodo republicano, estuvo vinculada a Acción Popular y dio mítines propagandísticos dirigidos a captar el voto femenino para la causa católica.⁵⁶

56 En una entrevista realizada a Teresa Luzzatti por la revista *Ellas* en 1932, a la pregunta de cómo se había despertado en ella la vocación activista, respondía: «En el círculo de estudios de Acción Católica de la Mujer. Yo asistía como simple oyente. Desde mi viudez, acaecida a los diez años de mi matrimonio, permanecía entregada a la educación de mis cinco hijos, que dirigía yo personalmente, y me absorbían todo el tiempo». En *Ellas*, junio, 1932, p. 2.

1.3. Una nueva organización

1.3.1. Origen y funcionamiento

La ACM constituyó una de las formas de canalizar la participación pública de las mujeres católicas de manera organizada y de poner en práctica el feminismo católico. Organización compleja, en la cual se combinaban la acción socio-benéfica, el apostolado religioso y la actividad política, fue creada en 1919 por iniciativa del cardenal Guisasola, para «[...] la defensa de los intereses religiosos, morales, jurídicos y económicos de la mujer española». Tal como el Cardenal Primado hacía constar en una carta dirigida a la presidenta de la nueva organización, su finalidad era promover una alternativa en católico de alcance nacional español al movimiento feminista laico, cuyos planteamientos ideológicos eran rechazados por la Iglesia y los círculos católicos:

Ante el hecho notorio de la invasión en España de corrientes poderosas de un feminismo exótico, que venía manifestándose en el brotar de obras de diversa índole, se hacía sentir la necesidad de que las mujeres netamente españolas, dentro del marco peculiar de su vida castiza en armonía con exigencias nuevas, no solamente aceptables sino muy puestas en justicia, se preocupasen de organizarse en asociación nacional, que alcance hasta los pueblos más pequeños, y mediante la cual, con carácter fundamental y ostensiblemente católico, y sin mengua de ningunas otras más o menos análogas ya existentes, se constituya una fuerza más de acción, y muy eficaz para el afianzamiento del orden social en nuestra amada Patria, con miras a la vez hacia la defensa y conquista de derechos e intereses de su sexo.⁵⁷

Objetivo fundamental de la ACM fue el de aglutinar las fuerzas católicas femeninas de todo tipo (asociaciones piadosas, caritativas y de acción social) en una sola organización centralizada, de carácter nacional, a la cual se adhirieran todas ellas. Una asociación que sirviera de sustento a las diversas iniciativas católicas femeninas y que al mismo tiempo ofreciese a las socias una formación en el terreno de la acción social y del apostolado religioso, con el fin de defender el orden social y trabajar en pro de los derechos de las mujeres,

57 «Carta del Cardenal Primado a la presidenta de Acción Social Femenina, condesa de Gavia (Toledo, 2 de Mayo de 1919)», *RCCS*, junio, 1919 (294), p. 346.

entendidos éstos en razón del papel tradicional asignado a la población femenina. Hasta entonces, la mayoría de estas asociaciones, exceptuando los sindicatos católicos femeninos, habían tenido un carácter local, sin contar con una coordinación nacional, y no habían mostrado, salvo excepciones, una preocupación por la formación sistemática de las mujeres que dirigían y gestionaban estos proyectos e iniciativas. La ACM significó, de esta manera, el intento por crear una estructura nacional centralizada a través de la cual atraer a las bases femeninas de un movimiento católico que perseguía construir y extender una identidad católica española cohesionada.

Así pues, la ACM añadía nuevos elementos al asociacionismo femenino católico, como el impulso nacional con pretensión de coordinación de obras católicas femeninas, la actuación consciente en pro de los derechos femeninos, la formación programada y eficiente de las socias, así como la elaboración de un modelo o guía para las mujeres católicas. En definitiva, creó las condiciones idóneas para lograr una presencia pública y política de las mujeres católicas organizada en el ámbito nacional, que se vio favorecida por el régimen dictatorial desde 1923. La organización secundaba así los intentos, emprendidos por la Iglesia y los católicos desde 1870, de construir una identidad católica de carácter político que coincidiera con la identidad nacional.⁵⁸

No obstante, dados los precedentes de actividad benéfica de las dirigentes y de las socias y el tipo de educación religiosa recibida, se seguiría poniendo en práctica, sobre todo a escala local, el modelo de intervención pública de las mujeres católicas fraguado en décadas anteriores, basado en la caridad y el apostolado entre la clase obrera. El empeño constante y obsesivo tanto por diferenciar

58 Frances Lannon lo ha expresado de la siguiente manera: «There is something artificial and self-conscious, then, in attempts to use the opportunities afforded by the catholic conservative monarchy of the period stretching from the 1870s to its downfall in 1931 to recreate a catholicism which would be coterminous with the nation». En Frances Lannon, «Modern Spain: the project of a National Catholicism», en Stuart Mews (ed.), *Religion and National Identity. Papers read at the Nineteenth Summer Meeting and the Twentieth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Basil Blackwell, Oxford, 1982, pp. 567-590.

entre acción benéfica y acción social, como por deshacerse del talante caritativo y presentarse como una obra dedicada a la moderna acción social resulta ilustrativo tanto del enorme interés por incidir en el carácter innovador de la acción social como de que la realidad tardaba en ajustarse al ideal perseguido. Sobre este punto, Arboleya intentaba aclarar las múltiples confusiones que podía suscitar la creación de la nueva organización, así como la generalización de un nuevo vocabulario generado por el catolicismo social. Por un lado, la confusión podía nacer entre feminismo y acción social femenina; por otro, entre acción social y acción católica (religiosa); y finalmente, entre acción social y acción benéfica o caritativa. Insistía sobre todo en las diferencias entre estas dos últimas, que radicaban en que la primera tenía un carácter preventivo, colectivo, de ataque a la raíz de la injusticia social, y no resultaba humillante sino que «dignifica al favorecido, que por su propio esfuerzo hace innecesario el socorro».⁵⁹

A pesar de las dificultades para ponerlo en práctica, la ACM presentaba un talante innovador en el mundo católico. Coordinación nacional, debate feminista, intervención pública... ¿Por qué aparece una organización de este tipo en 1919? Los factores que explican su creación dan cuenta igualmente de sus ingredientes novedosos. En primer lugar, la ACM surgía en un momento de aguda crisis sociopolítica en España. Ante ésta, algunos sectores del catolicismo social propusieron nuevas fórmulas de intervención social y política en las que apostaban por soluciones más reformistas para realizar su proyecto de recristianización. Detrás de la creación de la ACM se encontraba el cardenal Guisasola, quien también apoyó iniciativas sindicales y políticas como las de Gafo y Gerard, la de la Democracia Cristiana y el Partido Social Popular (PSP).

59 Maximiliano Arboleya Martínez, «Diferentes aspectos de la Acción femenina», en *De la acción social, Definiciones y principios*, Luis Gili, Librero, Barcelona, 1921, pp. 5-26. En términos similares se expresaba María Rebull Cabré, «Concepto entre acción social y acción católica. Determinación entre acción social y acción benéfica. Conferencia dada en el Círculo de Estudios de AC de la Mujer de Reus», *Boletín de la ACM*, marzo, 1924 (48), p. 59. En realidad, la ACM se dedicaba indistintamente a todas ellas.

En segundo lugar, tanto el debate en torno a los derechos civiles de las mujeres como el auge del feminismo influyeron en el asociacionismo femenino católico en un doble sentido. Por un lado, como ya he señalado, suscitaron la necesidad de poner freno a las tendencias «neutras» y socialistas del feminismo, contrarrestando su influencia por medio de la adopción del mismo método de movilización, participación y propaganda que aquéllas habían utilizado. No resulta extraño que el nacimiento de esta organización se produjera en marzo de 1919, unos meses más tarde de la creación de la Asociación Nacional de Mujeres Españolas (ANME, 20 octubre de 1918), la cual exhibía un programa feminista reformista y rechazaba cualquier declaración de confesionalidad.⁶⁰ Pero, por otra parte, el movimiento feminista desencadenó la discusión, dentro de las asambleas y de las reuniones de formación y propaganda de la organización católica, de algunas de sus reivindicaciones y, no menos importante, la inclusión en su modo de vida de algunos aspectos de un nuevo modelo de mujer que desbordaba al del siglo precedente (activismo en el espacio público, movilidad geográfica, a veces viajando solas, hablar en público, etc.).

Un tercer elemento fundamental para comprender por qué surge la ACM lo constituye el contexto internacional de auge de las asociaciones femeninas católicas en toda Europa desde comienzos del siglo xx. Auge que, a su vez, sólo puede entenderse en el marco de la preocupación pontificia por promover el desarrollo del apostolado seglar, que seguirá la evolución del propio movimiento católico hacia una definición uniforme y jerarquizada

60 Los años veinte presenciaron el auge, muy influido por los acontecimientos europeos, del asociacionismo femenino en España. Aunque existían ya pequeños núcleos de feministas autónomos de partidos en Madrid y Valencia, germinados alrededor de revistas femeninas, fue en 1918 cuando surgieron grupos feministas organizados, declaradamente aconfesionales, como la ANME (Asociación Nacional de Mujeres Españolas), la UME (Unión de Mujeres Españolas), y el núcleo en torno a la *Voz de la Mujer* (1917-1931), liderado por Consuelo González Ramos en Madrid. Desde 1920 se añadieron a éstos otros grupos feministas como la Cruzada de Mujeres Españolas en Madrid; La mujer del Porvenir y la Progresiva Femenina en Barcelona; y la Liga Española para el Progreso de la Mujer y la sociedad Concepción Arenal en Valencia. Véanse al respecto Concha Fagoaga, *La voz y el voto de las mujeres*, y Rosa Capel, *El sufragio femenino*, pp. 127-128.

de la participación de los seglares en la Iglesia, a través de una organización como la Acción Católica. Por lo tanto, y en última instancia, la movilización de las mujeres católicas, bien impulsada por las Acciones Católicas nacionales respectivas, bien por iniciativa de los obispos o por impulso personal de grupos de mujeres católicas de posición social elevada, formaba parte de un proceso global aprobado desde Roma que fue común a todos los países europeos. Aunque estas organizaciones poseían características específicas en cuanto a su origen concreto y evolución numérica, a su grado de autonomía respecto al clero y a su nivel de implicación en las reivindicaciones feministas, compartían un mismo discurso sobre la diferencia de género, un programa similar de peticiones en pro de los derechos civiles de las mujeres, así como una misma concepción de su implicación pública y de las actividades y fines que perseguían.⁶¹ Además, ya en 1910 había surgido la Liga Internacional de Organizaciones Católicas Femeninas, que contaba en 1924 con alrededor de diez millones y medio de socias de distintos países.

Por lo tanto, la ACM se integraba en un movimiento internacional consolidado, del que podía recibir apoyo, orientación y modelos a seguir, como veremos más adelante, y cuya mera existencia resultaba estimulante porque podía despertar el sentimiento de pertenencia a un proyecto más amplio y global. La ACM

61 Destacaban, por su antigüedad y capacidad de expansión, la Unione fra le Donne Cattoliche italiana, creada en 1908 por iniciativa de la princesa Cristina Giustiniani Bandini. En Francia, para hacer frente al anticlericalismo y a la legislación secularizadora de la III República, surgieron la Ligue Patriotique des Françaises (1902) y la Ligue des Femmes Françaises (1901), que se fusionaron en 1933; la primera llegó a tener un millón de afiliadas. De carácter confesional fue la Action Sociale de la Femme francesa, con la que la ACM estableció un intenso intercambio. Véanse Cecilia Dau Novelli, «Alle origini dell'esperienza cattolica femminile»; Odile Sarti, *The Ligue patriotique des Françaises*; Anne-Marie Sohn, «Catholic Women»; J.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*, vol. 15, ed. W. Roosen, Arizona, 1988, pp. 355-364. En la Primera Asamblea de ACM Vázquez de Mella señalaba la creación de asociaciones y ligas católicas femeninas en Francia, Alemania e Italia, para contrarrestar los efectos de la revolución. En España, según él, este movimiento había sido más tardío porque, al no peligrar tanto la familia, no se había hecho necesaria la creación de este tipo de asociaciones.

formó parte de la Liga Internacional y mantuvo contactos con las otras organizaciones nacionales, especialmente con la Action Sociale de la Femme en los años veinte, mientras que durante la República reforzó sus relaciones con las dos organizaciones femeninas italianas, la UDC y la Gioventù Femminile Cattolica, creada en 1918.

Por último, para que esta nueva organización, que lanzaba a las católicas la consigna de implicarse en el ámbito público y defendía la introducción de reformas para la mejora del estatus de las mujeres, tomara impulso, le era imprescindible contar con un grupo de dirigentes dispuestas a aceptar las citadas novedades. Este grupo estaba formado por las ya expertas organizadoras de obras de caridad y de los sindicatos católicos femeninos locales. Fueron buen ejemplo de ello la propagandista valenciana María Lázaro, quien había impulsado la creación de sindicatos en Sevilla; Isabel de Maqua, una propietaria viuda, también impulsora de los sindicatos católicos en Asturias; Luisa Gómez de Tortosa, asesora del sindicato católico de Novelda; y la propia María de Echarri, promotora del Sindicato Femenino de la Inmaculada de Madrid y conocida propagandista del catolicismo social.

Pero un grupo nuevo de mujeres inició en la ACM su activismo católico: las hijas de familias de la burguesía católica, formadas en colegios religiosos y en la Institución Teresiana (IT), que se vieron afectadas por el contexto de los cambios económicos y familiares, y se beneficiaron de los primeros esfuerzos por ofrecer a las mujeres una educación reglada que les sirvió para ejercer una profesión, a menudo de escritoras o periodistas, maestras, normalistas o inspectoras de enseñanza. De la IT fueron alumnas María Alós, quien ocupó la cátedra de Pedagogía en la Escuela Normal de Magisterio Primario de Cuenca, Julia García Castañón, profesora de la Escuela Normal de Cuenca desde 1921; Carmen Cuesta, licenciada en derecho. Aunque algunas fueran casadas o viudas, el matrimonio había dejado de ser el único destino al que podían orientar su vida. Quedaba abierto el camino al ejercicio de la maternidad social y patriótica, que podía realizarse a través de su profesión o de la participación en las actividades de la organización.

1.3.1.1. Los primeros estatutos

Tanto la prensa como las memorias posteriores elaboradas por la rama femenina de la ACE atribuyen al cardenal Guisasola, entonces primado de España y director de la Acción Social Católica, la iniciativa de la creación de la asociación, así como la redacción de los estatutos por los cuales ésta habría de regirse.⁶² Con los estatutos en mano, el mismo cardenal y el obispo de Madrid, Prudencio Melo y Alcalde, «[...] acudieron a las señoras que formarían la Junta Central, a fin de que aceptasen los cargos que se les ofrecían y trabajasen en esta organización católica femenina nacional. Las señoras respondieron al llamamiento, obedeciendo a la autoridad de la Iglesia y pensando que no eran las circunstancias para rechazar la labor que se les presentaba».

Los primeros acuerdos tomados fueron los de constituir un Secretariado Nacional Femenino que «no encontrándose entonces local ninguno adecuado, se instaló provisionalmente en el Internado Teresiano, que merece por ello un voto de gracias [...]», y hacer propaganda de la asociación por todo el país. La Junta Central, constituida el 24 de marzo de 1919, quedó formada en su mayor parte por mujeres casadas o viudas de la buena sociedad madrileña. Aunque algunas de sus integrantes ostentaban títulos nobiliarios, en su mayor parte se trataba de nombramientos recientes, como la marquesa de Rafal, la marquesa de Castromonte, la condesa de Cerrajería o la marquesa de Comillas. Sólo Carmen Fernández de Córdoba, hija de los duques de Medinaceli, y la duquesa del Infantado formaban parte de la vieja aristocracia española.⁶³

62 Pudo ser una respuesta local a este llamamiento de Guisasola la reunión de la Junta Provincial de Zaragoza, en la que, sin embargo, fueron las mujeres las que tomaron la iniciativa previa: «Ocuparía mejor este sitio un caballero competente, seglar o religioso, pero hemos creído que entre nosotras debíamos tener la sesión previa de este movimiento a que nos arrastra el deber de católicas, para que un corazón de mujer fuera desgranando en los vuestros, dudas y temores, anhelos y esperanzas, los preliminares de una acción que las circunstancias nos imponen», en Juana Salas de Jiménez, *Nuestro feminismo*, p. 4.

63 En «MEMORIA leída por la señorita Pilar de la Casa, Secretaria de la Asamblea», en *Primera Asamblea de la «Acción Católica de la Mujer»*, pp. 25-26. Para las integrantes de la Junta, véase el anexo n.º 2. Sobre la casa de Rafal, Jesús Millán y Rafael Zurita, «Elites terratenientes y tipos de caciquismo. La casa de Rafal/Vía Manuel entre la revolución liberal y la crisis de la Restauración», *Historia Agraria*, n.º 16 (1998), pp. 153-181.

Resulta muy significativo que en la redacción de los primeros estatutos de la ACM prevalecieron los objetivos relacionados con la mejora de la situación social de las mujeres y la obtención de derechos laborales, civiles y políticos sobre la reinstauración del reino de Cristo en la sociedad.⁶⁴ Según el artículo tercero, eran fines de la asociación:

- a) El estudio y solución de los problemas femeninos.
- b) El perfeccionamiento de la cultura y formación de la mujer, por medio de instituciones apropiadas.
- c) Ejercer la acción social en toda su amplitud, fundando, impulsando y protegiendo obras femeninas de todo género, especialmente las que defiendan a la obrera contra los abusos del patrono y le aseguren la justa remuneración del trabajo, llegando, en cuanto sea posible, a la supresión del intermediario.
- d) Representar a la mujer española ante la opinión y los Poderes públicos.
- e) Recabar de estos y de los patronos el cumplimiento de los deberes de justicia y caridad cristianas, en cuanto a la jornada, salario y demás condiciones del trabajo femenino.
- f) Vigilar el cumplimiento de las leyes sociales referentes al trabajo de la mujer y del niño y procurar su perfeccionamiento.
- g) Defender el derecho de la mujer a intervenir en la solución de los problemas que de algún modo le afecten, con la consiguiente representación en los organismos correspondientes, como Cámaras de Comercio e Industrias, Instituto de Reformas, etc., y el amplio ejercicio de los derechos de ciudadanía.
- h) Imponer el respeto a la mujer y al niño en todas partes, especialmente en la calle, en el taller y en la fábrica.
- i) Organizar campañas contra los vicios sociales y cooperar a toda noble iniciativa en defensa de la Religión y de la Patria.

La defensa de la enseñanza femenina, la protección legal de las trabajadoras y el ejercicio de derechos civiles y políticos, a través de

64 Presentados en la dirección general de Seguridad en febrero de 1919, fueron publicados en mayo de 1919 en la *Revista Católica de Cuestiones Sociales* (293), donde escribía con asiduidad María de Echarri sobre el movimiento católico femenino.

la representación femenina en instancias públicas, coincidían en gran medida con aquellas peticiones que ya habían planteado, y seguían haciéndolo, otras organizaciones de mujeres de la época en toda Europa, que se proclamaban defensoras de los intereses de las mujeres en el marco de ideologías y prácticas políticas reformistas. Sólo al final de este programa la ACM añadía un apartado en el que se ofrecía a colaborar en defensa de la Iglesia, la religión y la patria, lo cual la convertía en una organización de carácter confesional que arremetía contra cualquier iniciativa que fuera en detrimento de los privilegios educativos de la Iglesia o contraviniera los principios fundamentales del catolicismo, especialmente en los terrenos que afectaban más directamente a las mujeres, como el de la enseñanza femenina, la familia y el matrimonio, y la lucha contra la inmoralidad.

Por lo que respecta a la organización interna, adoptaba una estructura jerárquica y centralizada en Madrid, donde residía la Junta Central que, compuesta de presidenta, vicepresidenta, secretaria, vicesecretaria, tesorera, vicesecretaria y cuatro vocales, era elegida en Asamblea general ordinaria, renovándose cada tres años, aunque todos los cargos eran reelegibles. Este mismo esquema debía reproducirse en las provincias (juntas provinciales en capitales de provincia) y en los pueblos y ciudades pequeñas (juntas locales). A su vez, estas juntas debían crear secciones, regidas por un reglamento propio, dedicadas a lograr cada uno de los fines específicos de la asociación: obrera, enseñanza, moralidad, etc. Por último, la ACM debía reunirse en asamblea todos los años, en el mes de mayo, e igualmente las juntas provinciales y locales.

Conviene destacar dos aspectos más de los contenidos (y ausencias) de estos primeros estatutos. Por una parte, aunque se tratara de una organización dependiente de la Iglesia en cuanto a su funcionamiento y a las pautas ideológicas generales que seguía, a efectos prácticos la representación de la asociación recaía en la Junta Central, órgano de decisión en lo que concernía a su organización interna y a los fines que se proponía y ejecutaba bajo su responsabilidad. Los estatutos no imponían la dependencia de una jerarquía seglar masculina, como más tarde sucedería, y a la religiosa queda-

ba supeditada en asuntos relativos a la moral y la religión, por medio de la figura del consiliario.⁶⁵

Por otro lado, en relación con las otras asociaciones femeninas católicas existentes, se añadía una «artículo adicional», en el que se formulaba un vínculo muy general y poco clarificador que, en la práctica, ocasionaría problemas tanto en el nivel provincial como en el local. Este artículo proponía la adhesión a la ACM, conservando su autonomía: «Como la Acción Católica de la Mujer no viene a destruir nada de lo existente, ni a mermar las facultades de las Asociaciones ya constituidas, las entidades que se adhieran, a tenor del artículo 7.º, funcionarán con entera libertad en la realización de sus fines con arreglo a sus Estatutos y Reglamentos. El lazo que las ligue a la Acción será sólo un medio que facilite la acumulación de energías y actividades que, recibiendo unidad en esta magna obra, se transmitirán multiplicadas a cada una de las Secciones y entidades femeninas que la constituyan».⁶⁶

1.3.1.2. Difusión y expansión

El primer acto de propaganda del obispo de Madrid, al que se convocó a las presidentas de las asociaciones femeninas de la ciudad, tuvo lugar en el colegio del Sagrado Corazón de la ciudad. Su resultado fue la inscripción, como adheridas, de 47 asociaciones femeninas, habiendo sido la primera en hacerlo el Roperio de Santa Victoria, que presidía la Reina, y de más de doscientas señoras y señoritas. A partir de este acto, plagado de símbolos que revelaban la ubicación socio-política de la asociación, ésta se aprestaba a consolidar su estructura interna y a favorecer su expansión por todo el país.

La difusión provincial y local fue rápida, facilitada por la existencia previa de un movimiento católico femenino volcado en la beneficencia y la moralización de obreras, algunas de cuyas protagonistas impulsaron la constitución de las juntas provinciales y locales.

65 El artículo 15 de los estatutos decía lo siguiente: «La Junta Central tendrá un consiliario, sacerdote, nombrado por el Eminentísimo Cardenal primado, a quien representará dentro de la obra con derecho de veto a cuanto sea contrario a la Religión y a la Moral».

66 «Estatutos de la Acción Católica de la Mujer», *RCCS*, junio, 1919 (294), p. 385.

Isabel de Maqua, presidenta de la ACM de Oviedo, recordaba a las asistentes a la III Asamblea de la organización que la constitución de las juntas provinciales y locales «[...] supone un esfuerzo y trabajo mucho menor del que vosotras habéis tenido que emplear en el sostenimiento de las magníficas obras que habéis fundado».⁶⁷ La red asociativa existente y el apoyo institucional proveyeron asimismo de una apreciable ayuda económica procedente de las aportaciones de las socias (algunas de ellas mujeres con gran disponibilidad económica), de donaciones de los obispados y donativos de las autoridades civiles y de organismos públicos, como las juntas provinciales de beneficencia.

Pero además disponían de las instalaciones de las congregaciones religiosas para celebrar sus actos y organizar sus escuelas, así como de personal de estas últimas que dirigía o gestionaba las obras promovidas por la ACM. Por ejemplo, en Salamanca, las escuelas dominicales de ACM funcionaban en locales de la Religiosas Hijas de Jesús y Adoratrices; en Cádiz, la Sección de Enseñanza Profesional contaba con una academia y talleres, dirigidos por las Hermanas de la Caridad, en los que «400 o 500 alumnas pobres reciben enseñanza gratuita» y las clases nocturnas estaban dirigidas por las MM. Esclavas del Sagrado Corazón. En otras ocasiones se empleaban incluso locales oficiales, como las aulas de la Escuela Normal de Maestras, donde la junta provincial de la ACM orensana decía celebrar sus asambleas, dado que su secretaria era la directora de la Normal. No es extraño encontrar directoras o profesoras de escuelas normales desempeñando cargos de secretaria o vocal en la respectiva junta provincial de ACM.⁶⁸ Por último, contaba con la sanción del Cardenal Primado y, por tanto, en principio, con la de los respectivos obispos y curas locales.

Por estos motivos, no sorprende que un año después de su constitución, en mayo de 1920, la ACM contara con juntas organizadas en Albacete, Almería, Badajoz, Barbastro, Barcelona, Bilbao, Cáceres, Ci-

67 Isabel de Maqua, «La propaganda en las Juntas locales y sus resultados en la Diócesis de Oviedo», en *Tercera Asamblea de la Acción Católica de la Mujer*, Crónica, Tipografía Católica, Madrid, 1927, pp. 82-93.

68 Por sólo mencionar algunos ejemplos significativos, Echarri y Juana Salas eran maestras de formación; María Alós y Julia García Castañón fueron profesoras de la Escuela de Magisterio de Cuenca; Dolores Naverán de la de Bilbao, y Teresa Aizpiru de la de Málaga.

dad Real, Ciudad Rodrigo, Córdoba, Cuenca, Huesca, Jaén, La Laguna, Lugo, Murcia, Orense, Orihuela, Oviedo, Palencia, Pontevedra, San Sebastián, Santiago, Sevilla, Tarragona, Tenerife, Teruel, Toledo, Vitoria, Zamora y Zaragoza. Se habían creado además 180 juntas locales, siendo especialmente vitales las de Asturias, pues reunía 33 juntas organizadas y un total de 15 000 asociadas de número, que ascenderían a 34 894 socias y a 60 juntas en 1926.⁶⁹ En la III Asamblea, celebrada en 1926, se anunciaba que habían sido establecidas juntas diocesanas en Astorga, Burgos, Burgo de Osma, Cádiz, Canarias, Granada, Guadix, Lérida, Málaga, Orense, Pamplona, Salamanca, Santander, Sigüenza, Tarazona, Valencia y Valladolid, lo que hacía un total de 50 juntas organizadas, habiendo aumentado las locales a 303.⁷⁰

La Junta Central de la ACM, siguiendo los estatutos, invitaba tanto a las juntas provinciales como a las locales a organizarse inter-

69 Además de las citadas, el 4 de julio de 1920 se había constituido también la Acción Católica de la Mujer de Tarazona, cuyos estatutos reproducían al pie de la letra los de la Junta Central. En Gobierno Civil de Zaragoza, Registro General de Asociaciones. Asociaciones religiosas, caja n. 95, n.º 110. La información sobre las juntas creadas en 1920, en «Reseña de la Asamblea», en *Primera Asamblea de la «Acción Católica de la Mujer»*, pp. 8-20. A ella acudieron como representantes de las provincias: doña Manuela Ubach de Mañas, doña Isabel Navarro de García Tejada y las señoritas Josefa y Pilar Brits, de Albacete; doña Mercedes Gangoiti de Icaza, doña Soledad Ampuero de Lezama Leguizamón y doña Carmen de Arancibia, de Bilbao; Julia Montero, de la Coruña; doña Teresa Villalta de Prado y Palacio, de Jaén; doña Carolina Codorniu de Pérez Urruti, de Murcia; doña Isabel Maqua, viuda de Menéndez y Luarca, de Oviedo; doña Manuela Bedoya y doña María Peña Gavilán, de Palencia; doña Sofía Gómez Acebo de Ortega, de Orihuela; la condesa de Colombí y la señorita María Benjumea, de Sevilla; doña Concepción Lacasa de Lasa, de Tarazona (permanece en 1943); doña Milagros Martitegui, doña Pilar Latorre y la marquesa de Artasona, de Zaragoza; doña Carmen Prado, viuda de Cuesta, doña María Jiménez Acebo de Cabello, señoritas Ángeles Cabello, Mercedes y Petra Cuesta, de Zamora; y doña Pura Basarán de Castillo, de Las Palmas. Delegaban su representación: Diócesis de Cádiz, en señorita Emilia Silge, la de Valladolid, en la Marquesa de Velasco, la de Orense en doña Leopoldina Carpintero, viuda de Porras, la de Tenerife y La Laguna, en la marquesa de Castromonte; la de Almería, en la señorita María Godoy; las de Cuenca y Guadix, en la condesa de Gavia; la de Tarragona, en la condesa del Asalto; las de Teruel, Córdoba y Plasencia, en la señorita Dolores Pidal; la de Logroño, en la duquesa del Infantado; la de Pontevedra, en doña Julia Torres de Sangro; la de Toledo, en la señorita María de Echarri. También acudieron representantes de varias juntas locales de Asturias y los consiliarios de las de Avilés, Badajoz, Burgo de Osma, Oviedo, Zaragoza y Vitoria. Reproduzco los nombres por considerar que pueden ser útiles para investigaciones locales o regionales.

70 *Tercera Asamblea de la Acción Católica de la Mujer*, pp. 40 y 61.

namente en diversas secciones, dedicadas a cada uno de los asuntos que más preocupaban a la organización. Aunque el desarrollo de estas secciones no fue análogo en todas las juntas, podemos encontrar (organizadas en prácticamente todas las provincias) la de enseñanza, la de obreras o acción social, la de moralidad, la de beneficencia y la de religión;⁷¹ se crearon además secciones concretas para afrontar circunstancias del momento, como la Visitadora del Soldado Herido, el Apostolado del Mar y la sección municipalista. La primera, surgida a raíz de los sucesos de Marruecos en 1921, y por iniciativa de la Reina, se dedicaba a visitar a los heridos en hospitales militares, ofreciéndoles regalos y organizando veladas para su distracción, además de procurar que cumplieran con las prácticas religiosas; la de Apostolado del Mar, una obra internacional de origen inglés, enviaba a los puertos de Inglaterra y Escocia libros, revistas, folletos y periódicos para que los marineros reforzaran su patriotismo y tuvieran al alcance un tipo de literatura moralmente «aceptable». Por último, la sección municipalista, de la que se hablará más adelante, inició su labor nada más concederse el voto femenino en 1924.

Generalmente, todas las secciones desarrollaban una labor multiforme acorde a una dinámica de funcionamiento característica de la ACM que muestra sus pretensiones de convertirse en referente de la intervención social de las mujeres católicas y en representante de la opinión católica femenina ante los poderes públicos: presionaban sobre las autoridades correspondientes para obtener, desde una perspectiva católica, apoyos gubernamentales o mejoras legislativas en el sector respectivo; respaldaban o promovían obras católicas en general; y llevaban a cabo actividades propias, dirigidas a las mujeres de la clase obrera o media-baja y a las socias implicadas en la acción social.

71 Si concedemos fiabilidad a la memoria presentada a la III Asamblea de la organización, ésta llevaba a cabo una dilatada actividad. En 1926 funcionaban en todo el país, con carácter permanente, 115 escuelas (10 círculos de estudios, seis escuelas de economía doméstica, y el resto repartidas entre escuelas profesionales, catequísticas, dominicales para obreras, etc.), 20 bibliotecas circulantes y 6 revistas femeninas, 18 roperos, 13 sindicatos, 10 cajas de ahorro, 6 cajas dotales, 9 mutualidades, 4 bolsas de trabajo, 4 hospederías para sirvientas, 3 asilos para niños abandonados, 2 talleres de paro y 3 cooperativas. *Tercera Asamblea de la Acción Católica de la Mujer*, pp. 196-197.

En cuanto al número de asociadas, en 1921 contaba con 50 000, cifra que en 1926 aumentó a un total de 100 000 socias (80 000 individuales y 200 colectivas, o sea, asociaciones adheridas). Tres años más tarde, según los datos aportados en el Primer Congreso de AC, existían 118 000 socias individuales, 826 juntas parroquiales o locales y 56 diocesanas o provinciales.⁷² Detrás de este rápido crecimiento se escondía una nada fácil puesta en marcha de las juntas provinciales o diocesanas y locales o parroquiales, cuya constitución debió seguir derroteros diversos, dependiendo de la existencia previa de organizaciones católicas femeninas, su interés por formar parte de la ACM y el apoyo que el obispo correspondiente estaba dispuesto a ofrecer.⁷³

Los mayores obstáculos con los que se enfrentaba la ACM para su implantación procedían de dos interpretaciones que, «erróneas» desde su perspectiva, podían difundirse sobre la organización: por un lado, su asociación con la defensa de «un exagerado y ridículo feminismo, o como alentadora del odio de clases, por su intento de promover, en donde se consideraba necesaria, la sindicación de las obreras; o como instrumento de que se valían determinados partidos políticos para debilitar y destrozarse a sus contrarios...».⁷⁴ Ante esto, debían dejar claro que su feminismo estaba de acuerdo con los principios de la Iglesia y la religión, que no tenían contactos de ningún tipo con el feminismo laico o neutro y que su obra era netamente apolítica. Otra de las reticencias nacía de la carencia de sentido que podía tener la pretensión de crear una junta diocesana o local en aquellas poblaciones en las que ya existían otras entidades con fines parecidos a los de la ACM.

72 *Primer Congreso Nacional de Acción Católica en España*, Imprenta Católica de El Siglo Futuro, Madrid, 1930, p. 298.

73 En Cádiz, el prelado confería la representación de la Acción Católica de la Mujer a las Señoras Concepcionistas, una de las primeras obras femeninas de carácter social en España (enseñanza religiosa a niñas y escuelas para niñas y adultas), que venía funcionando desde 1857, si bien matizaba que «las transformaciones radicales que de poco tiempo a esta parte ha sufrido la sociedad, nos obligan a variar de táctica y cambiar de procedimientos». En Granada, sin embargo, las propagandistas enviadas por la Junta Central habían desistido en su empeño porque «faltando aún el Prelado, no era oportuno crear la Junta de Acción Católica de la Mujer», *RCCS*, abril, 1921 (316), pp. 221-225.

74 Isabel de Maqua, «La propaganda en las Juntas locales y sus resultados en la Diócesis de Oviedo», pp. 90 y 91. La anterior cita también pertenece a la intervención de la presidenta de la ACM de Oviedo (p. 90), la cual, si atendemos a las fuentes consultadas, mantuvo dicho cargo hasta 1952.

La tendencia a la coordinación y absorción, por vía de la adhesión, de todas las organizaciones católicas femeninas con diferente carácter y orientación quedaba plasmada en los primeros estatutos de la asociación. Las múltiples iniciativas locales, tanto las dedicadas en exclusiva a las trabajadoras como las que abarcaban otro tipo de obras sociales, piadosas o educativas —buena prensa, escuelas, lectura en talleres, etc.—, intentaron ser absorbidas por el proyecto centralista de la ACM. Mientras que los sindicatos y patronatos pudieron llegar a adherirse, manteniendo su autonomía, en la sección social de la junta provincial o local de ACM correspondiente, a otras organizaciones preexistentes (que gozaban de cierta entidad y capacidad organizativa con fines apostólicos y sociales, como la Liga para la Acción Católica de Barcelona, o la Obra de Protección de Intereses Católicos de Valencia) se les exigió convertirse en las juntas diocesanas de la ACM dependientes del obispado respectivo.

A instancias de la Junta Central de la ACM, la Obra de Protección de Intereses Católicos de Valencia cambió su nombre por el de Junta Diocesana de Acción Católica de la Mujer en 1921. En Barcelona existía desde la primera década de siglo la Liga de Señoras para la Acción Católica, que publicaba desde noviembre de 1911 la Acción Femenina Católica. En noviembre de 1920 conformaba, junto con otras dos asociaciones la Liga de Acción Católica de la Mujer, una organización de carácter diocesano, contando con *La Unión Católico-Femenina* como órgano mensual de difusión. Tras la modificación de algunos artículos de los estatutos de la recién creada Liga, «[...] para cooperar a la labor conjunta de la Acción Católica femenina en España, la Liga de la Acción Católica de la Mujer ostentará en la Diócesis de Barcelona la representación de la Asociación “Acción Católica de la Mujer”». ⁷⁵

⁷⁵ La Obra de Protección de Intereses Católicos fue creada en Valencia por el jesuita José Castellá en 1901. En 1911 se hizo cargo de la obra D. Félix Bilbao Ugarriza. En *Historial de la Rama de Mujeres de Acción Católica de Valencia. En las bodas de Plata Nacionales. Rama de Mujeres de Acción Católica*, Unión Diocesana de Valencia, 1944, p. 12. Juntas Diocesanas, Archivo de la ACE. La Liga de Barcelona decía conservar «por lo demás su función y fisonomía propias», así como mantener su adhesión a la UILCF. En *La Unión Católico-Femenina*, octubre-noviembre, 1922 (16), pp. 20-21.

En Madrid, residencia de la Junta Central de la ACM, resultaba más complicado que la Unión de Damas, fundada en 1908, perdiera su autonomía al ser engullida por una organización de nueva creación, con objetivos similares, pero con ambiciones de difusión y asimilación más amplias. De hecho, la Unión de Damas se resistió a perder su autonomía y el privilegio de suponerse la primera Liga para la acción católica femenina que se fundó en España. En 1920, ante la creación de la ACM, se replanteó el sentido de su existencia y, aun cuando más adelante, en 1934, se fundió con la ACM en la culminación del proceso de unificación de obras dedicadas al apostolado seglar femenino, parece que consiguió mantener en funcionamiento las actividades que había puesto en marcha desde los inicios de su trayectoria.⁷⁶

Estas entidades que ya funcionaban previamente constituyeron la base de reclutamiento de los núcleos formativos locales de la nueva organización, pero no todas mostraron interés por adherirse a la ACM. Bien porque fue percibida como una organización de tintes demasiado políticos en el sentido de que añadía nuevos campos de actuación a los ya tradicionales de la beneficencia, la caridad o el cultivo de la piedad, bien porque, a pesar de perseguir los mismos objetivos, las entidades ya existentes consideraron que la adhesión les llevaría a perder su autonomía. Sea como fuere, el carácter de organización nacional fue esgrimido como factor de eficacia a la hora de ampliar el número de militantes y como argumento para contrarrestar la resistencia de asociaciones de ámbito local o regional. María de Echarri contestaba así a las objeciones planteadas por una representante de «Intereses Católicos» de Alicante:

76 La Unión de Damas del Sagrado Corazón, presidida por la marquesa de Unzá del Valle, editaba una revista titulada *La Unión. Revista de las Damas Españolas*. Sus objetivos eran religiosos y sociales. En cuanto a los primeros, se encargó, con gran éxito, de la difusión de la consagración de las familias españolas al Sagrado Corazón; entre sus obras sociales, destacan el Instituto de Cultura femenina, «en el que las jóvenes reciben una sólida y vasta instrucción, poniéndoles en condiciones si les es necesario de ganar la vida», las escuelas y comedores para niños pobres, donde recibían instrucción religiosa y comidas, y la Protección al Trabajo de la Mujer, en la cual se exponían y vendían las labores de las obreras sin intermediarios. *La Unión*, noviembre, 1932 (CXCVI), pp. 4-5.

[...] Acción católica de la Mujer, asociación nacional y por serlo de mayor fuerza y más ancho campo que una regional, por excelente que sea, y lo es «Intereses Católicos», en sumo grado, se ha desarrollado rápidamente contando con Juntas como la de Asturias, que en pocos meses tenía ya 20 000 asociadas, y hoy son muchísimas más. Lo que hace falta es que todas las mujeres católicas españolas se unan, se agrupen en derredor de esta bandera que levantó en alto el Cardenal Guisasola, poco tiempo antes de morir. Si así hiciese, pronto las 250 000 de Italia quedarían muy por bajo de la cifra a que seguramente llegarían las españolas.⁷⁷

Para alcanzar la organización nacional española de las mujeres católicas que la ACM perseguía se tuvieron muy presentes las dificultades a las que ya se habían enfrentado tanto el sindicalismo católico como el catolicismo político (masculino) en su intento por conseguir este mismo objetivo. En 1921 Arbolea calificaba de resistencia anticristiana y suicida la actitud de las «inconscientes» directoras de aquellas obras piadosas que ponían trabas a adherirse a la ACM, reproduciendo los errores de los católicos conducentes a su fracaso en la acción social. Sin embargo, parece que esta actitud reticente persistía una década después de la creación de la ACM, y continuaba siendo objeto de críticas abiertas por parte, en esta ocasión, del entonces consiliario de la Junta Central, Faustino Truébano, quien pretendía ganarse la integración de las diferentes asociaciones mostrándoles la relevancia del objetivo común y los beneficios que una acción conjunta podría reportar:

[...] de la misma índole que aquella otra, inspirada por el mismo espíritu, basada en idénticos principios, dirigida a conseguir el mismo fin...y, sin embargo, no podemos incluirla en el HABER de la ACM, porque ha sido hecha por señoras aisladas o asociaciones adheridas a aquélla, sea por incomprensión o apatía o por amor a la independencia más que por mala voluntad; no acabando de darse cuenta de que cuanto hacen es propio de la Acción Católica, cae de lleno dentro de su campo; ni de advertir que adhiriéndose a ella y actuando de acuerdo con ella no son como la gota de agua que se pierde en la inmensidad del mar, sino que conservan su autonomía, nombre y prestigio como antes; ni, en fin, advierten la importancia que encierra el sumarse a ella y coordinar las fuerzas de unas y otras no sólo para el mejor éxito,

77 *RCCS*, agosto, 1922 (332), pp. 105-108.

sino también para que se vea por quienes conviene que lo vean, el bien inmenso que entre todas hacen.⁷⁸

Por lo tanto la expansión de las juntas locales y diocesanas o provinciales dependía en la misma medida del grado que hubiera alcanzado el movimiento católico femenino en sus distintas vertientes durante la etapa anterior como de su disposición a integrarse dentro de la nueva organización de carácter nacional.

Apoyada en lo ya existente y en la infraestructura organizativa de la Iglesia, la ACM impulsó a lo largo de los años veinte la creación, no exenta de dificultades, de una estructura coordinada, con carácter nacional, de obras católicas femeninas, que constituirá la base material y humana para su posterior crecimiento durante los años treinta y cuarenta. Aunque no enraizó de la misma forma en todas las provincias y localidades, no alcanzando en algunas de ellas más efectividad que la de una mera declaración de intenciones, en otras sí que llegó a erigirse en el centro del movimiento católico femenino. Por lo tanto, aunque la red nacional fuera débil, al menos existía, celebraba sus asambleas anuales regularmente desde 1920 (1922, 1926, 1930, 1932 y, ya con nuevos estatutos, en junio de 1935) y reproducía la organización interna en todas las localidades donde se creaba.⁷⁹

Su novedad dentro del mundo católico radicaba en que unía, a las pretensiones de erigirse en la representante nacional española de la opinión católica femenina, la voluntad de introducirse en algunas de las reivindicaciones por los derechos de la mujer (como la defensa de la capacitación profesional y de la educación femenina, así como la obtención de derechos civiles y políticos). Todo ello sin abandonar la actividad caritativo-benéfica o la acción social ejercida a través de la sindicación femenina y el proselitismo religioso entre la clase obrera, orientación que probablemente prevaleciera a escala local.

78 Faustino Truébano, «Actuación de la Acción Católica de la Mujer y de las Juventudes Católicas Femeninas en el año 1929», en *Primer Congreso Nacional de Acción Católica en España*, p. 445. Lo anterior, en Maximiliano Arboleya Martínez, «Diferentes aspectos de la Acción femenina», en *De la acción social*, pp. 5-26.

79 Frances Lannon opina que la red nacional de Acción católica femenina «non riuscì mai ad estendersi al punto da controllare tutte le attività, la cui gestione restò essenzialmente locale o parrocchiale», en «Le donne», p. 132.

1.3.2. *Formación y propaganda*

Uno de los objetivos principales de la ACM, que la diferenciaba de las experiencias previas de asociacionismo católico femenino, fue el de ofrecer a las damas que hasta ahora habían ejercido la caridad sin orientación una formación uniforme, que les permitiera lograr mayor eficacia y unanimidad en sus criterios de intervención. No era suficiente desearlo u obedecer a la jerarquía para poner en marcha con éxito una obra social, sino que resultaba imprescindible la formación, no sólo en la gestión de obras, sino en la conciencia social y en el conocimiento de la doctrina católica y de las encíclicas papales. Junto a esto se pensaba que las mujeres, si bien fervorosas católicas, poseían un conocimiento religioso muy rudimentario y que su vivencia de la fe estaba dominada por un intenso sentimentalismo. La vía de superación de ambas deficiencias, percibidas como rémoras para una acción social católica eficaz, radicaba en el cultivo de la inteligencia a través de la oferta de una formación doctrinal más sistemática:

[...] las mujeres católicas tienen fe viva y ardiente, por regla general y, como tales, secundan sin esfuerzo, con entusiasmo, las actitudes que dicta, a los jerarcas de la iglesia, la defensa de los derechos amenazados. Su fe es expansiva y tiende a propagarse mediante obras catequísticas de toda especie —tal vez no siempre en armonía con las nuevas necesidades del proselitismo religioso—; pero en cambio es frecuente encontrar aún en mujeres que figuran entre las «militantes» una cultura religiosa rudimentaria y, como consecuencia, cierta estrechez de espíritu, un desconocimiento de las exigencias sociales de la religión, una ignorancia de los problemas religiosos, tal como hoy se plantean, que son muchas veces causa de que su actuación no sea tan beneficiosa para la causa católica como fuera de desear. La fundación de Círculos de estudios de carácter religioso, la implantación de centros de enseñanza superior de la religión en forma asequible al gran público sería indispensable desde este punto de vista.⁸⁰

Los métodos que empleó la organización para la formación de las asociadas fueron los círculos de estudios y la Escuela Social, mientras que los ciclos de conferencias, las revistas católicas y las escuelas de

80 Juan de Hinojosa, «El problema feminista», *RCCS*, abril, 1920 (304), p. 201.

propagandistas constituyeron los principales mecanismos de propaganda y difusión. Los círculos de estudios eran el medio idóneo de obtener la preparación adecuada para actuar dentro del campo social, formando las inteligencias femeninas «que no se creyeron aptas para ello y que sin embargo están dando pruebas de que servirán y no poco para actuar y propagar la semilla del catolicismo social: y no sólo forma las inteligencias, va realizando lo mismo con las voluntades, inclinándolas a una actuación útil en la vida».⁸¹ Bajo la dirección del consiliario eclesiástico, en ellos se abordaban diversos temas de actualidad desde la perspectiva del catolicismo, ofreciendo la posibilidad a las asistentes de presentar trabajos sobre ellos.

Impulsados por todas las juntas diocesanas, los círculos de estudios funcionaron como actividad permanente y básica a lo largo de los años veinte. Se intentó federarlos con fines uniformizadores, proporcionando temas de estudio, medios de trabajo y ayuda mutua, así como publicando una página en el *Boletín de la ACM* para dar orientaciones sobre su funcionamiento y contenidos.⁸² Los programas de los círculos se fundamentaban en los principios doctrinales del catolicismo y en las encíclicas de los pontífices, «que nos servirán de guía para conocer si las obras fundadas, o que se establecerán y reformarán, responden a los dictados de la justicia y caridad cristiana». Constituían objeto de estudio las cuestiones que afectaban a los diversos «intereses de la mujer», tal y como eran entendidos por la organización, tanto en el aspecto cívico y social como en el moral y religioso, y se estudiaba la legislación vigente relacionada principalmente con las mujeres y los niños.⁸³

81 Juan de Hinojosa, «El problema feminista», p. 226.

82 Conclusiones de la segunda Asamblea de ACM, *RCCS*, junio, 1922 (330), pp. 362-365.

83 La memoria presentada a la Tercera Asamblea de la Acción Católica de la Mujer daba cuenta de los temas tratados en los círculos de estudios: familia, su florecimiento, condiciones generales de existencia, acción familiar, acción moral y religiosa, acción social, acción pública y política, ley de Administración local, Estatuto municipal, dificultades con que tropieza el feminismo, peligros que amenazan la enseñanza, intervención de la Iglesia en las cuestiones profesionales, necesidad de la organización en la familia, peligros del malthusianismo, teorías acerca de la formación de la sociedad, ideas fundamentales, la autoridad, su origen, su misión, sus funciones, sus límites, *Tercera Asamblea de la Acción Católica de la Mujer*, p. 43.

El proyecto de transformar el círculo de estudios de la Junta Central en Escuela Social Femenina surgió en 1926, con ocasión de la III Asamblea de la asociación, a propuesta de la vicepresidenta, la duquesa del Infantado. Su propósito era ofrecer un programa de estudios más elaborado del que podían proporcionar los círculos de estudios, que proveyera de una formación más sistemática, cualificada y eficaz a las directoras, promotoras y trabajadoras de todo tipo de obras sociales que tuvieran una orientación e iniciativa católicas.⁸⁴ Como en los otros niveles de la formación y la preparación laboral femeninas, la ACM se proponía organizar una escuela que diera garantías de inspiración religiosa, de separación de sexos y de iniciativa católica, ingredientes todos ellos de un proyecto más amplio de restauración de la vida e instituciones cristianas para poner remedio a los males que, a sus ojos, padecía la sociedad del momento. En España existía una Escuela Social en el Ministerio del Trabajo, pero, siendo mixta, no llenaba la aspiración de especialización femenina de la organización católica y, por ser oficial, «no se puede tener absoluta garantía de que adquiera el carácter profundamente religioso y cristiano que ha de ser piedra angular de la nuestra. Hoy en ella no se cursa Religión».⁸⁵ Por otra parte, el papel que el Estado debía desempeñar en la creación de la nueva escuela social femenina debía ser, en todo caso, el de apoyar a la iniciativa privada, pero no suplantarla. En última instancia, se trataba de crear las condiciones necesarias para lograr una práctica de la caridad mejor organizada y gestionada, a imitación de las tendencias internacionales:

¡Cuántas veces las que, por deseo del corazón o por obediencia, hemos querido poner nuestro granito de arena en estas obras de paz social, nos hemos desalentado ante nuestra escasa formación! Hacen falta directoras de obras y empleadas que para ellas se preparen como

84 El programa proyectado constaba de un primer curso que contaba con las siguientes materias: psicología, religión, filosofía moral, derecho positivo (femenino), economía social, legislación del trabajo, organización de instituciones y obras sociales, e idiomas; y de un curso de especialización con las asignaturas de escuela de hogar, infancia, previsión y asistencia.

85 Duquesa del Infantado, «Necesidad de una Escuela Social Femenina», en *Tercera Asamblea de la Acción Católica de la Mujer*, pp. 75-82.

para regir una gran casa de comercio. Estas oficinas de la caridad han hecho sentir su necesidad: primero en América, ante la avalancha de inmigrantes; después, en Europa, con el desquiciamiento de la guerra; y su consecuencia ha sido buscar la especialización en las Escuelas Sociales. Ya funcionan un centenar en el mundo civilizado, en su mayoría de fundación particular...; de ellas, sólo unas veinticinco son católicas.

La ACM procedía a remolque, como en muchos otros asuntos, de las iniciativas extranjeras e internacionales, cuyo funcionamiento seguía con atención, como la *École Normale Sociale* promovida por la *Action Sociale de la Femme* en Francia, o la escuela social de Friburgo, impulsada por la rama suiza de la Asociación Católica Internacional de Obras para la Protección de las Jóvenes. La escuela social de Friburgo tenía por finalidad «[...] preparar a la mujer para que pueda realizar una labor útil y provechosa: propónese iniciarla en la organización —sin cuya base las obras no prosperan, y por eso muchas de las españolas mueren o llevan vida lánguida— y en la práctica de toda clase de obras; secretarías de obras, directoras de patronatos, agencias de colocaciones o de información y estadística, asilos, cunas, hospicios, dispensarios, directoras de taller, consejos de familia, tribunales infantiles, etc., etc.». Su programa era muy similar, en lo que atañía a la parte teórica, al que ofrecería unos años más tarde la ACM en su escuela social femenina. Con respecto a la *Action Sociale de la Femme*, era una de las organizaciones católicas femeninas extranjeras, de carácter confesional, con las que las católicas españolas mantuvieron una relación más estrecha durante los años veinte. Su *École Normale Sociale* constituía un centro femenino de formación, documentación e información social para promotoras y propagandistas de la acción social y sindical, cuyo funcionamiento y actividades eran muy elogiados por las católicas españolas.⁸⁶

86 *RCCS*, mayo, 1920 (305), pp. 292-296. La Asociación Católica Internacional para la Protección de la Joven fue creada en Friburgo (Suiza) en 1879 con el objetivo de luchar contra las organizaciones que promovían la prostitución y ofrecer un programa amplio de asistencia y moralización de las jóvenes. La presidenta del Comité español de dicha asociación era la marquesa de la Mina. En *RCCS*, marzo, 1919 (291), pp. 162-164. Véase al respecto Renato Lanzavecchia, «Una proposta di ricerca: l'Opera per la protezione della giovane», *Bollettino dell'Archivio per la Storia del movimento sociale cattolico in Italia*, n.º 20 (enero-abril 1985), pp. 153-160.

El caso de las escuelas sociales es un buen ejemplo de cómo la ACM seguía con atención las iniciativas extranjeras y se inspiraba en las experiencias de otros países o en aquéllas impulsadas bajo el acicate de las organizaciones católicas supranacionales. En la Conferencia Internacional Católica de Escuelas Sociales (celebrada en Milán en 1925, a propuesta de las escuelas de servicio social belgas, para tratar de la fundación de escuelas sociales en todos los países) se dictó un estatuto provisional para crear una Unión Internacional Católica de Trabajo Social. Un año más tarde, el 15 de octubre de 1926, con ocasión de la festividad de Santa Teresa, fue fundada la Escuela Social Femenina de Madrid. Tanto el seguimiento de los modelos extranjeros como el mantenimiento del contacto o la integración en organismos internacionales implicaban que las dirigentes católicas viajaran al extranjero de manera constante. Así, a la Conferencia de Milán asistía como representante de la ACM Teresa Luzzatti (viuda de López Rúa), quien se trasladó luego a Bélgica y Francia para estudiar la organización de las escuelas sociales femeninas en estos países. En este último viaje acompañaba a Luzzatti la que sería futura presidenta de la Confederación de Mujeres Católicas de España, Luisa Gómez de Tortosa. Al estar integrada en la Unión Internacional de Escuelas Sociales Católicas (con sede en Bruselas), la Escuela de Madrid envió a sus representantes a los congresos celebrados en Bruselas, Aquisgrán, París y Colonia.⁸⁷

No obstante, el objetivo de las escuelas sociales no se limitaba a formar mejor a las futuras directoras y gestoras de obras católicas. Por un lado, se aspiraba a ofrecer a las mujeres, sobre todo a las de clase media, los recursos para conseguir un puesto de trabajo en instituciones públicas o privadas dedicadas a cuestiones sociales, consideradas más afines al supuesto carácter femenino:

Comprenderéis, señoras, que el personal así preparado ha de ser solicitado para empleos diversos en Asilos, Dispensarios, Sindicatos, Mutualidades, Secretariados, Intendentes de fábricas, etc., y las que por exigencias de la carestía de la vida tengan que llevar a su hogar

⁸⁷ Carmen García Loygorri, «Memoria de la actuación de AC de la Mujer de 1926 a 1930, leída en la Asamblea Nacional de Toledo», *Boletín de la ACM*, noviembre, 1930 (122), pp. 1713-1716.

el fruto de su trabajo, encontrarán en estos empleos algo que no es la sequedad de los de la casa de Banca o de comercio, pues a la vez que ganan su vida ponen su trabajo al servicio del prójimo.⁸⁸

Por otra parte, además de crear oportunidades laborales, se ambicionaba imprimir una orientación católica en el funcionamiento de los servicios gubernamentales destinados a asuntos de bienestar social a través del personal femenino formado en la Escuela Social:

[...] a la acción católica no le interesa solamente preparar para las obras que ella directamente promueva, sino también para aquellas otras obras y servicios que la política social de los Gobiernos va creando, y cuya influencia, favorable o adversa, en la vida de los pueblos, y en la misma acción católica, depende, más que de las mismas obras y servicios, de las personas a quienes se encomienden.⁸⁹

En 1930 se daba un paso adelante en este sentido. La Escuela Social Femenina de la ACM reformaba su plan de estudios para acomodarlo al oficial de la Escuela del Ministerio del Trabajo, a fin de que las alumnas que lo desearan pudieran obtener el título de graduadas en la Escuela Social y aspirar así a los cargos de carácter social que dependían de dicho ministerio, como la Inspección de Trabajo, Previsión, Seguros, Comités Paritarios, etc. Esta situación favorable para la ACM se mantuvo hasta 1932. Ese año, el último de funcionamiento de la Escuela Social, no lograron que el gobierno republicano socialista admitiera a sus alumnas en los exámenes oficiales del Ministerio de Trabajo. En consecuencia, al suprimir aquellas asignaturas exclusivas de la Escuela Oficial y reemplazarlas por otras que consideraban más eminentemente propias de la vida católica, reforzaron los contenidos religiosos y doctrinales del programa de la escuela.⁹⁰

Las aptitudes que se consideraba poseían las mujeres eran esgrimidas constantemente para reclamar la presencia femenina en los cargos de la administración pública dedicados a temas benéficos, como las Juntas de Protección a la Infancia, los tribunales tutelares

88 Duquesa del Infantado, «Necesidad de una Escuela Social Femenina», pp. 81-82.

89 *Boletín de la ACM*, marzo 1930 (115), p. 1528.

90 «Segundo curso de la Escuela Social Femenina. Por una alumna de la Escuela», *Boletín de la ACM*, abril, 1932 (127), p. 1822.

para niños, las Casas de Maternidad, los hospitales, etc. De esta manera, al justificar, apoyándose en el maternalismo cívico, su acceso a cargos dentro de la burocracia local y estatal, y su intervención en cuestiones de bienestar social, se abrían camino hacia la esfera pública desafiando la tradicional dicotomía cultural privado/público. El recurso a la contribución que las mujeres podían hacer en este terreno para aumentar el prestigio nacional español también estaba presente en su petición de intervención. Juana Salas empleaba ambos argumentos para pedir la entrada de las mujeres en las oficinas administrativas de los ayuntamientos y diputaciones, precisamente cuando, tras la aprobación de los estatutos de régimen local y provincial, se asignaban a estos organismos atribuciones «que parecen exclusivas de las aptitudes femeninas»:

Yo no digo que para esto esté sólo capacitada la mujer. Pero, ¿puede desarrollarse completamente bien esta labor de caridad y beneficencia, sin nuestro auxilio y nuestro concurso? [...] Todos los países en que la mujer tiene acceso eficaz a puestos de la Administración pública, se caracterizan por el incremento, fertilidad y organización de sus obras benéficas. ¿Podríamos esperar menos de las mujeres españolas?⁹¹

El número de matriculadas en la escuela social fue muy bajo y suponemos que acudirían exclusivamente las socias de la ACM residentes en Madrid, pues los siete meses que duraba el curso hacían difícil la asistencia desde las diferentes juntas provinciales, que tenían que conformarse con sus círculos de estudios respectivos. Durante el primer curso se inscribieron 17 alumnas; al año siguiente, 45; y el curso 1928-29 contó con la asistencia de 52 alumnas en total. A partir de 1929 comenzaron a organizarse cursos intensivos (en siete semanas), con la intención de facilitar el acceso de socias

91 Juana Salas de Jiménez, «Deberes que los estatutos municipal y provincial imponen a la mujer española», en *Tercera Asamblea de la Acción Católica de la Mujer*, pp. 132-133. Una serie de investigaciones realizadas a lo largo de 1980 demostraron cómo, entre finales del siglo XIX y comienzos del XX, las organizaciones de mujeres contribuyeron al desarrollo de los programas de bienestar, inicialmente privados y voluntarios, algunos de los cuales se convirtieron en modelos para proyectos estatales, y cómo obtuvieron beneficios materiales (guarderías, subsidios de maternidad, atención sanitaria) y poder político (como inspectoras y funcionarias de sanidad). Véanse los artículos recopilados en Gisela Bock y Pat Thane (eds.), *Maternidad y políticas de género*.

de otras provincias.⁹² A pesar de la escasa asistencia, en ella se formaron algunas de las futuras dirigentes de las organizaciones femeninas de la AC, como Luisa Gómez de Tortosa.

El carácter de coordinación nacional del movimiento católico femenino que a la nueva organización se confería (y que sería reforzado con las Bases de Reig) imponía la difusión eficaz de la misma y el impulso por unificar sus criterios de acción a través de la propaganda escrita y oral. El principal mecanismo de propaganda escrita, uno de los primeros cauces de expresión pública usados por las mujeres cultivadas, fue la prensa católica femenina. Además del boletín de la Junta Central, algunas juntas diocesanas mantuvieron sus propias publicaciones, como *Acción Católica de la Mujer* de la Junta Diocesana de Córdoba, *El Mensajero Social* de Salamanca, *Acción Católica Femenina* de Bilbao, *La Mujer Católica. Revista de Organización, cultura y acción femenina* de Valencia, *Luz y Amor. Órgano de la Asociación de Señoras para la Acción Católica Social* de Murcia, *Acción Femenina Católica* de Barcelona (*La Unión Católico-Femenina*, a partir de 1 marzo de 1921) y *Fe y Acción. Órgano quincenal de la Acción Católica de la Mujer* de Avilés. Las juntas diocesanas contaban a su vez con secciones de prensa, que se dedicaban no sólo al diseño y difusión de la revista o publicación, en caso de que la poseyeran, sino también a fomentar las «buenas lecturas» a través de bibliotecas en las que se proporcionaba libros a las jóvenes, principalmente a aquellas que asistían a las escuelas dominicales y nocturnas dirigidas por las señoras de Acción Católica.⁹³

92 Ese año, de las 49 alumnas que asistieron al curso, 12 procedían de provincias, concediéndose 14 becas con las ayudas de Vidal i Barraquer, del obispo de Calahorra, de la Junta Central, de Inocencio Jiménez, que renunció a sus honorarios de catedrático de la Escuela, y de las Juntas de La Coruña, San Sebastián y Tarragona. Carmen García Loygorri, «Memoria de la actuación de Acción Católica de la Mujer».

93 Por ejemplo, la sección de prensa de la Acción Católica Femenina de Avilés contaba desde agosto de 1922 con su boletín *Fe y Acción*, distribuyéndolo a domicilio en los hogares de los obreros, a los párrocos, maestros y maestras. Se esperaba poder enviarlo «a todas las profesionales de la aguja, estén o no inscriptas en nuestras asociaciones sindicales, por tener ya hecho un censo de todos los talleres con los nombres de las jóvenes asistentes y domicilio respectivo», Cándido Alonso Jorge, *RS*, 1/1/27 (53), pp. 30-34.

Otras publicaciones católicas en las que, bien escribían mujeres católicas activas, bien se publicaban artículos sobre temas «femeninos», eran el *Boletín de la Institución Teresiana*, *Renovación Social*, o la *Revista Católica de Cuestiones Sociales*, donde María de Echarri publicaba con regularidad su «Crónica del Movimiento Católico Femenino». Existían también los órganos de difusión y propaganda de los sindicatos católicos femeninos, entre los que destacaban *La Mensajera de la Confederación Regional de Sindicatos Femeninos* de Valencia y *La Mujer y el Trabajo. Órgano de los Sindicatos Obreros Femeninos de la Inmaculada*, de Madrid. En el campo del periodismo católico las mujeres habían ido haciéndose un hueco a lo largo del primer tercio del siglo XX, gracias al cual podían desarrollar sus habilidades literarias y, al mismo tiempo, continuar la tarea de apostolado y proselitismo católico. Una buena muestra de esta presencia fue su participación en la Tercera Asamblea Nacional de Prensa Católica celebrada en Toledo en 1924. De su junta directiva formaron parte, en calidad de vocales, cuatro mujeres: la conocida escritora Blanca de los Ríos, viuda de Lampérez, directora de *Raza Española*, María de Echarri, directora de *La Mujer y el trabajo*, María de Perales de *La Unión de Damas Españolas*, y María Sepúlveda del *Boletín de Acción Católica de la Mujer*.⁹⁴

Por otro lado, la necesidad de propaganda de la organización se cubría a través de conferencias y de viajes a las juntas provinciales y locales de un grupo de mujeres que conocieran bien la ACM. Sin embargo, el acceso a la tribuna era algo para lo que, salvo excepciones, no estaban preparadas o, al menos, en lo que nunca se habían ejercitado. Las llamadas «propagandistas» se irían haciendo cada vez más imprescindibles, con la puesta en práctica, a partir de 1929, de un modelo de AC más centralizado y jerárquico, que requería de la difusión de las estrictas normas de la jerarquía eclesiástica y del Vaticano sobre la organización y la acción del apostolado seglar. De hecho, parece que sólo a partir de la Asamblea de la AC celebrada en noviembre de 1930 comenzó a preocupar seriamente este tema, al proponerse la creación de un cuerpo especializado de propagandistas y de una escue-

94 *Boletín de la ACM*, julio, 1924 (52), p. 140.

la para formarlas debidamente. El cometido de este cuerpo sería captar al mayor número posible de asociadas y asociaciones adheridas así como difundir qué eran la ACM y la ACE en general.

En definitiva, diversos medios de formación de las socias y de difusión de la organización (círculos de estudios, la escuela social, la prensa y conferencias) se pusieron en marcha con el objetivo de perfeccionar el ejercicio de la caridad y la acción social, promover la formación femenina para el desempeño de profesiones dentro de los puestos oficiales o privados dedicados a la cuestión social, y dar a conocer la labor y funcionamiento de la organización, procurando incrementar el número de asociadas. En todas estas actividades se percibe cierta obsesión por la formación de las socias, destinada a crear las condiciones óptimas para una práctica de la caridad más modernizada y eficaz y, progresivamente, uniformizar los criterios de intervención en la acción social.

El Estado ofrecía a los católicos posibilidades de actuación en cuestiones de bienestar y reforma social y ellas intentaron aprovecharlas apelando al maternalismo social, es decir, presentando sus supuestos deberes y habilidades privados como útiles y necesarios en el espacio público, pero prometiendo alcanzar una mayor cualificación en su desempeño. Con ello, tal y como afirma Gisela Bock al analizar el también llamado «feminismo maternalista» en Europa, apenas ponían en cuestión la división del trabajo según los sexos.⁹⁵ Pero, al mismo tiempo, estaban poniendo en práctica una presencia pública que contribuía a erosionar las barreras entre el espacio público y privado. El hecho de que la gran mayoría de representación femenina en la Asamblea Nacional Consultiva se concentrara en la sección dedicada a organizar la beneficencia puede resultarnos, desde el presente, una plasmación más de la división del trabajo según los sexos. No obstante, algo había cambiado en relación al pasado: las mujeres podían intervenir directamente en el debate y

95 Un tipo de actuación que ha sido calificada de maternalismo cívico o feminismo maternalista. Gisela Bock, «Poverty and Mothers' Rights in the Emerging Welfare States», en George Duby y Michelle Perrot (eds.), *A History of Women in the West. Toward a Cultural Identity in the Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge, 1996, vol. 5, pp. 402-432. [Ed. en cast.: Taurus, Barcelona, 1993.]

administración de ciertos asuntos públicos. Lo problemático (y paradójico) es que esto sucediera en el marco de un régimen dictatorial que ofrecía nulas garantías de representatividad política plural.

A medida que la AC iba siendo definida con mayor claridad como obra de apostolado religioso, y paralelamente quedaba reforzaba su estructura jerárquica, los temas abordados en los círculos, conferencias y en la propia escuela social se transformaron. La intervención social, el feminismo, los derechos de las mujeres y de los niños se vieron desplazados por contenidos más estrictamente religiosos y, sobre todo, por un imprescindible conocimiento del significado, finalidad, normas y estructura del nuevo modelo de Acción Católica que se estaba implantando y que funcionaría a lo largo de las décadas siguientes.

1.3.3. *Las hijas de la ACM: las juventudes femeninas y las estudiantes*⁹⁶

Además de proveerse de una estructura interna y extender la organización por toda España, la ACM auspició, durante los años veinte, la creación de otras organizaciones femeninas de carácter nacional. Atenta al movimiento internacional que perseguía la atracción de la juventud masculina y femenina a las filas del apostolado católico, la ACM favoreció la creación de las Juventudes Femeninas y de la Confederación de Estudiantes Católicas. Si bien desde los catorce años las jóvenes podían ingresar en la ACM, «la experiencia nos ha enseñado la dificultad de que las jóvenes ingresen y, sobre todo, actúen en ella, y por tanto, la necesidad de crear otra Asociación dentro de ella, pero distinta, para la juventud; que fuese algo así como el noviciado de “Acción Católica de la Mujer”». ⁹⁷ En 1923, las mujeres de la Junta Central de la ACM impulsaron su creación, que fue aprobada por el cardenal Guisasola, director de la AC en España.

96 Debido al carácter de este estudio tan sólo haré breves referencias a estas dos organizaciones, que merecerían una monografía. El archivo de la ACE de Madrid conserva, aunque sin catalogar ni ordenar, documentación interesante sobre la Juventud Católica Femenina.

97 María de Arévalo, «Organización de las Juventudes femeninas», en *Tercera Asamblea de la ACM*, pp. 119-126.

La Juventud Católica Femenina nació con la pretensión de convertirse en una gran escuela de educación cívica y católica especialmente dirigida a las jóvenes de las clases acomodadas. Por lo tanto, aunque algunas de las tareas asignadas a la nueva organización no diferían demasiado de aquellas realizadas por la ACM, se hacía especial hincapié en la formación religiosa, moral y personal de las jóvenes socias, en «[...] prepararlas para hacer mujeres de provecho, cristianas de sólida formación espiritual, madres y esposas conscientes de sus grandes deberes».⁹⁸

En el trasfondo de esta movilización se hallaba el fantasma de la frivolidad y la ociosidad, atribuidas a las mujeres de clase elevada, cuya supresión se perseguía con ahínco para sustituirlas por una sólida formación religiosa, una firme voluntad y una conciencia del deber y la utilidad social. Este propósito contenía así una forma particular de respuesta a ciertos rasgos que habían caracterizado el modelo femenino decimonónico. E inauguró un nuevo lenguaje combativo y ascético que caracterizó a las juventudes católicas femeninas en un futuro:

Estamos en el deber de borrar esa leyenda negra que hace aparecer a la juventud femenina completamente al margen de todo lo que represente trabajo, utilidad, acción; debemos demostrar en nuestro esfuerzo, sin desfallecimientos, que sabemos, podemos y queremos ocuparnos de algo más que de trapos, de modas, de bagatelas y de frivolidades, y que, por el contrario, estamos dispuestas a dar cima a nuestra empresa, pues que Dios la quiere, fieles a nuestro lema: Eucaristía, apostolado, heroísmo, que viene a sintetizar en una sola palabra, divinamente fecunda y sublimemente cristiana: Sacrificio.⁹⁹

Para conseguir convertir a las jóvenes en cristianas modélicas y en activas colaboradoras en la acción social católica, se formuló la consigna «Formar, orientar, organizar y poner en acción», que se transformó en los años treinta en el lema «Piedad, estudio y acción». Se trataba, por un lado, de formarlas dentro de los principios de la moral y el dogma católicos, en el espíritu de adhesión a la Iglesia y a sus autoridades. Por otra parte, de organizar sus fuerzas dispersas y

98 «Las juventudes católicas femeninas», *Boletín de la ACM*, 1924, octubre (55), p. 185.

99 María de Arévalo, «Organización de las Juventudes femeninas», p. 125.

habituárlas a actuar abiertamente como cristianas en la vida pública, orientándolas al desempeño de sus deberes familiares y sociales, y preparándolas para una profesión conforme a su posición social. Por último, su actuación en el orden social debía dirigirse a la protección, ayuda y formación de las jóvenes obreras, empleadas y de la clase media, procurando «hermanar a las jóvenes de todas las clases sociales con un espíritu de mutua ayuda, de fraternal cariño y de solidaridad genuinamente cristiana [...]». A grandes rasgos, su intervención pública se suponía muy similar a la asignada a la ACM:

[...] en el campo de la beneficencia, en el obrero atendiendo de modo singular a la protección de la pobre aprendiz en su aspecto moral, económico y profesional; procurando la mejora de la moralidad pública en espectáculos y diversiones; haciendo labor de cultura con las Bibliotecas fijas y circulantes, periódicos, revistas y la campaña del «buen hablar»; en el terreno de la Enseñanza, procurará la creación de la Universidad Profesional; no descuidará el estudio de los problemas municipales y actuación en la vida política; en una palabra, buscará solución para todos los problemas en que la joven esté interesada, y hará que las jóvenes asociadas se distingan en la vida pública por la rectitud de sus obras y la preparación sólida de sus inteligencias, dando público testimonio de la fe que profesan.¹⁰⁰

La Juventud Femenina de AC comenzó a organizarse en Madrid, con 600 asociadas, que iniciaron semanalmente sus círculos de estudios. Contaba, como la ACM, con varias secciones: prensa, catequística, biblioteca, beneficencia y religiosa (ejercicios espirituales y asistencia a misas). Tanto la estructura interna como el procedimiento de expansión fue muy similar al empleado por la organización católica de mujeres adultas, formándose una primera junta central en Madrid, encargada de enviar cartas a los obispos con el fin de que la apoyaran y propusieran señoritas para la dirección de juntas diocesanas.¹⁰¹

100 *Boletín de la ACM*, junio, 1925 (63), pp. 338-240.

101 La primera Junta Central de la Juventud Católica Femenina quedaba constituida de la siguiente manera: presidenta, María Arteaga, marquesa de Laua e hija de los duques del Infantado; vicepresidenta: Gabriela Maura; secretaria: María Pardo y M. de Villena; tesorera: María Ruspoli; vicetesorera: Encarnación Marichalar; presidenta del Secretariado: Marta Figueroa. Sección Propaganda: M. Angeles López Roberts; Moralidad y Aprendizajes: Carmen Torrado y Carmen Figueroa; Círculos de estudios: María Bris; Biblioteca: Carmen Jordán de Urriés. Vocales de la Junta: señoritas de López de Ayala y Satrústegui; Propagandista: Rosa Pombo. *Boletín de la ACM*, junio, 1925 (63), pp. 338-340.

En 1927 se habían organizado juntas diocesanas de la Juventud Católica Femenina en Barcelona, Bilbao, Santiago y San Sebastián, contando tan sólo con 3000 asociadas. El escaso éxito inicial de la Juventud Católica Femenina era reconocido por María de Echarri, quien se lamentaba de la incapacidad de organizar en España, salvo excepciones como la de Barcelona, asociaciones tan poderosas como la Juventud Católica Femenina italiana, liderada por Armida Barelli, achacando tal fracaso a la falta de orientación que los incipientes núcleos de jóvenes católicas recibían.¹⁰² Un año más tarde, el desarrollo de la nueva organización parecía experimentar un giro positivo: su número había ascendido a 12 393 socias, la labor de formación para dirigentes se intensificaba, celebró el primer acto de propaganda nacional en Santiago de Compostela, organizó en 1930 las secciones de aspirantes y de niñas y recibía cada vez mayor atención por parte de los preladados y de los propagandistas católicos.

Pero el gran crecimiento de las juventudes católicas femeninas se produjo, como el de las masculinas, en los años treinta, especialmente a partir de 1932, tras dictarse y publicarse las nuevas bases de la AC, que dieron impulso a la fundación de sus centros diocesanos y parroquiales. El panorama que retrataba Juan José Santander en 1933 era muy diferente al de unos años antes:

Son excepción las capitales de diócesis donde no funciona algún centro; en muchas de ellas se ha constituido la Junta Diocesana; se acerca al medio millar el número de parroquias donde se ha fundado; se publican varias revistas locales, además de la editada por la Junta Central, y se han celebrado, con tanta brillantez como provecho, diversas asambleas regionales o diocesanas.¹⁰³

Este crecimiento y desarrollo de la Juventud fue precisamente lo que motivó la traducción (por parte del entonces Consiliario General de la JCF) de la séptima edición de *Nuevas orientaciones de la Juventud femenina*, obra publicada en 1933 por monseñor Ogliati.

102 *RCCS*, octubre, 1928 (406), pp. 234-235.

103 Mons. Francisco Ogliati, *Nuevas orientaciones de la Juventud femenina*, Libreros editores, Madrid, 1933 (traducción de la 7.^a edición italiana, autorizada por el Consejo Supremo de la JF de AC Italiana, por el presbítero Doctor Don J.J. Santander, Consiliario General de la JCF Española), p. 5.

Esta traducción, que venía a responder a cuestiones organizativas y ofrecía ejemplos de dirección y actividad, proponía la adopción del modelo de estructura interna y funcionamiento de la Juventud Femenina Católica italiana, tan admirado por el éxito alcanzado.

Por su parte, la Confederación Católica Femenina de Estudiantes (CCFE) comenzó a organizarse en 1920, cuando Cristina de Arteaga reunió en su casa a varias mujeres, entre ellas Pilar Velasco, Felipa Niño, Carmen Cabrajo de Prat, Carmen Guijarro y María de Arteaga, para exponerles «[...] la urgente necesidad que había de organizar en España una Asociación Femenina de Estudiantes, de la misma manera que existían en los demás países en que la mujer cursa estudios superiores». Para ello, la Confederación también recibió impulso y apoyo de la ACM, creando núcleos diocesanos o parroquiales, ofreciendo su local como domicilio social y haciendo propaganda a través de su boletín o de las asambleas, aunque no establecería nunca tan estrecha relación de dependencia con ésta como la tuvo la Juventud Católica Femenina. Al mismo tiempo, mantenía conexiones y trabajaba conjuntamente con la Confederación Católica de Estudiantes, cuyos estatutos había reproducido (con las modificaciones oportunas teniendo en cuenta «el menor número de asociadas y los fines particulares que la diferencia de sexo trae consigo»).¹⁰⁴ De hecho, muchas de las asociaciones de estudiantes católicas preexistentes que se adhirieron a la nueva Confederación habían surgido al amparo de las organizaciones masculinas de estudiantes, como la Asociación de Normalistas, que fue sección de Magister.¹⁰⁵

La labor de la Confederación se limitó, inicialmente, a proveer de recursos educativos y apoyo profesional a las estudiantes católicas (biblioteca, cooperativa de material, cursillos de formación, etc.), además de mantener contactos con otras organizaciones similares en Europa y América del Sur, aunque tampoco perdía ocasión para intervenir públicamente en materia educativa cuando veía amenazados los intereses católicos. Si bien disponemos de escasa informa-

104 Pilar Álvarez Aguirre, «La organización de las estudiantes en España», en *Tercera Asamblea de la Acción Católica de la Mujer*, pp. 147-156.

105 *Boletín de la ACM*, enero, 1925 (58), pp. 248-249.

ción sobre sus actividades, fines y orientación, la elección de María Bris Salvador como presidenta de la Confederación en 1924 resulta reveladora al respecto. Los artículos de María Bris en defensa de los derechos civiles de las mujeres publicados en el *Boletín de ACM* la sitúan en una postura muy cercana a la de Juana Salas o María de Echarri, quienes mantenían un planteamiento más reivindicativo sobre la cuestión femenina, siempre dentro de los límites marcados por la ideología conservadora y católica.

En la Confederación tenían cabida, como socias individuales, no sólo las estudiantes universitarias, sino las de escuelas normales, institutos, escuelas especiales, etc. Lo mismo sucedía en las asociaciones de estudiantes ya existentes, que la CCFE pretendía aglutinar a su alrededor, lo que parece haber logrado con éxito. En 1926 estaban adheridas a la Confederación la Asociación Escolar Católica Femenina de Barcelona (una federación de más de 1000 asociadas), la Asociación Femenina Católica Escolar de Valencia (350 socias), la Acción Católica de Normalistas de León (con 150), la Asociación Escolar Femenina de Tarragona, la Asociación Católica Femenina de Albacete, la Asociación Católica Femenina de Estudiantes de Córdoba, la Federación de Estudiantes Católicas de Santander, la Asociación Mariana de Normalistas de Lérida, la Federación de Cuenca, la Asociación Femenina de Estudiantes de Valladolid, la Asociación Católica de Normalistas de Oviedo, la de estudiantes católicas de Pamplona y la de Toledo. Esta nutrida representación del asociacionismo femenino estudiantil de orientación católica no era sino el reflejo de la nueva realidad de acceso de las mujeres a la enseñanza secundaria y universitaria, y del ímpetu con que las mujeres católicas buscaron espacios de reunión y de organización.

1.4. La ACM y el feminismo católico

El surgimiento de la ACM se inscribía dentro de un amplio fenómeno de asociacionismo femenino católico en toda Europa que perseguía un doble objetivo. Por un lado, participar en un proyecto más global de defensa de la presencia de la Iglesia en la sociedad frente a la secularización social, y los movimientos revolucionarios

o reformistas que atentaban contra los privilegios de aquélla y contra las definiciones religiosas de múltiples aspectos de la vida pública y privada. Por otra parte, sumarse al movimiento por la extensión de derechos civiles y políticos a las mujeres, siempre que no desafiaran las bases de la identidad femenina, ni la estructura familiar, ni la autoridad y principios de la Iglesia. Este tipo de asociacionismo femenino, generalmente arropado y protegido por la jerarquía católica, que alcanzó gran expansión durante todo el siglo XX, se hacía portavoz y ejecutor de una vertiente del feminismo que se autodenominaba feminismo sano, católico, sensato, cristiano, dependiendo de los grupos y países.¹⁰⁶

Las militantes de la ACM intentaron consolidar una versión del feminismo según la cual la defensa de los derechos femeninos pudiera conciliarse con las bases de la doctrina católica, retomando algunos aspectos del pensamiento de Concepción Arenal; pero su construcción del feminismo católico, así como su puesta en práctica del mismo, no sólo estaba modelada por los principios católicos, sino por una posición de defensa abierta de la religión y de la Iglesia en un contexto amplio de progresiva secularización. Es una evidencia, sin embargo, que en el proceso de esta práctica asociativa y en las reflexiones sobre la cuestión femenina las mujeres católicas defendieron los derechos civiles y políticos de las mujeres y plantearon una vía de acceso real al espacio público. Con esta actitud mostraron desacuerdo y pretendieron modificar algunos de los contenidos de género que el discurso de la domesticidad y de las esferas separadas les asignaba.

Una primera característica que definía a la mayoría de las organizaciones femeninas católicas, y en concreto a la ACM, era su

106 El término hacía referencia a la línea de pensamiento que intentaba conciliar catolicismo y feminismo. Parece que fue popularizado por Marie Maugeret en la década de 1890 en su revista *Le Féminisme Chrétien*. En España, Concepción Gimeno Gil (de Flaquer) había empleado en sus escritos la expresión «feminismo sensato». Otras organizaciones que se reclamaron feministas católicas fueron la Action Sociale de la Femme, defensora del sufragio en Francia y el Fascio Femminile Milanese italiano liderado por Adelaida Coari, que tuvo una corta vida. No fue éste el caso de la UDC italiana que, en sus comienzos, se centró en la acción apostólica y religiosa, eludiendo afrontar la cuestión social y la defensa de los derechos de las mujeres.

declarada confesionalidad, que les llevaba a no ocultar su fe en la actuación pública y a rechazar cualquier colaboración con las organizaciones neutras, aconfesionales o protestantes, descalificando las iniciativas de las organizaciones feministas no católicas.¹⁰⁷ Esta actitud no era sino el reflejo del enfrentamiento, persistente y cada vez más virulento en España, entre posturas clericales y anticlericales por diferentes modelos de Estado y de sociedad, que llevaba al reforzamiento de sus posiciones y a la negativa al diálogo con otras mujeres.¹⁰⁸

En la práctica, la ACM cumplió al pie de la letra este principio, proclamando públicamente su confesionalismo y criticando la ausencia del mismo en otras organizaciones feministas de talante conservador, como la ANME, así como el carácter (que consideraban demasiado progresista) de algunas reivindicaciones de su programa, a pesar del «sentido profundamente cristiano que, no obstante su neutralismo de etiqueta, palpita en esta obra». Existían en aquél peticiones que, en palabras de María Echarri, «por buena voluntad que tengamos los de las derechas, no podemos admitir. ¿Vamos a pedir que las mujeres se sienten en el Congreso, ocupen puestos en las Cámaras de Comercio, en el jurado y en la policía? ¿Qué sería de la familia y de los hijos, si la madre estuviera siempre fuera de su

107 En noviembre de 1922 Cristina Loygorri asistió a una reunión de la oficina de la Unión Internacional del Congreso Internacional de Ligas Católicas Femeninas en la que se tomó el siguiente acuerdo con respecto a la actitud que las organizaciones católicas debían adoptar en relación con las liberales y neutras: «En conformidad con las enseñanzas de la Iglesia, la Unión Internacional de Asociaciones Católicas Femeninas se opone en principio a toda forma de interconfesionalismo y a la participación en las organizaciones neutras, aconfesionales o protestantes. En los casos en que una colaboración, sea individual, sea colectiva, parezca deseable o necesaria, según las circunstancias de cada país, se acudirá a la dirección del Episcopado», *RCCS*, noviembre, 1922 (335), pp. 294-295.

108 Para una interpretación del anticlericalismo y su necesaria articulación con actitudes y manifestaciones clericales, véase M.^a Pilar Salomón, «La crítica moral al orden social: la persistencia del anticlericalismo en la sociedad española (1900-1939)», tesis doctoral inédita. Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Zaragoza, 1996. Una revisión historiográfica sobre anticlericalismo, en Pilar Salomón, «Poder y ética. Balance historiográfico sobre anticlericalismo», *Historia Social*, n.º 19 (primavera-verano 1994), pp. 113-128. Véase también Emilio Parra López y Manuel Suárez Cortina (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998.

casa? ¿Qué marido iba a consentir, ni qué padre a sancionar que su mujer y su hija actuaran en el jurado y fuesen del cuerpo de policías? ¿Cómo va a ser nunca posible la absoluta igualdad del hombre y la mujer? ¿Qué es eso de suprimir la responsabilidad del marido, o de negarle obediencia como ya lo expusieron las feministas más radicales?». ¹⁰⁹

En cuanto a las relaciones con el feminismo vinculado al socialismo, éstas eran inexistentes, sobre todo con el español, al que juzgaban limitado a hacer declaraciones de ateísmo y poco preocupado, como hacían sus homólogas europeas, «de las legítimas reivindicaciones del feminismo». A los ojos de las católicas españolas, las socialistas europeas habían presentado en la Conferencia Internacional de Hamburgo de 1923 un programa feminista, muchas de cuyas reivindicaciones ellas también compartían, como la protección de la maternidad, la asistencia médica gratuita a la misma, la protección del niño, la creación de casas cuna y la prohibición del trabajo a los niños menores de 14 años. Como siempre, los límites en la aceptación de las peticiones feministas residían en aquellas reclamaciones que atentaban contra la unidad e integridad familiar, en este caso, la igualdad de derechos entre hijos legítimos e ilegítimos, pero «si la excluimos, el programa de protección de la mujer obrera fomentado por las mujeres socialistas, puede muy bien ser suscrito por los católicos, quienes podrían buscarlo en los textos de la Encíclica *Rerum Novarum*». ¹¹⁰

En segundo lugar, la ACM construía su «sano feminismo» como reacción, sobre el rechazo de las aspiraciones de igualdad

109 María de Echarri tenía gran estima y respeto por María Espinosa de los Monteros, la primera presidenta de la ANME, a quien calificaba como «una mujer de inteligencia, de iniciativas, de una labor que la ha hecho llegar al puesto que hoy ocupa. Se trata, pues, de una persona que no se mueve en el ambiente de la vulgaridad, y tratada se gana fácilmente las simpatías». *RCCS*, enero, 1919 (289), pp. 34-35. También Manuel Ferrer aplaudía la iniciativa y reconocía las buenas intenciones que animaban a la ANME, avaladas por la presidenta, «cuyos sentimientos católicos nos parecen sinceros», *RCCS*, marzo, 1919 (291), pp. 156-161.

110 Manuel Ferrer, *RCCS*, diciembre, 1923 (348), pp. 351-352. También, María de Echarri, *RCCS*, octubre, 1923 (346), pp. 234-235.

entre los sexos del feminismo laico y del socialista,¹¹¹ y de la imagen dominante que se había difundido de sus militantes, a quienes se consideraba egoístas, individualistas, masculinizadas, que atacaban la familia, la autoridad del marido-padre, la identidad de esposa y madre, y a quienes se atribuía la pretensión de alcanzar la igualdad con los hombres a costa de la pérdida de su feminidad. Según esta visión, ellas eran las culpables de haber puesto de moda nuevos hábitos: fumar, mantener conversaciones procaces, atrevidas, modales desvergonzados, modas escandalizadoras, etc., que constituían claro síntoma de la decadencia social.¹¹² Desde el punto de vista del feminismo católico éste no era el camino adecuado para la mejora de la condición femenina, porque apartaba a las mujeres de la religión, de la maternidad, de la familia y de su feminidad, en definitiva, de todos aquellos elementos que configuraban su identidad.

Además, el feminismo laico e igualitario atentaba, a sus ojos, contra otro dimensión de la identidad por ellas defendida: la nacional española. De ahí que fuera rechazado, no sólo por no confesional y/o igualitario, sino por ser considerado un producto de importación, «extranjerizante», no adaptado a las necesidades de una mujer española, católica y piadosa por antonomasia, y por tanto con pocas posibilidades de triunfar en España. Ya lo había señalado Alarcón a comienzos de siglo: «Fuera de raras y deshonrosas excepciones, la mujer española será siempre... mujer, y religiosa y piadosa, y hará siempre gala de serlo. La mujer española, a Dios gracias,

111 Para Cecilia Dau Novelli enfrentar ambos feminismos es un falso problema (*Società, chiesa e associazionismo femminile*, p. 6). Sin embargo, es evidente que forma parte de la definición del feminismo católico su enfrentamiento y divergencia de planteamiento con respecto a los feminismos socialistas o neutros (burgueses o liberales, según otra terminología), así que no hay que confundir «no juzgar» la historia con silenciar conflictos y diversidades dentro del movimiento de mujeres y de las mujeres en general.

112 A esta visión del feminismo contribuyeron los libros de los eclesiásticos, preocupados por descalificar a las feministas igualitarias, al mismo tiempo que definían cuál debía ser el comportamiento femenino correcto hasta en sus más ínfimos detalles. De todos ellos, destaca, por su tono despectivo, el del padre Ricardo Delgado Capeans, *La mujer en la vida moderna*, La Predicación Contemporánea, Bruno del Amo, Madrid, 1941 (1.ª ed., 1930; 2.ª ed., 1932).

está saturada del espíritu del cristianismo, que es espíritu de fortaleza, para pelear contra todo lo que la degrada y en pro de lo que la dignifica y eleva...». ¹¹³ Sin embargo, no todo lo extranjero era rechazado por las mujeres católicas de la ACM, sino que aceptaban y fomentaban las relaciones con aquellas organizaciones que compartían principios católicos y que también se declaraban confesionales, asistiendo a congresos internacionales y formando parte de una amplia red de asociacionismo católico femenino europeo.

Un buen ejemplo de lo profundamente imbricados que se hallaban los conceptos de confesionalismo, patriotismo y conservadurismo fue la actitud mantenida por la organización ante la propuesta de celebración en España de un congreso internacional sobre el voto de las mujeres, promovido por la UME. María de Echarrri exhortaba a los católicos a no apoyar este congreso, «pues organizado por las izquierdas femeninas, y con proyectos que hieren nuestros sentimientos religiosos, no les es dado a las derechas apoyarlo ni cooperar a su celebración; tampoco, por su aspecto antipatriótico, es decir, antiespañol, ya que uno de los deseos era no hablar en español, a pesar de celebrarse en Madrid el congreso, acuerdo que en parte hubieron de rectificar, pero nunca concediendo a nuestra patria ni a nuestra lengua el lugar que les corresponden». Seguidamente, anunciaba la celebración de la Asamblea de la ACM, donde se discutiría el tema del voto femenino, pero «se hablará en español, se discutirá entre españolas y se resolverá como mejor convenga a la mujer española, sin que tengamos necesidad ninguna de que vengan a darnos lecciones las extranjeras, y menos extranjeras que no pertenecen a nuestro campo católico». ¹¹⁴

Mientras las ideologías socialistas y liberales eran rechazadas sistemáticamente al ser percibidas como corruptoras de la verdadera identidad femenina, la Iglesia se presentaba como la primera y más ardiente defensora de la dignidad de la mujer, además de proveedora de modelos femeninos ejemplares de fortaleza y resignación. Por lo tanto, la liberación femenina se encontraba en su propia

113 Alarcón, *Un feminismo aceptable*, p. 210.

114 *RCCS*, enero, 1920 (301), p. 35.

identidad como mujer y madre, dentro de los límites en que la Iglesia católica había definido dicha identidad. La defensa que la Iglesia había hecho de las mujeres las situaba en una posición de deuda con ella, que podía ser saldada mediante la defensa pública y combativa de la institución en un momento de especial amenaza para el catolicismo.

La sumisión de la organización a las directrices de la Iglesia, al papado y los obispos, así como al clero local era otro de los elementos definitorios del feminismo católico, que será reforzado en la práctica con el apuntalamiento de la estructura jerárquica de la organización seglar y la definición exclusivista de apostolado seglar.¹¹⁵ Las mujeres de la ACM se declaraban obedientes a los dictados de la Iglesia y sus ministros, especialmente cuando se trataba de afrontar un cambio en lo que hasta ahora había constituido su acción, un cambio orientado a la acción pública y política. Dada la educación recibida, y ante la inestabilidad de la propia decisión personal, el miedo a equivocarse y la dependencia de pensamiento heredada, se apelaba insistentemente a la autoridad de la Iglesia aunque también podía tratarse de una mera declaración de intenciones, para recibir sanción de aquellos de quien dependían:

[...] el Sumo Pontífice en primer término, el eminentísimo Cardenal Primado y los demás reverendísimos Prelados, marcarán siempre la conducta a seguir sin dudas ni vacilaciones, sin prejuicios ni restricciones mentales, que, como hijas de nuestro propio yo, están tan sujetas a mudanzas e inseguridades, tan llenas de peligros siempre y mucho más en la materia que tratamos [...]. Llegado el momento,

115 La imagen de la mujer de clase elevada dependiente de un confesor es recurrente en la literatura decimonónica anticlerical. Conocidas por todos, *La Regenta* de Galdós y la *Electra* de Clarín elaboran la representación de una manipulación de la voluntad de estas mujeres por parte del clero que no es ajena a las motivaciones, discurso y acciones de los anticlericales frente a la Iglesia y sus símbolos, y frente a las mujeres. La denuncia anticlerical de la supuesta manipulación femenina a manos del clero, por un lado, y la fuerte dosis de misoginia del discurso anticlerical, por otro, son interpretadas por algunos antropólogos como la expresión de la desconfianza masculina hacia una forma de entender la vida, simbolizada por las mujeres, basada en la sensibilidad, lo desconocido, la religión, que sería percibida como una amenaza para su proyecto de modernidad, masculino, racional y científico. Manuel Delgado, *Las palabras de otro hombre*.

atengámonos fielmente a las normas de nuestros Prelados y hagamos firmísimo propósito de consultarles en toda duda, de ponernos a su lado en cada caso concreto, anteponiendo siempre la causa sagrada de Cristo a todo interés personal, por legítimo que pueda parecer. Así no nos equivocaremos, así daremos paz a nuestra conciencia de católicos y así solamente será beneficiosa para la Patria la intervención de la mujer en los asuntos públicos.¹¹⁶

En todo caso, su intransigente postura de confesionalismo, su contribución al refuerzo de la asociación mujer-religión fomentada por la Iglesia y la aceptación de la dependencia con respecto al clero y a la jerarquía eclesiástica, no sólo afectaron a la imposibilidad de construir un movimiento de mujeres homogéneo, sino que tuvieron otros efectos sobre la política de la época. El confesionalismo de las organizaciones católicas femeninas, con su activismo y expansión, pudieron contribuir a reforzar los ya viejos temores de los anticlericales a la alianza entre el clero y las mujeres, lo que fortalecía tanto su discurso misógino como la negativa de los mismos a la concesión del voto femenino, y los llevaba también a retraerse a la hora de defender los derechos políticos femeninos.

La defensa del catolicismo, del patriotismo nacionalista y la dependencia de la Iglesia eran, hasta cierto punto, previsibles en una organización inserta en el movimiento católico. Lo que resulta más singular es la apuesta que la ACM hizo, desde sus inicios, por construir un movimiento en defensa de los derechos de las mujeres que resultara aceptable para la mayoría de la población femenina de educación católica. En las páginas que siguen se analiza cómo articularon sus demandas dentro del marco ideológico del catolicismo. Con diferente insistencia, exigieron la reforma de ciertos aspectos de la legislación discriminatoria vigente (código civil, penal, laboral, etc.) y la erradicación del código de doble moral presente en la sociedad y en las leyes. Favorecieron la educación y el trabajo extradoméstico femenino y pidieron que las mujeres casadas dispusieran de su salario.

116 «Posición de las Cooperadoras Técnicas frente a los derechos civiles y políticos de la mujer (Ponencia de la señorita Josefina Olóriz en la III Asamblea de Cooperadoras Técnicas)», *Boletín de la Institución Teresiana (BIT)*, octubre, 1929 (179), pp. 166-168; y «Posición... (continuación)», *BIT*, noviembre, 1929 (180), pp. 182-184.

Defendieron derechos socio-laborales de las madres y las trabajadoras y, por último, abogaron por el acceso al ejercicio de la política.

Las reivindicaciones de María de Echarri, una de las más conocidas propagandistas del catolicismo social y fundadora del Sindicato de la Inmaculada de Madrid en 1909, estuvieron centradas en la mejora de la situación de las trabajadoras.¹¹⁷ En *Nuestro feminismo* (1919) Juana Salas presentaba un programa de feminismo católico «todo lo radical que la Fe y la Justicia y la Caridad permitan». Abogaba en él por el fomento de la instrucción femenina y la entrada en profesiones como farmacia y medicina, viendo en ellas posibilidades para la proyección de las cualidades y aptitudes maternas, y entendía que el matrimonio no debía ser la única «carrera» de la mujer. Señalaba, como funciones de la acción social femenina, procurar mejoras para las mujeres y protección en el taller y en las aulas, donde estaban expuestas a la violencia verbal y material de los trabajadores y patronos, así como a la promiscuidad sexual. Para lograr todo esto, defendía el derecho al voto, ya obtenido en otros países, y la preparación de las mujeres para ejercer la ciudadanía cuando ésta llegara. Carmen Cuesta del Muro, licenciada y doctora en derecho, utilizó su puesto de secretaria en la Asamblea Nacional de la dictadura de Primo de Rivera para exigir que el gobierno contemplase en sus reformas la introducción de derechos civiles de las mujeres.¹¹⁸

117 Véanse, principalmente, su *Conferencia sobre el trabajo a domicilio de la mujer en Madrid*, Tip. de El Correo de Andalucía, Sevilla, 1909; *El trabajo de la mujer: Conferencia*, Publicaciones de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, Talleres de la Editorial Reus, Madrid, 1921. Una breve biografía de María de Echarri, en C. Martínez, R. Pastor, M.J. de la Pascua y S. Tavera (eds.), *Mujeres en la Historia de España*, pp. 493-496.

118 Sobre Carmen Cuesta, véanse C. Martínez, R. Pastor, M.J. de la Pascua y S. Tavera (eds.), *Mujeres en la Historia de España*, pp. 486-488; y Carlos Martínez Pérez, «Carmen Cuesta del Muro. Una revolución en el pensamiento feminista durante la II República española», en C. Flecha e Isabel Torres (eds.), *La mujer, nueva realidad, respuestas nuevas. Simposio en el Centenario del nacimiento de Josefa Segovia. Sevilla, 1991*, Narcea, Madrid, 1993, pp. 199-207. Lo de Juana Salas de Jiménez, en *Nuestro feminismo*, Conferencia en el Salón Fuenclara, el 7 de mayo de 1919, Acción católica de la Mujer, Junta Provincial de Zaragoza, Zaragoza. También, *El feminismo de ayer, el de hoy... el de mañana*, Conferencia de Juana Salas de Jiménez en la Acción Católica de la Mujer de Madrid, 14 de febrero de 1925, Tipografía E. Berdejo Casañal, Zaragoza, 1925.

María Bris, miembro de la primera Junta de la Juventud Católica Femenina y presidenta de la Confederación Católica Femenina de Estudiantes desde 1924, se mostró crítica con el tratamiento que el código civil hacía de la mujer casada, y propuso reformar algunos aspectos del mismo. En las páginas del *Boletín de la ACM* afirmaba lo siguiente:

Se ha tenido siempre la creencia de que la mujer casada no tiene otros deberes que cumplir que los que el matrimonio la impone, y aun estos mismos bajo la dirección del marido; se la niega su personalidad, no se la conceden fines propios que cumplir y se la aparta de la vida social, haciéndola que sacrifique su individualidad, no concediéndola más derechos que los del pupilo sujeto a tutela. Esta anulación de la mujer que se observa en el Código civil, se refleja lo mismo en las relaciones entre los cónyuges que respecto a sus bienes y a las personas de los hijos.

Para mostrar cómo las obligaciones que el código imponía sobre la mujer casada conducían a la anulación de su personalidad, María Bris desbrozaba aquellos artículos que consideraba habían de ser reformados. El que supeditaba la nacionalidad de la mujer a la de su marido; aquellos que la incapacitaban para realizar todo tipo de transacciones monetarias lucrativas a no ser que obtuviera el consentimiento del esposo; aquel que establecía una apreciación diferenciada del adulterio («el adulterio de la mujer en todo caso y el del marido cuando resulte escándalo público o menosprecio de la mujer») como causa legítima de divorcio. Sobre los artículos que legislaban la situación de la mujer en relación con sus bienes y los de la sociedad conyugal, Bris lanzaba sus críticas en tres frentes: exigía que la mujer pudiera administrar íntegramente la dote sin precisar licencia del marido; pedía que se le concediera no sólo la administración, sino también la disposición de los bienes parafernales; y finalmente, reclamaba que la mujer pudiera administrar y disponer de su propio salario sin estar obligada a recibir el consentimiento de su marido tal y como el código estipulaba. Esta última reivindicación, considerada como «uno de los puntos hacia donde la mujer dirige con más ardor su actividad para recabar una reforma que es urgentísima en proporción a lo enorme de la injusticia», había sido planteada un año antes, como veremos más adelante, por María de Echarri y la mar-

quesa de Rafal en los debates del Instituto de Reformas Sociales sobre el proyecto de ley de contrato de trabajo.¹¹⁹

En 1929, con motivo de la celebración del Congreso Hispanoamericano de Sevilla, las militantes católicas refrendaban algunas de estas reformas (igualdad de derechos en cuanto a donaciones, herencias, etc., y el derecho de las casadas a disponer de su salario o jornal). Y añadían otras nuevas, como que las solteras pudieran ser tutoras, protutoras, formar parte del Consejo de familia y ser testigos de los testamentos, y señalaban los casos en los que el marido pudiera perder la patria potestad.¹²⁰

Representantes de sectores renovadores del catolicismo social, minoritarios pero con un papel destacado en la política social de la dictadura, denunciaban en términos similares la situación de subordinación en la que el código civil vigente colocaba a la mujer casada. Así, Manuel Ferrer consideraba que «la mujer es hoy —hablamos en la ley— la prisionera del marido y puede ser su víctima, y lo es en la realidad muchas veces, y con ella lo son los hijos a quienes los dos se deben». Exigían, por lo tanto, cambios en la legislación civil y penal orientados a conseguir la administración conjunta de los bienes del matrimonio, las firmas de ambos para todo documento público relacionado con ello, el reconocimiento de la personalidad de la mujer, sin que fuera indispensable la representación del marido, los mismos derechos sobre los hijos comunes, la igualdad en la represión del adulterio y el castigo especial de los malos tratos a la mujer, su entrada en consejos de familia, la intervención en funciones tutelares, el derecho a formar parte del jurado por lo menos en los delitos cometidos por personas de su sexo o en los que hubieran sido víctimas mujeres, la igualdad de derechos en cuanto a donaciones, herencias, etc., la investigación de la paternidad, la capacitación de las mujeres solteras para ser tutoras, protectoras, formar parte de consejos de familia y ser testigos en testamentos.¹²¹

119 El artículo de María Bris: «La mujer en el código civil», *Boletín de la ACM*, marzo, 1924 (48), pp. 44-48.

120 *RCCS*, septiembre, 1929 (417), pp. 168-171.

121 La anterior cita, en Manuel Ferrer, *RCCS*, marzo, 1919 (291), pp. 156-161. Estas reivindicaciones aparecen formuladas en Juan de Hinojosa, «El problema feminista», *RCCS*, abril, 1920 (304), pp. 202-203, y mayo, 1920 (305), pp. 261-267.

Lo que nunca podían solicitar las militantes católicas eran transformaciones en la situación de las mujeres que atentaran contra el bienestar de la familia, alteraran el orden jerárquico de la misma o contravinieran la doctrina y moral católicas. Pedir el divorcio, por ejemplo, «sería socavar los muros benditos de la familia, que tuvo su origen en el paraíso y se sublimó y santificó en el sacramento. No; la mujer española celará siempre porque el fuego sagrado del hogar, del que es reina, no se apague jamás, segura de que bajo sus cenizas quedará sepultada su propia dignidad, su grandeza de madre, la felicidad de sus hijos y la vida entera de la Patria».¹²² Superar la doble moral existente, institucionalizada en el código penal sobre delitos de adulterio, pasaba por aplicar las mismas pautas de comportamiento moral a los hombres, esto es, la pureza y la castidad que las exigencias de la moralidad católica imponían a través del matrimonio indisoluble y de la sexualidad con fines exclusivamente reproductivos.¹²³

Algunas de sus peticiones estaban fundamentadas en la identidad de género tradicional. Otras se pedían sobre la base de la afirmación de la personalidad de la mujer, de la crítica a la situación de injusticia que había creado la legislación de género decimonónica, que excluía a las mujeres (principalmente a las casadas) de aquellos derechos civiles de los que disfrutaban los hombres, y de la denuncia del desamparo social que vivían muchas jóvenes en la nueva sociedad urbana e industrial. Pero los argumentos esgrimidos para reclamar mejoras en la situación social de las mujeres aparecían generalmente entrelazados. Justicia, crítica a la tiranía masculina, protección del sexo socialmente desfavorecido y moralmente amenazado, derechos de las madres y superioridad moral femenina estaban en la base de peticiones e iniciativas como la defensa de la educación y la formación profesional femenina, su reclamación de igualdad salarial, de una legislación laboral específica protectora de las trabajadoras, del subsidio de maternidad y del acceso a la participación política.

122 Josefina Olóriz, «Posición de las Cooperadoras Técnicas», p. 167.

123 Sobre este tema, aunque referidas al movimiento de mujeres británico, son interesantes las reflexiones de Judith R. Walkowitz, «Male Vice and Feminist Virtue: Feminism and the Politics of Prostitution in Nineteenth-Century Britain», *History Workshop Journal*, n.º 13 (primavera 1982), pp. 77-93.

1.4.1. Enseñanza femenina y educación profesional

Las socias de la ACM defendieron el derecho de las mujeres a recibir una educación, en un momento en el que ya se había abierto, hacía unos años, el proceso de acceso de las mujeres a todos los niveles de la enseñanza.¹²⁴ Sin embargo, a la altura de los años veinte todavía seguían vigentes muchos prejuicios sobre las capacidades intelectuales femeninas, además de la existencia de controles sociales informales y desigualdad de oportunidades educativas que obstaculizaban el proceso de acceso pleno de las mujeres a la enseñanza reglada. La postura adoptada por la ACM respecto a la educación femenina partía, por un lado, del reconocimiento de la capacidad intelectual de las mujeres, de la oposición a ciertas normas de género decimonónicas que las habían excluido de la educación, del análisis de la cambiante situación de las mujeres en la sociedad y de la denuncia del «abandono de los gobernantes y el prejuicio de casi todos los hombres» como principales causantes de la desatención de la educación femenina.¹²⁵ Por otra parte, su opinión sobre la educación de las mujeres se sustentaba en los principios de la moral y el dogma católicos, y en la diferenciación de la psicología y las identidades sexuales.

La confianza en las capacidades intelectuales femeninas y la licitud de su acceso a estudios superiores, que les permitiesen obtener una formación para ocupar un puesto de trabajo con el que ganarse la vida, era un hecho aceptado por las feministas católicas. María de Echarri lo expresaba de la siguiente manera, haciendo suya la opinión mantenida sobre este asunto por las pioneras del feminismo español como Emilia Pardo Bazán, Concepción Arenal o Concepción Gimeno Gil:

124 Rosa Capel, *El trabajo y la educación de la mujer en España (1900-1930)*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1982, pp. 301-480. Sobre la entrada en las carreras universitarias, véanse Consuelo Flecha García, *Las primeras universitarias en España 1872-1910*, Narcea, Madrid, 1996; y Carmen Magallón, *Pioneras españolas en las ciencias. Las mujeres del Instituto Nacional de Física y Química*, CSIC, Estudios sobre la ciencia, Madrid, 1998.

125 Juana Salas salía así al paso de las críticas que acusaban a la religión de ser la causante de la situación de incultura en la que se hallaban las mujeres españolas, señalando al mismo tiempo los esfuerzos de la Iglesia, a través de los institutos religiosos dedicados a la enseñanza femenina, por ofrecer a las mujeres una cultura más acorde a los nuevos tiempos; Juana Salas de Jiménez, «Deberes que los estatutos municipal y provincial imponen a la mujer española», pp. 126-147.

¿Y las carreras? ¿Será lícito a la mujer el cursarlas sin incurrir en el desagrado de algunos rigoristas, de algunos antifeministas? Parece cosa innecesaria en nuestra época, aunque sea en España, en donde se asustan todavía ciertas personas, el defender ese derecho... Sobre todo después de ver el resultado brillante... Yo creo que habrá carreras que nunca serán elegidas por las mujeres, o que lo serán por una ínfima minoría; pero creo que la mujer tiene facultades para seguir las, lo mismo que los hombres, sin abundar, por tanto, en la idea antifeminista de que el cerebro de la mujer no es capaz de mucho ingenio ni de mucha sabiduría [...]. De consiguiente, las mujeres, si se forman para ello, si se las acostumbra a prepararse y a educar su inteligencia, su voluntad, su memoria para el estudio de carreras, que hasta ahora sólo desempeñaron los hombres, lo harán igual que ellos, las habrá que brillen, las habrá que sean un fracaso... como sucede con ellos... y no hay motivo ni fundamento para oponerse a que cursen esas carreras; como no lo hay para que no entren en Bancos y despachos particulares las señoritas.¹²⁶

Las críticas a ciertas normas de género decimonónicas mantenidas en educación se dirigían especialmente hacia el trato desigual con el que las familias afrontaban la educación de hijos e hijas. La dedicación de todas las atenciones a los primeros y el abandono de ellas a la ignorancia acarrearán eludir el cultivo de sus potenciales capacidades, que quedaban ahogadas por una vida frívola e insustancial. Pilar Cutanda, al analizar las diferentes situaciones en las que se encontraban las mujeres españolas de su generación y ambiente social, opinaba que, con aquellas que no disponían de recursos económicos:

[...] ¿por qué no se pensó en darles medios de vida como a los hermanos?... «Un hombre eleva a la familia», se me dirá; pero cabe preguntar la responsabilidad de un padre que sacrifica la juventud de sus hijas, el cultivo de sus facultades, sus justísimas aspiraciones, que las somete a privaciones sin cuento por elevar al hijo, a quien las hermanas quedan siempre supeditadas por un pedazo de pan, tantas veces otorgado como de limosna. De cuántos pasos errados, de cuántas caídas irreparables, no tiene la culpa la incomprensión de la realidad en los padres... (¡Aquí otra vez de la sociología!). Déseles con qué vivir a los varones, enhorabuena, pero atiéndase por igual a las hijas.¹²⁷

126 María de Echarri, «El trabajo de la mujer: Conferencia», Publicaciones de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, Talleres de la Editorial Reus, Madrid, 1921, pp. 18-19.

127 Pilar Cutanda, «De Educación», *Boletín de la ACM*, octubre, 1924 (55), p. 174.

Del análisis de la realidad social, a las socias de la ACM les preocupaban las consecuencias morales y sociales que podía desatar el deterioro de los antiguos mecanismos de protección familiar. La escasez económica familiar, el abandono del marido o el no encontrarlo podían abocar a la pobreza material y a la degradación moral a muchas jóvenes de la clase media, cuyos padres se obsesionaban con «inculcar a las hijas el que busquen marido, como única solución para asegurar su porvenir». Para evitar males mayores, y asumiendo que las mujeres de la burguesía se tenían que enfrentar cada vez con mayor frecuencia al hecho de ganarse la vida por sí mismas, urgía «educarlas para madres y amas de casa, pero no exclusivamente para eso, pues son muchas las que no se casan y no pocas las que valdría más que no se casasen».¹²⁸

Reconocer la posibilidad social de que la mujer no dedicara su vida a la familia y a la maternidad no contradecía la premisa de que su función ideal era la de ser madre y esposa, mantener el hogar (incluso cuando trabajara fuera de él) educando a los hijos, cultivando el espíritu de moralidad dentro de la familia y guardando las tradiciones y las costumbres. Por este motivo, si bien era preciso ofrecer a la mujer una educación, en el contenido de la misma no había que descuidar la formación orientada a convertirla en buena madre y ama de casa, ya que al fin y al cabo «será la mayoría de las veces su única ocupación y siempre tendrá que compartirla con los trabajos de fuera de casa cuando la necesidad o el deber le obligue a ello».

¿Cómo prepararlas para el buen gobierno de un hogar? No bastaba con el aprendizaje informal que las niñas recibían en casa, sino que era necesario incluir la enseñanza doméstica como una parte más de la formación de las niñas y jóvenes en las escuelas, una enseñanza doméstica con base científica, profesionalizada y moderna. Esta formación modernizada en economía doméstica respondía, por una parte, a los cambios en las estructuras familiares y en la situación económica de las clases medias y, por otra, a la difusión de nue-

128 «Labor cultural de Acción Católica de la Mujer», *Boletín de la ACM*, marzo, 1925 (60), p. 277.

vas concepciones sobre el cuidado de los hijos y la higiene privada. Se trataba, en definitiva, de mantener el modelo de domesticidad pero en versión modernizada, incorporando nuevas técnicas de higiene, puericultura y economía doméstica que hicieran más atractivo el desempeño de las tareas del hogar.

Junto a los aspectos técnicos que contribuían a formar a una buena ama de casa, se incorporaba la preparación espiritual. Según la concepción de la identidad femenina que mantenían las mujeres católicas, ser madre y ama de casa conllevaba desempeñar la función de educadora y transmisora de la religión y los principios morales católicos. Por lo tanto, además de la economía doméstica, había que ofrecerle una educación del espíritu en la religión y la moral católicas, que la convirtiera en eficiente guardiana del hogar doméstico. La Acción Católica de la Mujer procuró fomentar este tipo de enseñanza doméstica incluyéndola en las escuelas profesionales y gestionando el establecimiento en Madrid de las Religiosas Dominicanas de la Anunciata, quienes, consideradas maestras especializadas en la materia, ofrecían cursos de alimentación, de cocina, de socorro de urgencia, de economía doméstica y química, de higiene y ciencias aplicadas.¹²⁹

Pero su mayor preocupación en el terreno de la educación femenina residió en la creación de escuelas profesionales femeninas que ofrecieran a las jóvenes de clase media y baja una formación que evitara sucumbir ante los nuevos peligros sociales, «porque nadie se ha preocupado de darles medios para adquirir la preparación que requiere la vida moderna».¹³⁰ Esta afirmación no era del todo cierta, pues ya durante los años de la Restauración la corriente krausista había impulsado la creación de instituciones y escuelas donde se preparaba a las mujeres, principalmente a las de clase media, para ocupar los nuevos puestos de trabajo, adaptados a su condición femenina, que el desarrollo del sector servicios y de la burocracia estatal había genera-

129 *RCCS*, febrero, 1923 (338), pp. 98-101. A su inauguración en Madrid acudió la reina Victoria.

130 Teresa Luzzatti, «Las escuelas profesionales femeninas», en *Tercera Asamblea de la Acción Católica de la Mujer*, pp. 93-119.

do.¹³¹ Desde finales del siglo XIX, el Estado había mostrado una actitud de apertura a las mujeres de profesiones ocupadas tradicionalmente por hombres, en la administración y en el sector servicios. Por ejemplo, el Estatuto de Funcionarios de 1918 admitía el ingreso de las mujeres en las categorías de auxiliar, si bien dejaba que el reglamento de aplicación de la ley determinara el acceso a los diferentes cuerpos técnicos y que cada Ministerio pudiera hacer excepciones al mismo.

Así, a la tendencia de aumento en los niveles de escolarización y de reformas orientadas al acceso de las mujeres a todos los niveles de enseñanza, se añadía la creación de centros específicos, especialmente las escuelas profesionales, para formarlas en las nuevas ocupaciones del sector servicios. Según C. Borderías, esta apertura a las mujeres de la enseñanza en general y de la educación profesional, y a ocupaciones dentro de la estructura estatal, fue apoyada por diversos sectores sociales, «[...] pero las más activas fueron las mujeres. Aún desde las posiciones más ambiguas por lo que se refiere al trabajo femenino en general, asociaciones feministas de orientación política diversa, desde el catolicismo social al republicanismo radical o al socialismo, como eran la ANME, los Lyceum club o los sindicatos católicos femeninos, convergieron en algunas reivindicaciones en la administración pública. Estas y otras reivindicaciones evidenciaban la génesis de un pensamiento y una acción feminista autónoma, que era, además, desde sus inicios transversal a las distintas clases sociales y a los distintos sectores ideológicos».¹³²

131 Por iniciativa de Fernando de Castro, se creó la Asociación para la Enseñanza de la Mujer en 1870, inaugurándose posteriormente escuelas que proporcionaban una formación profesional: Escuela de Institutrices (1869), Escuela de Comercio para Señoras (1878), la Escuela de Correos y Telégrafos (1883). En Geraldine Scanlon, *La polémica feminista*, pp. 30-41. Este tipo de iniciativas fue imitado posteriormente por el Estado, potenciando el ingreso de las mujeres a las enseñanzas profesionales. Fruto de ello fueron La Escuela del Hogar y Profesional de la Mujer, y la creación de titulaciones (Matrona, en 1904, taquígrafa-mecanógrafa en 1916 y enfermera en 1915, e institutrices en 1916). En Cataluña se crearon, por parte de sectores independientes, la *Escola de Bibliotecàries* en 1915 y la *Escola de Infermeres* en 1919. Véanse Rosa Capel Martínez, *El trabajo y la educación*, pp. 350 y 435-459; y Cristina Borderías, *Entre líneas*, p. 61. También dentro del movimiento obrero la Escuela Moderna incluía enseñanzas en materias profesionales.

132 Cristina Borderías, *Entre líneas*, p. 63. Véase también Gloria Franco Rubio, *La incorporación de la mujer a la administración del estado, municipios y diputaciones. 1918-36*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1981.

Dentro del terreno del catolicismo social, los sindicatos católicos femeninos venían ofreciendo a las obreras, desde comienzos de siglo (además de mejoras materiales, beneficios económicos, protección mutualista y oferta recreativa), una formación moral, escolar y profesional, si bien esta última se limitaba al mejor desempeño del oficio, por medio de clases de corte y confección, bordado, encajes, planchado, así como los talleres de aprendizas.¹³³ En Cataluña se fundó en 1910 el *Institut de Cultura per a la Dona* de Barcelona. El *Institut* había surgido de una obra benéfica, la *Biblioteca per a Obreres*, impulsado por iniciativa de mujeres de la burguesía catalana vinculadas al nacionalismo y al catolicismo social.¹³⁴ Dirigido a las mujeres de la pequeña y mediana burguesía, su propósito era prepararlas para el ejercicio de una profesión hasta que contrajeran matrimonio, y evitar así su descenso de estatus social. De carácter similar, aunque con menor proyección social, existía en Madrid el Instituto de Cultura Femenina de la Unión de Damas del Sagrado Corazón, dirigido también a la clase media, «en el que las jóvenes reciben una sólida y vasta instrucción, poniéndoles en condiciones si les es necesario de ganar la vida».¹³⁵

133 Según Capel, todas estas funciones serán recogidas por los patronatos, con la intención de coordinarlas en un solo organismo, que surgen incluso antes que los sindicatos, aunque serán potenciados con el desarrollo de éstos. Rosa Capel, «La mujer y el sindicalismo católico».

134 En Elisenda Macià i Encarnación, «L'Institut de cultura». El instituto adoptó la fórmula del patronato, contando con nueve secciones permanentes. Además de un programa de cultura general y doméstica, moral y religiosa, profesional-comercio, gestionaba colocaciones por medio de la Bolsa de Trabajo, ofrecía actividades de ocio, culturales y la Biblioteca popular, bajo la dirección de Francesca Bonnemaison. El instituto experimentó un notable crecimiento en los años veinte y treinta, llegando a tener filiales en otras ciudades catalanas desde 1933. Véanse también, al respecto, Joana Luna y Elisenda Macià, «L'associacionisme femení»; Mary Nash, «Political culture»; y Anna Cabó i Cardona, «Biblioteca Popular Francesca Bonnemaison, 1909-1995: història i ús actual», *Ítem*, n.º 17 (1995), pp. 66-73.

135 *La Unión*, noviembre, 1932 (CXCVI), pp. 4-5. El Instituto de Cultura Femenina, además de las clases teóricas y prácticas (religión, gramática castellana, contabilidad, comercio, historia, geografía, francés, inglés, dibujo, pintura, música, higiene infantil, labores, adorno, corte, confección, cocina, etc.), organizaba conferencias y excursiones, y ayudaba a las jóvenes a encontrar una colocación de secretarías, mecanógrafas, taquígrafas, contables y niñeras.

Por lo tanto, la creación de escuelas profesionales por parte de la ACM venía precedida por multitud de iniciativas previas, tanto en el campo privado (confesional o no) como en el estatal. Desde la perspectiva de la organización católica femenina, el surgimiento de escuelas profesionales respondía a la nueva situación de aceptación creciente del trabajo extradoméstico femenino entre las clases medias:

[...] aquellos elementos femeninos que no pensaron jamás en hacer uso de esta clase, tal vez por considerar que descendían de su posición social, hoy son los primeros que, dándose exacta cuenta de las ventajas que el asistir a esos cursos les supone, se inscriben y constituyen el núcleo principal de ellos. Además, como la idea de ganarse personalmente la vida, o por lo menos ayudarse para que pueda tener mayor comodidad y desahogo, está en la actualidad muy generalizada, las alumnas que se preparan por medio de la enseñanza profesional lo hacen no ya con pensamiento de subvenir a los menesteres restringidos de la casa, sino antes y sobre todo para preparar carreras lucrativas en el comercio y en la industria.¹³⁶

En la I Asamblea de la ACM fue creada una Sección de Enseñanza para, además de defender la educación católica en las escuelas y de atender a los problemas de las profesoras, impulsar las escuelas nocturnas y talleres de formación profesional para las obreras afiliadas a los sindicatos católicos femeninos.¹³⁷ Con motivo del I Congreso de Educación Católica, celebrado en 1924, la ACM participó en una exposición pedagógica presentando un cuadro estadístico de centros de enseñanza establecidos en España por sus juntas. Los datos que expuso invitan a pensar que la preocupación educativa de las juntas provinciales de ACM, a lo largo de sus escasos años de exis-

136 *RCCS*, marzo, 1929 (411), p. 167.

137 Una muestra de ello era la Sección de Enseñanza de la ACM de Oviedo, que sostenía las Escuelas Nocturnas para obreras (enseñanza primaria y Escuela del Hogar, para alumnas mayores, con enseñanza práctica de cocina, corte y confección, mecanografía, costura, bordado, cordonería, dibujo e higiene); en Albacete, esta misma sección impartía clases para obreras y sirvientas, los domingos, y de corte y planchado en la Casa Social. A veces, estas escuelas, donde se ofrecía cultura general, enseñanza profesional y doméstica eran dirigidas, y sus cursos impartidos, por miembros de las congregaciones religiosas femeninas; la ACM sólo se encargaba de impulsarlas, difundirlas y financiarlas. Esto último sucedía por ejemplo en Cádiz, donde la Sección de Enseñanza Profesional, con su academia y talleres, era dirigida por las Hermanas de la Caridad.

tencia, se había concentrado en crear escuelas nocturnas para obreras y dominicales para sirvientas, o en apoyar a las ya existentes, así como los círculos de estudios (dirigidos a la formación religiosa y de espíritu social de las asociadas) y catequesis. En las escuelas nocturnas, de nueva creación por parte de la ACM o insertas en la organización del sindicato católico femenino correspondiente, se impartían clases de enseñanza primaria, corte, gramática, dibujo, religión y moral, y sólo excepcionalmente contaban con clases de contabilidad, aritmética, mecanografía y francés, como enseñanzas que podemos considerar más estrictamente profesionales.¹³⁸

Hasta entonces, como vemos, la ACM no había invertido gran esfuerzo en promover una verdadera enseñanza profesional femenina. Fue en 1926 cuando, en la III Asamblea de la organización, Teresa Luzzatti, directora de la Sección Municipalista de ACM, expresó la urgencia de crear escuelas profesionales femeninas, considerando que aquél era el momento oportuno para hacerlo por varias razones. En primer lugar, porque en su opinión, «las izquierdas, en materia de enseñanza profesional en general, pero mucho más en cuanto a la enseñanza profesional de la mujer se refiere, no han hecho hasta el momento actual absolutamente nada». Si bien, por otra parte, percibía una amenaza ante el desarrollo alcanzado ya hace años por alguna institución que, «[...] de tendencias absolutamente anticatólicas, desde hace años, con constancia e inteligencia digna de mejor causa, va desarrollando, paso a paso, con un plan sistemático, la descristianización de la enseñanza en nuestra Patria». En segundo término, porque el Estado iba a apoyar sus iniciativas y a cooperar en esta materia, siendo que además los centros oficiales dedicados a la enseñanza profesional de la mujer eran escasos y atraían a muy pocas alumnas.

Tanto la disposición personal del gobierno dictatorial como la legislación vigente o en curso de elaboración ofrecían un marco jurídico-político beneficioso para las iniciativas llevadas a cabo por los católicos y de cariz confesional. En efecto, la legislación permitía establecer escuelas profesionales sin traba alguna; eximía a las escuelas

138 «I Congreso Nacional de Educación Católica», *Boletín de la ACM*, mayo, 1924 (50), pp. 92-94.

católicas de toda contribución territorial, industrial y de utilidades; protegía y registraba los certificados, y hacía posible la obtención de subvenciones. Toda la conferencia de Teresa Luzzatti tenía la finalidad de demostrar que «[...] la Acción Católica de la Mujer es precisamente la entidad más a propósito, y me atrevería a decir la única, que en las circunstancias actuales puede tomar en materia de enseñanza profesional una iniciativa que constituye un paso verdaderamente eficaz en la formación de las mujeres españolas». ¹³⁹ Se trataba, en definitiva, de aprovechar la protección del Estado para promover una enseñanza profesional femenina de orientación claramente católica, que contuviera el avance de las iniciativas laicas en este terreno.

La propuesta de Luzzatti contenía dos objetivos que muestran, en el terreno de la enseñanza, pautas generales que orientaron la política de la ACM: el primero, la coordinación, centralizada y nacional española, de los esfuerzos de centros y escuelas existentes dedicados a la enseñanza profesional femenina privada. De esta manera, se buscaba conseguir una representación unitaria ante los organismos estatales correspondientes, en este caso ante el Consejo Superior de Enseñanza Profesional (dependiente del Ministerio de Trabajo). Que la ACM asumiera este reto era justificado por un sentido del deber nacional que le confería su autoproclamada condición de única organización representante de la acción civil de las mujeres católicas en España. Luzzatti lo planteaba de la siguiente manera:

[...] si esta organización se ha de hacer con independencia de la de los hombres, la «Acción Católica de la Mujer», reconocida hoy como la *única Asociación Católica nacional de Acción Católica femenina*, es indiscutiblemente la llamada a esta labor, teniendo para ello, no diré yo un derecho (esta no es la palabra, cuando se trata de algo difícilísimo, penoso y costoso), sino, casi me atrevo a decir, un deber, que, como decía, se deriva de su carácter *exclusivo de nacionalidad*. ¹⁴⁰

139 Teresa Luzzatti, «Las escuelas profesionales femeninas», p. 110. Sobre la legislación, Luzzatti informaba de que una de las conclusiones adoptadas en el Congreso de Educación Católica era la de pedir al gobierno medidas encaminadas a facilitar el desarrollo de la enseñanza católica y, en el caso de las peticiones sobre enseñanza profesional, todas habían sido sancionadas y llevadas a la Gaceta: «todas sus conclusiones han pasado a la legislación vigente, y algunas, tales como se propusieron».

140 Teresa Luzzatti, «Las escuelas profesionales femeninas», p. 112.

En segundo objetivo de las escuelas defendidas por Luzzatti era la promoción de una enseñanza profesional femenina de orientación católica más eficaz y modernizada. Se proyectaba organizar escuelas centrales de preparación y orientación profesional femenina, que contarían con clases y talleres de iniciación y preparación profesional general; casa de estudiantes, federación de escuelas especiales de oficios, centro consultivo y universidad profesional femenina, laboratorios de psicotecnia y experiencias para la orientación profesional, bolsa de trabajo para las estudiantes, oficina de reclamaciones legales, etc. En la concepción de estas escuelas profesionales, fueron importantes las relaciones de la ACM con el extranjero a través de contactos personales y de la asistencia a los congresos de las organizaciones internacionales católicas femeninas, de los que se importaban modelos, como el de las escuelas profesionales belgas.

La Junta Central de la ACM creó en 1926 una Escuela Profesional Femenina para que sirviera de pauta a las diferentes juntas provinciales de la ACM. El Ministerio del Trabajo no sólo la inauguraba, sino que ofrecía su concurso para que pudieran obtener validez oficial los diplomas que en ella se expidieran y le ofrecía la ayuda económica del Estado.¹⁴¹ En esta escuela profesional, también llamada Universidad Popular Femenina, situada en Puerta Cerrada, se impartían clases de instrucción primaria y general para jóvenes de posición humilde, estudiando a su vez las condiciones y aptitudes de éstas para ejercer un oficio con el que pudieran ganarse la vida. Durante el primer curso, 1926-27, se matricularon 83 alumnas, cifra que ascendió a 200 en enero. Al año siguiente, la matrícula fue de 250. En el tercer año de funcionamiento, «fue tal la petición de admisiones, que, a pesar del rigor en los exámenes de ingreso, fue preciso crear una nueva Escuela en Cuatro Caminos, a la que asistieron 150 alumnas, y 300 en la Central», por lo que se proyectó la instalación de dos más en Puente de Vallecas y Tetuán de las Victorias. En el curso 1929-30 se mantuvo la cifra de 300 en la central y subió a 250 la de Cuatro Caminos; al año siguiente se inauguró la escuela en el Puente de Vallecas, con 225 alumnas.

141 *RS*, 15/11/27 (74), p. 705.

Para aproximarnos a los contenidos de la enseñanza que se impartía en estas escuelas, disponemos del plan de estudios de la de Puerta Cerrada, donde se daban clases gratuitas todos los días laborables de seis a ocho, preparando a las alumnas para entrar en las escuelas de aprendizaje y, más tarde, en diferentes oficios.¹⁴² Como vemos, no se preveía la enseñanza de la religión o del catecismo en el programa de la escuela profesional. Una ausencia que sorprende, dada la importancia que las promotoras otorgaban a la formación moral y religiosa de las mujeres y al trasfondo de recristianización social que orientaba el planteamiento general de sus acciones.

Además, la escuela mantenía una bolsa de trabajo con ofertas que iban desde los tradicionales empleos para las trabajadoras de la aguja hasta la enseñanza, el comercio, la administración, etc. Si atendemos las ofertas de esta bolsa de trabajo, las alumnas de la escuela podían ser, desde jóvenes de la clase trabajadora, hasta mujeres de la clase media con formación incluso universitaria.¹⁴³

El ambicioso proyecto de Teresa Luzzatti no llegó a hacerse realidad, pues parece que, además de las de Madrid, tan sólo fue crea-

142 «Escuela Profesional Femenina de AC de la Mujer. Curso 1930-31», *Boletín de la ACM*, septiembre, 1930 (120), p. 1662. CURSO PREPARATORIO: historia de España, geografía astronómica y particular, geometría (primer grado), aritmética (primer grado), gramática, caligrafía, dibujo y labores útiles. SEGUNDO CURSO: Preaprendizaje: gramática, aritmética, geografía general, geometría del espacio, agricultura e industria, fisiología e higiene, física y química, nociones de Historia del Arte. CLASES SUPERIORES DE COMERCIO: Primer curso (corresponde al tercero de profesional): aritmética, geometría y álgebra, Segundo curso (corresponde al cuarto de profesional): álgebra, física y química, contabilidad, mecanografía, taquigrafía, francés e inglés. Clases especiales: labores artísticas, piano y canto, corte y confección, solfeo, sombreros, repujado en cuero, estaño y plata, y dibujo. Clases de idiomas: francés e inglés.

143 El *Boletín de la ACM* de noviembre de 1930 (122), p. 1718 publicaba la siguiente oferta de trabajos: ENSEÑANZA: profesionales universitarias (dos licenciadas en Letras y una en medicina), una señorita bachiller, dos profesoras de segunda enseñanza, dos de música, dos de francés, dos de inglés, una de dibujo, cuatro de corte, dos institutrices extranjeras, 14 maestras de primera enseñanza, una pintora retratista. EMPLEADAS: seis cajeras, 11 dependientas, dos encargadas de comercio, dos de servidumbre en hotel, 15 mecanógrafas, 5 taquígrafas, 5 secretarias, 4 propagandistas comerciales. OBRERAS: bordadoras, planchadoras, costureras, modistas, aprendizas. Servidumbre: encargada de servidumbre, once amas de gobierno, primeras doncellas, asistentes de limpieza y lavado, una *nurse* vasca, para cuidado de enfermos, para niños, para acompañar, señoras de compañía, cocinera.

da una escuela profesional en Córdoba.¹⁴⁴ Sin embargo, podemos pensar que al menos algunas de las socias de la ACM fomentaron la educación profesional femenina y, en general, eran partidarias de que las mujeres accedieran a la enseñanza en todos sus niveles. Este acceso estaba condicionado por la división de género existente de dos maneras: por un lado, a las mujeres se les enseñaban aquellos oficios y habilidades para las cuales se creía que tenían mejores cualidades o se adecuaban más al sexo femenino; por otra parte, se les educaba para ser buenas madres y amas de casa. ¿Contribuyeron a consolidar las divisiones de género tradicionales o participaron en un proceso de cambio en la mentalidad de la época hacia la aceptación social y el aumento de la educación femenina?

Es innegable que favorecieron la consolidación de la división sexual del trabajo tanto dentro como fuera de la familia, pero no podemos despreciar su esfuerzo por promover la enseñanza profesional femenina, la cual veían realmente necesaria para proveer a las jóvenes de una formación que les permitiera afrontar su nueva situación social. Como en otros muchos aspectos de su actuación, en el terreno de la educación tampoco presentaron un desafío abierto, sino un cambio que mostraba la revisión del punto de vista tradicional.

1.4.2. *El trabajo de las mujeres y los derechos de las trabajadoras*

Las actividades de las juntas de ACM en relación con las trabajadoras se dirigieron fundamentalmente a la propaganda, apoyo y financiación de los sindicatos católicos, así como a la enseñanza general y formación profesional de sus afiliadas por medio de las escuelas nocturnas y las secciones de lectura en los talleres. Resulta evidente que estas escuelas eran una forma de atraer a las más jóvenes una vez terminada la enseñanza primaria, organizándolas profesionalmente y dirigiéndolas hacia la sindicación católica, en la que recibirían una formación intachable orientada a hacer de ellas unas buenas amas de casa. Pero, al mismo tiempo, se anhelaba brindar una enseñanza profesional de mayor calidad, que posibilitara la valoración social del trabajo femenino, una formación

144 *RCCS*, enero, 1922 (325), p. 43.

profesional que no se limitara a «[...] la enseñanza de un oficio manual que deja a la obrera tan analfabeta como antes de su aprendizaje, sino una formación profesional que tenga por base la enseñanza primaria y una cultura general proporcionada, con la cual no sólo se elevará el nivel cultural de la mujer, sino también el valor de las industrias femeninas, al propio tiempo que el valor social y profesional de las obreras».¹⁴⁵

Otra función que se atribuía la ACM (como ya tuvimos ocasión de ver en los terrenos de la intervención asistencial y de la formación profesional) era la de representar a las obreras en los organismos gubernamentales, ante los que se proclamaban defensoras de los derechos específicos de las trabajadoras y de reivindicaciones que contribuyeran a mejorar la situación laboral de las mismas.¹⁴⁶ En este sentido iban dirigidas tanto la ya señalada práctica de la presión sobre las autoridades como la labor personal ejercida por socias de la ACM que ocupaban cargos en organismos del Estado gracias a su militancia en el MC. Sobre lo primero, es representativa la «actuación muy simpática y de provechoso resultado» de la ACM ante el Ministro de la Gobernación y el Director de Comunicaciones, apoyando las mejoras salariales solicitadas por el Cuerpo de Auxiliares femeninos de Telégrafos.¹⁴⁷ De lo segundo, da cuenta una moción presentada por María de Echarri y la marquesa

145 «Nuestro Programa», *Boletín de la ACM*, febrero, 1931 (125), p. 1768.

146 Las reivindicaciones fundamentales de los sindicatos católicos de obreras, formuladas en 1919 con motivo del I Congreso Nacional Obrero Católico, fueron secundadas por la ACM: reservar puestos para mujeres en organismos sociales que resuelven derechos, deberes e intereses de la mujer; procurar la contratación de personal femenino en establecimientos donde se venden artículos de uso de la mujer; prolongar la enseñanza primaria hasta los 14 años ofreciendo cultura general, preparación para ama de casa y formación profesional; separación de obreros y obreras en los talleres, jornada de ocho horas y descanso semanal, igualdad salarial, cumplimiento de la legislación protectora del trabajo de la mujer, aumento del número de inspectoras de trabajo, aprobación y cumplimiento del proyecto de ley sobre trabajo a domicilio, aplicación del seguro obligatorio de maternidad y potenciar el salario familiar. *RCCS*, mayo, 1919 (293), pp. 286-289, y *RCCS*, septiembre, 1919 (297), pp. 190-192; véase también Juan García Nieto, *El sindicalismo cristiano en España. Notas sobre su origen y evolución hasta 1936*, Editorial «El Mensajero del Corazón de Jesús», Bilbao, 1960, pp. 257-259.

147 *Primera Asamblea de la «Acción Católica de la Mujer»*, pp. 29-30.

de Rafal, vocales del Instituto de Reformas Sociales (IRS), pidiendo la concesión a las mujeres del derecho a votar separadamente de los hombres y no con ellos, como lo venían haciendo hasta entonces, en las elecciones de vocales obreros en el IRS. Estas dirigentes católicas fundamentaban su petición «[...] en que la obrera tiene la misma conciencia profesional que el obrero; en que los intereses de la obrera no son completamente iguales a los del obrero, y en que era justo que se les concediese este derecho».¹⁴⁸

Unos años antes, Echarri había defendido, en este caso frente a sus correligionarios, la independencia de los sindicatos femeninos de los masculinos, argumentando que la militancia en un solo sindicato mixto iría en perjuicio de la representación de los intereses de las obreras:

[...] las obreras están en condiciones de ello, porque hay que capacitarlas más y más para su perfecto desenvolvimiento; porque siempre, digan lo que quieran los patrocinadores de la unión en un solo Sindicato y Federación de hombres y mujeres, saldrán perjudicadas ellas, saldrán lesionados los derechos femeninos, como estamos viendo constantemente.¹⁴⁹

Estas mismas mujeres reclamaron, en la discusión del proyecto de ley sobre contrato de trabajo, que desapareciera «[...] esa desigualdad irritante de la diferencia con que se remunera el trabajo de la mujer y el del hombre», y el derecho de la mujer casada a percibir el salario que ganaba con su trabajo. Las citadas representantes católicas en el IRS presentaron una enmienda al artículo 28 del proyecto de ley sobre contrato de trabajo, gracias a la cual la mujer

148 Echarri relata que el grupo socialista impugnó la proposición sosteniendo que los intereses de obreros y obreras eran iguales. Al final, se resolvió que elegirían las obreras a sus representantes en las industrias en las que hubiera más mujeres que hombres trabajando. En el mismo pleno del IRS fue solicitada la ampliación del número de inspectoras de trabajo en Madrid y Barcelona, y el nombramiento de éstas en las ciudades más importantes. *RCCS*, marzo, 1922 (327), p. 155. La ACM proponía al Ministro de la Gobernación que se aumentasen cuatro vocales para el cargo de representantes de obreras, solicitando que sólo fueran elegibles las mujeres y electoras las asociaciones obreras femeninas. En «Memoria leída por la Señorita Pilar de la Casa, secretaria de la Asamblea», en *Primera Asamblea de la «Acción Católica de la Mujer»*, pp. 24-34.

149 *RCCS*, mayo, 1919 (293), pp. 286-289.

casada podría disponer de su salario si no constaba oposición del marido y, en caso contrario, era el marido el que debía acudir al juez, quien autorizaría o no a la mujer. La enmienda presentada no suponía un gran avance, pero al menos se asentaba sobre la idea de que la mujer era dueña de su salario.¹⁵⁰

La desigualdad salarial y la ausencia de autonomía económica de las mujeres casadas eran realidades socialmente aceptadas en la España del momento, cuya propuesta de transformación, si bien moderada y emitida por unas mujeres nada sospechas de ningún radicalismo, podía resultar desafiante para muchos ciudadanos. Los recelos con los que fue recibida la petición de que las mujeres casadas pudieran disponer de su salario por quienes veían en ella una amenaza para la estabilidad de la familia nos dan la medida del desafío que supuso la segunda propuesta. También nos habla de cómo las activistas católicas dilataron, aunque fuera levemente, los límites de su concepción católica sobre la familia para dar cabida a reformas en las que se plasmaba una conciencia de injusticia cometida por la legislación sobre las mujeres. Unos años más tarde esta petición era recordada en el Congreso Hispanoamericano de Sevilla de la siguiente manera:

No podemos por menos de recordar la petición que la representación femenina hizo hace unos pocos años en el desaparecido Instituto de Reformas Sociales, para que la mujer pudiera disponer de su jornal, sueldo o salario, sin tener que entregarlo al marido forzosamente, evitando, así, el que esa mujer, si tenía un marido borracho, por ejemplo, se viese en la miseria, y no sólo ella, sino sus hijos, a pesar de ganar ella con qué sustentarlos. Se aprobó la proposición; pero después de mucha lucha. Algunas personas de buena fe, claro es, creían que atentábamos contra la familia. Nada más lejos de nuestra imaginación, ni más contrario a nuestras ideas, pero... era algo que clamaba justicia. Luego las cosas variaron, y hoy se puede pedir lo que en el Congreso Hispanoamericano se pidió y se aprobó, y lo que la misma señorita Cuesta había pedido en la Asamblea nacional, y nadie se escandaliza; todo el mundo sensato lo encuentra muy justificado.¹⁵¹

150 Según Echarri, el artículo 28 del proyecto de ley sobre contrato de trabajo «gracias a la representación femenina, quedó en forma que supone un triunfo para la mujer, algo postergada en sus derechos en varios de los artículos del Código Civil». *RCCS*, julio, 1923 (343), pp. 44-47. La cita anterior en María de Echarri, *El trabajo de la mujer: Conferencia*, p. 20.

151 *RCCS*, septiembre, 1929 (417), p. 168.

Tanto la petición de igualdad salarial como la dirigida a que la mujer casada pudiera disponer de su jornal, así como los argumentos de conciencia profesional, intereses específicos femeninos y razones de justicia en los que basaban su reclamación de representación femenina en los organismos estatales de regulación de las relaciones laborales, expresan un rechazo de las normas de género existentes en esos terrenos y una clara conciencia de las diferentes situaciones en que vivía la clase trabajadora en razón de su sexo. Incuestionablemente, las peticiones de separación de sexos, tanto en la organización sindical como en la representación laboral, respondían a consideraciones morales y a una instrumentalización de la sindicación católica para conseguir mayor representación frente a los sindicatos socialistas, pero también a la concepción de que las obreras eran capaces de gestionar sus asuntos y de que sus intereses quedarían relegados si no lograban una participación directa.

Algunas de estas opiniones aparecen igualmente reflejadas en su política sobre la protección del trabajo a domicilio y sobre el seguro de maternidad, dos asuntos que preocuparon especialmente a la ACM. Para el feminismo católico, el trabajo extradoméstico de la mujer casada, cuyo papel dentro de la familia era insustituible como educadora de los hijos y mantenedora del tono moral del hogar, acarrearía consecuencias nefastas desde el punto de vista físico y espiritual, pues suponía el deterioro físico de la madre, inducía al abandono del hogar y de los hijos, así como al desorden moral de la vida familiar. En torno a este tema, la ACM ponía sus ojos, como en otras tantas ocasiones, en las experiencias del movimiento católico femenino europeo, especialmente en Francia, donde la alarma suscitada por el temprano descenso de la natalidad había llevado al gobierno francés a poner en marcha medidas pronatalistas como los subsidios familiares.

En calidad de representantes de la ACM acudían Elisa Calonge y María de Echarrri a las Jornadas sociales femeninas organizadas por Action Sociale de la Femme en París en 1920, y Carmen García Loygorri a la Conferencia de la UILCF celebrada en Bruselas dos años después. En ambas reuniones se proponía como ideal «llegar a un salario familiar suficiente para que la mujer casada, la madre de familia,

no tuviese que salir de su hogar, dejándolo abandonado y abandonados material y moralmente a los hijos, por no bastarles el jornal del marido para mantenerse todos». ¹⁵² Pero mientras se trabajaba en pro del salario familiar, y ya que la realidad del momento exigía a muchas mujeres la aportación económica al presupuesto familiar, el trabajo a domicilio constituía la fórmula idónea que no amenazaba la estabilidad de la familia. Eso sí, se hacía necesario regularlo, debido a la cantidad de abusos que el desamparo legal había favorecido.

Desde la primera década del siglo xx, propagandistas del catolicismo social como María de Echarri ya habían exigido la reglamentación del trabajo a domicilio a través de sus conferencias, que denunciaban la situación de explotación en la que se encontraban las obreras, especialmente las de la aguja, y exigían el cumplimiento de la legislación laboral protectora del trabajo femenino. ¹⁵³ En 1922 la ACM proponía una serie de acciones para mejorar las condiciones del trabajo a domicilio, respaldar el proyecto de ley presentado a Cortes, fundar ligas de compradoras y emprender una activa campaña en la prensa exponiendo los daños y perjuicios del trabajo a domicilio, a fin de sensibilizar a la opinión en favor de dichas obreras. ¹⁵⁴ En este asunto del trabajo a domicilio puede apreciarse con claridad el sentido de un cambio que, a partir de los años treinta, imprimió la ACM en su discurso y práctica política. Si en los años veinte se ponía el acento en la necesidad de mejorar las condiciones del trabajo a domicilio por medio de la aplicación de una reglamentación completa y eficaz (que consiguiera controlar la tendencia de salida del hogar de la mujer casada), ¹⁵⁵ en los treinta, el discurso en torno al trabajo a domicilio insistirá sobre todo en el retorno de las

152 *RCCS*, mayo, 1920 (305), pp. 292-296.

153 *Conferencia sobre el trabajo a domicilio de la mujer en Madrid*, Tip. de El Correo de Andalucía, Sevilla, 1909, con motivo de la Semana Social de Sevilla y *El trabajo de la mujer: Conferencia*. Para las diferentes interpretaciones que ha suscitado el polémico debate en torno a la legislación protectora del trabajo femenino generalizada en Europa a comienzos de siglo, véase Cristina Borderías, Cristina Carrasco y Carmen Alemany (comp.), *Las mujeres y el trabajo. Rupturas conceptuales*, Icaria, Barcelona, 1994, pp. 56-57.

154 *RCCS*, junio, 1922 (330), p. 365.

155 *RCCS*, mayo, 1920 (305), pp. 292-296, y *RCCS*, octubre, 1921 (322), p. 235.

mujeres casadas al hogar y en la defensa de la familia, haciendo hincapié en la conveniencia y posibilidad del salario familiar, dentro del clima ideológico general creado por las encíclicas papales en torno al matrimonio, el auge de los discursos antifeministas y las repercusiones de la crisis económica en toda Europa.

Más visible en su actuación política que en su discurso, la reivindicación del seguro de maternidad (presente en los programas de otras feministas europeas y españolas —católicas, «neutras» y socialistas—) constituyó también motivo de preocupación para las militantes católicas. Los argumentos que esgrimían para su solicitud combinaban los beneficios que su aplicación traería para las mujeres (en cuanto a la mejora del bienestar, la salud, el descanso y el respeto de la obrera), para la familia (a la hora de evitar el abandono de los hijos) y para la nación (al contribuir al descenso de la mortalidad infantil y, por tanto, al «mejoramiento de la raza y el engrandecimiento de España»). Esto último se inscribía en el contexto de expansión de la ideología pronatalista que asociaba el crecimiento de la población con el poder de los Estados-nación. En España, la dictadura de Primo de Rivera promulgó leyes dirigidas a proteger la maternidad y penalizar el aborto y la difusión de medidas anticonceptivas.¹⁵⁶ Y otros miembros del catolicismo social como Severino Aznar, quien fue presidente de la Sociedad española para el estudio científico de los problemas de población, se preocuparon por el seguro de maternidad en tanto que venía a solucionar el considerado grave pro-

156 Sobre la existencia durante la dictadura de Primo de Rivera de un discurso que ensalzaba la figura de la mujer como procreadora, como esposa y madre, y como defensora de la pureza de la raza, base de dicha política pronatalista, véase Pilar Folguera, «Política natalista y control de natalidad en España durante la década de los años veinte: el caso de Madrid», en *Ordenamiento jurídico y realidad social de las mujeres. Siglos XVI-XX. Actas de las IV Jornadas de Investigación Interdisciplinaria del Seminario de Estudios de la Mujer*, Ediciones de la U.A.M., Madrid, pp. 337-352. En su análisis sobre la participación de las feministas en la promulgación de una legislación protectora de la maternidad en Francia, Anne Cova afirma que estas leyes «[...] estaban a menudo motivadas por preocupaciones pronatalistas, pero eran también el resultado de políticas sociales humanitarias e incluso de una política por los derechos de la mujer»; en Anne Cova, «El feminismo y la maternidad en Francia: teoría y práctica política, 1890-1918», en Gisela Bock y Pat Thane (eds.), *Maternidad y políticas de género*, pp. 215-244.

blema demográfico atribuido, en España, no tanto al descenso de la natalidad como a la elevada mortalidad infantil.¹⁵⁷

La ACM abogó, mediante su reiterada estrategia de presión sobre un gobierno en el que despertaba profundas simpatías, por la consecución de un seguro de maternidad que permitiera a las mujeres mantener su salario durante los meses posteriores al parto. En 1919, los sindicatos católicos de obreras ya habían incluido en su programa de reivindicaciones la exigencia de «aplicación rigurosa de la ley de Protección a la mujer encinta y Seguro obligatorio de maternidad que haga viable aquella ley». En 1922, la presidenta de la junta de Oviedo, Isabel de Maqua, proponía que la ACM solicitara al Gobierno el establecimiento del seguro de maternidad con carácter obligatorio para obreras asalariadas y potestativo para las no asalariadas, siendo la pensión que se concediera a la asegurada equivalente al salario perdido durante el tiempo que cesara en el trabajo. A esto añadía la recomendación de fomentar, hasta que se dictara una ley al respecto, organismos como mutualidades de seguro de maternidad, pidiendo para ello ayuda del Estado, diputaciones, municipios y particulares. Sobre la constitución de estas mutualidades volvía a insistir María López Sagredo en 1929, con motivo del Congreso Hispanoamericano de Sevilla, añadiendo como novedad la creación de una federación nacional de mutualidades maternas, que no llegó a ponerse en práctica.¹⁵⁸

Ante el subsidio de maternidad existente, creado por Real Decreto de 23 de agosto de 1923, que la ACM consideraba insatisfactorio, Echarri solicitaba el aumento de la cantidad asignada y una colaboración más consciente y activa de patronos, obreros y Estado para lograr un seguro de maternidad más completo y efectivo:

157 *RS*, 1/12/29 (123), pp. 721-726.

158 *RCCS*, septiembre, 1929 (417), pp. 168-171. Se ofrecía como ejemplo los seguros sociales de maternidad, viudedad y enfermedad de Bilbao, donde se había creado en 1923 una sección de Obra Maternal dentro del «Montepío de la mujer que trabaja», bajo patrocinio de la Caja de Ahorros Municipal (consulta prenatal en dispensarios, consulta para que pudieran cobrar el subsidio de maternidad, asistencia facultativa de comadrona y médico a domicilio, subsidio de maternidad y asistencia doméstica).

Como no parece posible que, por ahora al menos, acepte el Estado estas cargas sociales, así sean tan justas y legítimas y prudentes como esta del subsidio de maternidad, hay que enterar a la sociedad misma de esta obligación solidaria y cristiana que la ley reconoce. Está bien el descanso de seis semanas en el trabajo, que la ley prescribe para antes y después del alumbramiento. Es un socorro, más que un auxilio eficaz, la cantidad otorgada al presente. Se trata de elevar esa cantidad. Y para ello, se propone la cooperación caritativa y social de patronos y obreros, en la forma en que va a estudiarse. Sin duda, ambos elementos han de cooperar al subsidio de maternidad en proporción debida. El patrono ya coopera de hecho, abonando los jornales correspondientes a las seis semanas que la obrera deja de trabajar, pero en la función protectora que le compete, puede ampliar el auxilio. Y a los obreros, en poco puede afectarles una merma insignificante de céntimos en el jornal semanal, destinados a favorecer a las mujeres que con ellos trabajan, a sus compañeras en el esfuerzo diario [...].¹⁵⁹

El Decreto-Ley de 22 de marzo de 1929 implantaba el Seguro Obligatorio de Maternidad, y el reglamento del mismo, elaborado por el Instituto Nacional de Previsión, se aprobó diez meses después en la Asamblea Nacional (el proyecto fue presentado por la Sección XIV de Acción Social, Beneficencia y Sanidad, de la que formaba parte María de Echarri).¹⁶⁰

Esta labor política ejercida por la ACM acerca del trabajo femenino estaba modelada por una ideología articulada en torno a la división del trabajo según los sexos, a la diferencia entre hombres y mujeres en cuanto a funciones sociales y a intereses laborales, a la concepción de la separación de los sexos en espacios y esferas de acción, y a la centralidad de la maternidad y de la familia como unidad social que había que proteger. Esta misma ideología establecía

159 «El subsidio de maternidad», *Boletín de la ACM*, julio, 1925 (64), pp. 370-371. La cantidad a la que se refería el artículo era de 50 ptas. por parto pagadas por el Estado, con la condición de descansar quince días antes y quince después del mismo, que regulaba el seguro de maternidad establecido por Real Decreto de 23 de agosto de 1923, a raíz de la ratificación, en julio de 1922, del convenio sobre protección de la mujer obrera aprobado en la I conferencia Internacional del Trabajo de Washington de 1919. En Juan de Hinojosa, «El Seguro de Maternidad», *RCCS*, abril, 1929 (412), pp. 197-201.

160 *Boletín de la ACM*, marzo, 1930 (115), p. 1534. Para un análisis de la elaboración de dicha ley, Josefina Cuesta, «Hacia el seguro de maternidad: la situación de la mujer obrera en los años veinte», en *Ordenamiento jurídico*, pp. 321-336.

los límites y condiciones del acceso de las mujeres al mercado laboral en aquellas ocupaciones acordes con la definición de feminidad dominante, sin desafiar frontalmente la división del trabajo según los sexos.

El discurso de las católicas estaba integrado en una concepción comunitaria y antiindividualista de la vida social y, por tanto, en él prevalecían el bienestar familiar y el bien común sobre los intereses individuales. Sin embargo, dilataron sus propuestas sobre el trabajo de las mujeres hasta los límites que este marco permitía. Las dirigentes de la ACM defendieron el derecho de las mujeres al trabajo extradoméstico entendiéndolo como medio de ganarse la vida dignamente ante los cambios en su situación social (sobre todo de las de las clases medias) y como fuente de una previsible influencia moralizadora en la vida social. También exigieron el reconocimiento del valor social del trabajo desempeñado en el ámbito doméstico. El siguiente fragmento, publicado en su boletín, resulta elocuente del planteamiento que la ACM mantuvo sobre este asunto:

La mujer tiene, pues, derecho al trabajo, porque lo tiene a la existencia, a hacer valer por medio de él su personalidad. Pero este derecho al trabajo tiene sus limitaciones: no puede ir en contra del desenvolvimiento de la personalidad humana, ni de la vocación maternal de la mujer, ni del bien común. Así, se establece entre el hombre y la mujer una división de trabajo según el que conviene a cada uno. El derecho de la mujer al trabajo debe ser reconocido por la opinión pública, la legislación, etc., teniendo en cuenta que el trabajo doméstico tiene un valor igual y de la misma importancia que el trabajo profesional, que es un trabajo completo que hace que la mujer participe de la actividad económica del país. Cuando se trata del trabajo de mujeres casadas y madres, el derecho a concluir un contrato de trabajo profesional está limitado por el contrato de matrimonio (un contrato de trabajo no puede destruir un contrato de casamiento) y por el derecho del niño a recibir la educación de sus padres, deberes de educación que, en su mayor parte, son asumidos normalmente por la madre. [...] Entrando en la vida económica como cristiana, la mujer puede y debe tener en ella una influencia moralizadora. Es preciso retener esta idea en su educación y en su preparación al trabajo.¹⁶¹

161 »Temas y Opiniones. Algunas ideas sobre el feminismo. El feminismo y la vida económica», *Boletín de la ACM*, febrero, 1930 (114), pp. 1508-1510.

1.4.3. *¿Una organización sufragista? La ACM y la política*

El tema del voto femenino constituyó uno de los aspectos fundamentales del debate feminista en la Europa de los años veinte. La complejidad y diversidad de los argumentos aducidos en defensa de la concesión del voto a las mujeres fue una característica central en todos los países por dos motivos. Por una parte, la diversidad femenina, es decir las diferencias políticas, culturales y religiosas de las mujeres implicadas en el movimiento en defensa de los derechos femeninos. Por otro lado, los diferentes niveles nacionales de conflictividad socio-política, que influían profundamente en los debates sobre la inclusión de las mujeres en la ciudadanía política.

En los países de tradición católica, incluso en aquéllos como Francia donde el Estado había experimentado un temprano proceso de secularización (si bien la presencia de núcleos no minoritarios de católicos militantes parecía poner en peligro la república laicista), las corrientes de tradición republicana y anticlerical se opusieron a la concesión del voto a las mujeres por temor a que éstas apoyaran en masa a los partidarios de la Iglesia y del orden social.¹⁶² Este temor pudo incrementarse ante el impulso que estaba tomando la movilización de las católicas seculares en organizaciones que, a pesar de su diverso carácter, todas ellas discutían el tema del sufragio femenino, adquirían cada vez más presencia pública y más adeptas, y se declaraban fieles seguidoras de los dictados de la jerarquía y ardientes defensoras de la religión y de la Iglesia católica.

A la altura de 1919-1920, algunos católicos habían descubierto la rentabilidad del voto político femenino para la causa católica y

162 No es casual que en Francia, país de luchas a favor del sufragio por excelencia, no se concediera el voto a las mujeres hasta 1945, después de la segunda guerra mundial. Véanse al respecto, Karen Offen, «Les femmes, la citoyenneté et le droit de vote en France, 1789-1993», en Yolande Cohen y Françoise Thébaud (eds.), *Féminismes et identités nationales. Le processus d'intégration des femmes au politique*, Programme Rhône-Alpes Recherches en Sciences Humaines, 1998, pp. 47-70; y Steven C. Hause y Anne R. Kenney, *Women's Suffrage and Social Policies in the French third Republic*, Princeton University Press, Princeton, 1984. También Françoise Thébaud, «Guerres, civisme et citoyenneté des femmes. Essai d'analyse d'une mutation», en Eliane Viennot (ed.), *La démocratie «à la française» ou les femmes indésirables. La démocratie, la République et les femmes: un nouveau chantier de réflexion*, Publications de l'Université de Paris 7, Paris, 1996, pp. 77-83.

comenzaban a percibir que la participación política de las mujeres no tenía por qué repercutir necesariamente en los roles femeninos tradicionales. También suponían, como sus contrarios políticos, que las mujeres eran más propensas a la religión (de hecho, potenciaban este vínculo en su discurso) y que apoyarían «por naturaleza» a los representantes de la causa católica. En 1919, el Papa Benedicto XV, aunque de manera velada, había aprobado el voto femenino. Ante la posibilidad creciente de su concesión comenzaron a formarse en varios países europeos ligas católicas femeninas en favor del sufragio, para preparar a las mujeres en el ejercicio de sus nuevos derechos siguiendo una orientación católica y para controlar el desarrollo de dicho proceso. En el Congreso Internacional de la Unión de Ligas Católicas Femeninas, celebrado en Luxemburgo en 1922, se acordaba:

1.º Que las mujeres católicas de todos los países comprendan su responsabilidad moral ante el sufragio universal, cualquiera que sea su forma; 2.º Que las mujeres se preparen a cumplir su misión en este punto, mediante una formación moral, religiosa y cívica que las haga aptas, llegado el caso, para este apostolado; 3.º Que toda nueva tentativa sobre el sufragio femenino se someta antes, en cada país, a la aprobación del Episcopado.

Este acuerdo y la presencia del cardenal Merry del Val, nombrado protector de la Unión por Pío XI, fueron entendidos como un aval «[...] de que se puede pensar en sentido favorable al voto femenino y seguir siendo tan católica y tan hija fiel y sumisa de la Iglesia», sobre todo «para las timoratas que creen que pensar o sustentar la opinión favorable al voto para la mujer, es poco menos que pecado mortal».¹⁶³

La concesión del voto a las mujeres en gran parte de los países europeos, tras el fin de la guerra mundial, y el proyecto de ley electoral de noviembre de 1919 despertaron un interés general por el debate sufragista en España.¹⁶⁴ Los católicos siguieron esta corrien-

163 En *RCCS*, noviembre, 1922 (335), p. 294.

164 Un proyecto de ley presentado por Manuel Burgos y Mazo al Parlamento el 13 de noviembre de 1919, en el que se concedía a las mujeres el derecho al voto pero no a ser elegibles, nunca llegó a ser debatido. El diputado conservador ya había apoyado en 1908 a Pi y Arsuaga en su solicitud, ante el Congreso de los Diputados, del voto administrativo para las mujeres emancipadas, mayores de edad y cabezas de familia.

te favorable a la concesión del sufragio femenino, exponiendo en su prensa y publicaciones una actitud que modificaba sus antiguas prevenciones hacia el mismo. *El Debate* llevó a cabo una campaña de apoyo e impulso del voto femenino en 1919, declarando que, a pesar de sus reticencias hacia el sufragio universal, «[...] mientras sea un hecho legal la vigencia de esta institución, nos parecerá irrisorio hablar de sufragio «universal» excluyendo de él a la mitad más numerosa de la especie humana». Ya antes de su constitución en 1921, los promotores del Partido Social Popular (PSP) se habían declarado a favor del voto femenino.

También el dominico Graciano Martínez, en su difundido libro, se declaraba acérrimo defensor de la intervención de la mujer en la política considerando que «sería de un influjo inmenso en la civilización integral de la humanidad, en la difusión integral del cristianismo». ¹⁶⁵ Tal y como sucedía en otros países de fuerte tradición católica, este apoyo reforzaba la posición de las izquierdas, que sumaban al argumento de que el voto femenino se inclinaría hacia la reacción debido a la formación recibida, el de que este respaldo no estaba basado en razones de justicia, sino que escondía una clara intención de instrumentalizar el voto de las mujeres para su causa. ¹⁶⁶

La postura de la ACM en torno al voto femenino fue variando, a lo largo de la década, desde una heterogeneidad de opiniones mantenidas por las socias hasta la defensa del mismo, propiciada por la legislación primorriverista al respecto, que concedía a las mujeres, aunque sólo a las viudas y solteras, por medio del Estatuto de 1924, la posibilidad de convertirse en electoras. De manera aislada, algunas

¹⁶⁵ Graciano Martínez, *El libro de la mujer española*, pp. 282-283. Lo referido al PSP, en Óscar Alzaga Villamil, *La primera democracia cristiana en España*, Ariel, Barcelona, 1973, pp. 242-246. EL PSP representó el primer intento de partido demócrata-cristiano español, autónomo y aconfesional, análogo a los «partidos populares» europeos. El golpe militar de Primo de Rivera impedirá su continuación como tal. Lo de *El Debate*, reproducido en *Primera Asamblea de la «Acción Católica de la Mujer»*, p. 116.

¹⁶⁶ Margarita Nelken calificaba la actitud de la Iglesia respecto al voto femenino de «[...] acción seudofeminista que sólo tiende a hacer proselitismo religioso, práctica e interesadamente religioso, sirviéndose de las mujeres», Margarita Nelken, *La condición social de la mujer en España. Su estado actual: su posible desarrollo*, CVS Ediciones, Madrid, 1975, p. 183 (1.ª ed., 1919).

mujeres vinculadas al catolicismo social como Juana Salas solicitaron, ya desde 1919, la concesión del voto. Juana Salas entendía que sólo si obtenían derechos políticos podrían poner en marcha su programa de acción social católica femenina:

Para lograr todo este programa que hemos apuntado tenemos las armas de nuestra fe y de nuestro amor y patriotismo; *PERO NOS FALTA ALGO*; algo material: una fuerza poderosa que nos abra las puertas de la política, donde se labora lo bueno y lo malo; de donde emanar las leyes que han de apoyar nuestra labor o han de destruirla.

Su petición estaba basada en la capacidad de las mujeres para su ejercicio, en el retraso de España con respecto a otros países europeos y en la oportunidad que a través del mismo tendrían para conseguir leyes que las beneficiaran; proponía, al mismo tiempo, ir formándolas para el ejercicio de los derechos políticos: «¿por qué no habíamos de reunirnos una vez al mes, por lo menos, para tratar estos asuntos sociales, que también lo son familiares, y estudiarlos y discutirlos, iniciando a las jóvenes en estos deberes de la mujer seria, y borrar la idea de frivolidad que en general se achaca a nuestro sexo?». ¹⁶⁷

En la I Asamblea de la organización, celebrada en 1920, la cuestión del voto fue ampliamente debatida y generó además el interés por el tema del sufragio en algunas de las juntas provinciales, que crearon comisiones especiales para su estudio. Aunque finalmente se aplazó la votación en la asamblea hasta saber los resultados de un cuestionario enviado previamente por la Junta Central a las provinciales, en ella se manifestaron diversas opiniones sobre el sufragio femenino.¹⁶⁸

167 Juana Salas de Jiménez, *Nuestro feminismo*, pp. 34-35; la cita anterior (el subrayado, cursiva y mayúsculas son de esta misma autora), en el mismo folleto, p. 29.

168 A. de Mirabal, «Tribuna libre. Una información interesante. El voto femenino y la "Acción Católica de la Mujer". La mujer española no es sufragista ni persigue obtener derechos políticos», *RCCS*, julio, 1920 (307), p. 25, reproducía la citada encuesta de la ACM sobre el derecho al voto: «¿Es usted partidaria del sufragio femenino? En caso afirmativo, ¿a quiénes opina usted que debe concederse: a todas las mayores de veintitrés años o de más, o sólo a las que sean cabeza de familia? ¿Qué sufragio debe concederse: sólo para las elecciones municipales, o también para las de diputados a Cortes? En las que sea electora la mujer, ¿deberá ser también elegible?». Sobre el desarrollo del tema del sufragio en la Asamblea, véase Mercedes García Basauri, «La mujer y la Iglesia».

Dos extremas y una media [...]. De las dos extremas quiere una que se reconozcan a la mujer los mismos derechos políticos que al hombre, mientras la otra no sólo se opone a la concesión del voto a la mujer sino que quiere que se restrinja el de los hombres. La opinión media quiere a la mujer electora, pero no elegible.¹⁶⁹

Cuatro años más tarde, el general Primo de Rivera, instalado en el poder tras el pronunciamiento de 1923, satisfacía parcialmente la petición de las sufragistas a través del Estatuto Municipal de 8 de marzo de 1924, que concedía el voto activo y pasivo a las mujeres. El artículo 51 del Estatuto preveía la inscripción en todos los municipios españoles de los varones mayores de 23 años y de las mujeres, solteras y viudas, de la misma edad, además de las casadas «no sujetas a la patria potestad, autoridad marital ni tutela». Por lo tanto, excluía a las mujeres casadas, parece ser que en previsión de posibles disputas conyugales.

La limitación del voto a las mujeres solteras no fue bien recibida por la ACM. Juana Salas lo calificó de «desatino» y la Junta Central de ACM, según lo acordado en un acto público de propaganda celebrado en el teatro de Princesa, pidió al Directorio que se concediera a las casadas el mismo derecho electoral de que gozaban ya las solteras y viudas mayores de 23 años, además de que se autorizara a las mujeres a votar en local distinto o en distintas horas que los hombres, siguiendo normas de estricta separación de los sexos.¹⁷⁰

169 *Primera Asamblea de la «Acción Católica de la Mujer»*, p. 14. Resultan cuando menos sorprendentes las posturas adoptadas por algunas de las mujeres, muy conocidas en la sociedad española de la época, que asistieron a la asamblea. La opinión de que las mujeres debían ser elegibles y electoras fue defendida por María de Arteaga y por Emilia Pardo Bazán, a quien asombra ver vinculada a una organización confesional y declaradamente dependiente de una jerarquía masculina. María de Echarri, quien estaba implicada activamente, no sólo en la promoción de obras del catolicismo social, sino en cargos gubernamentales, es decir en el ejercicio de la política, se declaró a favor de que fueran electoras pero no elegibles; por último, Carmen Cuesta, perteneciente a la Institución Teresiana, que ha sido presentada por las historiadoras como una obra más abierta y modernizadora que la ACM u otras iniciativas católicas femeninas en cuanto a cuestiones feministas, mantuvo una posición contraria a la concesión del voto femenino.

170 «Crónica. España. Petición de la Junta Central al Directorio», *Boletín de la ACM*, agosto-septiembre, 1924 (53-54), p. 158.

Quedaba claro que la principal intención que guiaba esta petición era la de contrarrestar con el sufragio el voto dado por el esposo a la causa anticatólica, porque «con rarísimas excepciones, si uno de los dos tiene ideas revolucionarias, dicho está que no es ella, sino él. En cuyo caso debe la mujer estar facultada para dar su voto por la buena causa, como lo está para ir a Misa, aunque su marido no quiera ir»¹⁷¹

En la práctica, la dictadura no dio oportunidad de que las mujeres ejercieran su derecho político, pues los cargos municipales fueron nombrados directamente por el gobierno. El que la dictadura autoritaria otorgara este derecho ha sido interpretado como parte de la voluntad de ofrecer una imagen de modernidad al extranjero, en un momento de implantación de reformas sociales en toda Europa, así como una maniobra para obtener el apoyo de las mujeres. Pero también es cierto que algunos grupos feministas venían discutiendo del tema (entre ellos, como hemos visto, la ACM), creando estado de opinión a favor del sufragio, e incluso habían dirigido al gobierno peticiones en este sentido, aunque sus debates quedaran limitados a círculos sociales muy restringidos.¹⁷²

Inmediatamente después de la promulgación del Estatuto, la Junta Central de la ACM, «deseosa de que la mujer española se halle preparada para los nuevos deberes y responsabilidades que el derecho al voto administrativo trae consigo», creaba una sección especializada, la sección municipalista. Dirigida por Teresa Luzzatti, esta sección quedaba encargada de movilizar todos los recursos posibles para aleccionar a las mujeres españolas en el nuevo ejercicio de sus derechos políticos. Mítines, conferencias, círculos de estudios y reparto de circulares fueron los medios empleados «con el fin de despertar la conciencia social de la mujer española, poniéndoles de manifiesto su responsabilidad ante Dios y ante la Patria».¹⁷³ Este tipo de juntas fueron imitadas en otros lugares como en Valencia, donde se creó la sección de educación cívico-femenina. Por otro lado, se elaboró un

171 Soledad Ruiz de Pombo, «Para bien de todos», *Boletín de la ACM*, julio, 1924 (52), pp. 134-35.

172 Concha Fagoaga, *La voz y el voto de las mujeres*.

173 «Acción Católica de la Mujer celebra en Madrid un acto público de propaganda del Censo municipal femenino», *Boletín de la ACM*, julio, 1924 (52), p. 130.

censo electoral femenino, haciendo propaganda electoral entre las mujeres católicas para que se inscribieran en él, e incluso comenzó a prepararse el programa municipal que Acción Católica de la Mujer pretendía llevar a las primeras elecciones.¹⁷⁴

¿Cuáles fueron los motivos que les llevaron a defender el voto y a procurar la inscripción de las mujeres en el censo electoral? El contenido de la propaganda en conferencias y círculos de estudios, dirigida tanto a las obreras afiliadas a los sindicatos como a las socias de la ACM, era muy similar al siguiente llamamiento a las católicas para inscribirse en el censo. En él, se advertía del peligro que corría la sociedad si las mujeres católicas no tomaban conciencia de este nuevo deber, apelando a su responsabilidad, en tanto que «españolas», de defender la patria y la Iglesia:

¡¡El gran mandato de la Patria!!
 ¡¡A LAS MUJERES ESPAÑOLAS!! ¡¡NUESTRO GRAN
 DEBER!! ¡¡OÍD Y PRACTICAD!!

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; con un MINUTO DE SACRIFICIO, que acarrea el cumplimiento de deber tan sencillo, habremos ahorrado llanto amargo a nuestra Religión, quedarán incólumes los cimientos de la Patria.

¿Veremos IMPASIBLES cómo los enemigos de nuestros ideales se unen para conseguir un CENSO A SU GUSTO?

¿Seguiremos CRUZADAS DE BRAZOS al ver en blanco las listas del censo de la MUJER CRISTIANA?

174 «Crónica. España. La nueva Ley de administración local», *Boletín de la ACM*, abril, 1924 (49), p. 73. La cita, en *Primera Asamblea de la «Acción Católica de la Mujer»*, pp. 41-43. Pilar Folguera opina que la dictadura dejó en manos de la ACM la elaboración del censo electoral y las campañas de propaganda del Estatuto Municipal. Señala además que el programa electoral de la ACM y el de la Unión Patriótica (*Boletín de la UP*, 5/1/28), que representaba a la dictadura, se identificaban en su totalidad, tanto por el espíritu que los presidía (compaginar la idea de la mujer en el hogar con su participación en tareas laborales y sociales) como por los terrenos de actuación en los que las mujeres eran requeridas (educación, salud, higiene y reivindicaciones obreras). En Pilar Folguera, «Feminismo y Estado», p. 44.

Primero, inscribiros en el CENSO ELECTORAL.

Segundo, HACER QUE LAS DEMÁS SE INSCRIBAN

¡Mujeres mayores de veintitrés años, solteras o viudas, y las casadas que no estáis sujetas a la potestad del marido, dad vuestro nombre al Censo!

La «ACCION CATÓLICA DE LA MUJER».— Plaza de Puerta Cerrada, núm. 5— pone a vuestra disposición su Secretariado municipalista para consultas y gestiones de todo género.¹⁷⁵

En la retórica de las militantes católicas, el derecho al voto se transformaba en un deber, una «obligación sagrada que restará fuerzas a las organizaciones anticatólicas, antiespañolas y antisociales»,¹⁷⁶ que representaba la garantía segura del triunfo de los ideales cristianos. Por lo tanto, el discurso del estrecho vínculo de la «mujer» con la religión, que atribuía a las mujeres una tendencia natural a defenderla, seguía intacto, sirviendo de base para el llamamiento a la movilización de las mujeres en defensa de una Iglesia supuestamente amenazada. Integrado en él, se apelaba a una identidad nacional española, superadora de cualquier diferencia social y cultural, para animar a todas las mujeres (mayores de veintitrés años, solteras, viudas y casadas no sujetas a la patria potestad del marido) a ejercer como ciudadanas y atraer su voto hacia el conservadurismo católico. La concepción mantenida sobre la ciudadanía femenina estaba construida sobre la defensa del patriotismo y de la religión, que funcionaron simultáneamente como argumentos con los que se pretendía legitimar su reclamación de derechos políticos. Pero al mismo tiempo, obtener estos derechos significaba ponerse a la altura de los otros países europeos y se tenía la certeza de que con el voto de las mujeres conseguirían introducir reformas beneficiosas para su situación social.¹⁷⁷

La dictadura abrió también la puerta al ejercicio del voto pasivo para la población femenina. Además de la obtención, aunque res-

175 *Boletín de la ACM*, junio, 1924 (51), pp. 109-110.

176 «Conferencias sociales de Zaragoza», *Boletín de la ACM*, junio, 1924 (51), p. 124.

177 La secretaria de la ACM de Oviedo resaltaba la conveniencia del voto, «[...] congratulándose de su concesión por las ventajas que puede tener para el sexo femenino, y porque ya iba España constituyendo una nota discordante en el alborar feminista de toda Europa», *Boletín de la ACM*, julio, 1924 (52), p. 146.

tringida, del derecho al sufragio, el Estatuto significaba la elegibilidad de mujeres para el desempeño de cargos públicos dentro de la administración municipal, como fueron las concejalías e incluso alguna alcaldía. En este caso la actitud de la ACM se decantó, sin dar ocasión al debate o recogida de opiniones que tuviera lugar en la primera asamblea de 1920, hacia la aceptación de la elegibilidad de las mujeres para el gobierno de la cosa pública. Quizás porque vislumbraron la posibilidad de cumplir sus expectativas de actuación en el contexto de un régimen simpatizante con la Iglesia y el catolicismo. Si así era, no se equivocaban en sus predicciones, pues las mujeres vinculadas a las organizaciones católicas fueron las mayores beneficiarias de una particular primera entrada en el mundo de la participación formal en política. Particular por el carácter dictatorial del gobierno que lo promovía y por los caminos seguidos, como veremos, muy diferentes de los masculinos.

En primer lugar la ACM se enfrentaba, como organización, al persistente rechazo de la intervención de las mujeres en política (terreno masculino por excelencia siguiendo la predominante división de esferas según el género), rebatiendo los diferentes motivos sobre los que éste se fundaba. Ante el argumento de la incapacidad femenina, la ligereza y la excesiva sentimentalidad que se atribuía a las mujeres, insistían en su capacitación y en la adquisición de responsabilidad cívica.¹⁷⁸ Frente a la exclusividad de su dedicación al hogar, esgrimían su carácter de «ciudadana como cualquier hombre, y madre de ciudadanos (que) no sólo no debe vivir ignorante de lo que pasa, sino que conviene que dentro de su esfera influya enérgicamente en la marcha de la gobernación de los pueblos». Ante el temor de la derecha a «unos males de distracción y disipación que

178 Una tenaz repulsa a la actuación política de las mujeres se detecta en algunas de las «voces de autoridad» de la Iglesia española. Desde Alarcón a comienzos de siglo hasta Ricardo Delgado en 1930, quien opinaba que las mujeres eran «malas gobernadoras y en altos cargos son un desastre, figuras decorativas, el trabajo de verdad lo hacen sus esposos, su oratoria es sencilla, superficial, les falta nervio, fuerza, robustez de pensamiento, dominio del auditorio, y hasta *vox* varonil; no llegan a convencer, ni levantan siquiera el ánimo de sus colegas, y si se les escucha es simplemente por consideración a la dama, por galantería», en Ricardo Delgado Capeans, *La mujer en la vida moderna*, p. 143.

nos parecen imaginarios», planteaban la conveniencia del voto femenino para el triunfo de la causa católica y derechista. Y, ante la corrupción del funcionamiento del sistema electoral en España, prometían el saneamiento del mismo y el perfeccionamiento de las leyes electorales:

Procuremos, para el mejor acierto de nuestro sexo, la especialización, y así innovaremos rectificando la funesta costumbre que los hombres no han logrado evitar, de que el elegido, por serlo, sirva para todo, pues no sólo en los Ayuntamientos y en las Diputaciones, sino en los Ministerios, si sólo tenían categoría de entrada, les dieran la cartera de Instrucción o de Trabajo, aunque carecieran en absoluto de preparación; y que los primates de la política fueran a los Ministerios más importantes, aunque sólo llevaran el bagaje de su elocuencia o las artes del caciquismo, y no tuvieran carácter para Gobernación ni técnica para Hacienda.¹⁷⁹

En segundo lugar, la ACM se aprestaba a fomentar la participación de sus asociadas en la política municipal, aconsejando a todas las juntas que en sus asambleas se dedicaran temas a la acción femenina en la administración y gobierno locales y convenciendo a las mujeres católicas con condiciones o vocación para que se implicaran en la administración corporativa de ayuntamientos y diputaciones. Y por último, se disponía a funcionar no sólo como un lugar de capacitación de las mujeres católicas para el ejercicio de la política, sino a «prestar a sus representantes en Ayuntamientos y Diputaciones eficaz colaboración, especialmente para procurarles la asistencia de la opinión pública». Esto resultaba especialmente novedoso ya que significaba disponerse a funcionar como un generador de opinión pública y, por lo tanto, establecer las bases para una política de masas. Juana Salas señalaba éste como uno de los criterios que debían guiar la actuación femenina municipal o provincial:

Apoyarse en la opinión. Toda representación, quiérase o no, vive de savia democrática. Es, naturalmente, un órgano de opinión.

179 Juana Salas, «Deberes que los estatutos municipal y provincial imponen a la mujer española», p. 128. Esta idea está presente también en «La política española actual y la Socia de la Liga», *La Unión Católico-femenina*, abril, 1922 (13), pp. 2-3; y «El sufragio femenino», *La Unión Católico-femenina*, junio, 1926 (50), pp. 6-7.

Conviene que las que actúen en Diputaciones y Ayuntamientos no lo olviden; ni debemos olvidarlo las que, desde fuera, hemos de prestarles la indispensable cooperación.¹⁸⁰

Los objetivos que perseguía la organización con la participación femenina en la vida política estaban orientados por su afiliación militante a un proyecto católico de reconquista social y moral que frenara el avance de ideologías consideradas destructoras del orden social y de la autoridad religiosa. El reconocimiento de que su actuación política estaba guiada por «un ideario religioso y social que nos identifica con un gran sector masculino» y la conveniencia de «ir a las Diputaciones, no a hacer política femenina, sino a administrar con criterio católico y social, que permita el enlace con los sectores masculinos», era un buena muestra de ello.¹⁸¹ Pero al mismo tiempo, pensaban que la entrada de las mujeres en la gestión política resultaría beneficiosa para el bien común y, especialmente, para las mujeres y los niños.

Las católicas activas entendían la participación femenina en la política local como una prolongación, en el espacio público, de las cualidades y habilidades que las mujeres venían poniendo en práctica dentro del ámbito familiar o en la actividad desarrollada en las obras de caridad. Cualidades como el «[...] amor a los débiles; celo tenaz y abnegado por el bien de los suyos; concienzuda y aún detallista escrupulosidad en el cumplimiento de los deberes, y llano sentido práctico para los problemas de la vida cotidiana», podían constituir una aportación original y beneficiosa de las mujeres a la política, a la sociedad y a la mejora de la condición femenina, tal como se mostraba que estaba sucediendo en aquellos países en los que las mujeres ya disfrutaban de derechos políticos.¹⁸² Por su parte, el aprendizaje adquirido en las obras sociales las dotaba de

180 Juana Salas, «Deberes que los estatutos municipal y provincial imponen a la mujer española», p. 142 y 146.

181 En Josefina Olóriz, «Posición de las Cooperadoras Técnicas (continuación)», p. 183 y Juana Salas, «Deberes que los estatutos municipal y provincial imponen a la mujer española», p. 146, respectivamente.

182 «Lo que debe la mujer al ejercicio de sus derechos políticos. Balance de otros países. Lo que se ha conseguido y lo que significa», *Boletín de la ACM*, enero, 1924 (46), pp. 6-11.

un aval para ofrecerse como experimentadas y capacitadas para el ejercicio de determinados cargos públicos:

Permitidnos que, contando con la experiencia de varios años, expongamos aquí un como programa de acción municipal y provincial, señalando además el carácter con que debe actuar, a nuestro juicio, la mujer católica que ocupe un cargo en Ayuntamientos, Diputaciones, Asambleas o Congresos [...]. La actuación de la mujer católica en las obras de carácter social que al calor de la Iglesia crecen y se multiplican en todas las ciudades y pueblos españoles, en Patronatos, Juntas de Protección a la Infancia, Tribunales de Menores, etc., la ha capacitado para intervenir en cuestiones de Beneficencia, sector preferido siempre por el corazón femenino y cristiano, que siente ansias de derramar sus consuelos sobre el desvalido.¹⁸³

Más aún, no sólo se consideraban especialmente preparadas por las cualidades que poseían y por las habilidades aprendidas dentro del hogar o en la acción socio-benéfica, sino insustituibles en el desempeño de ciertas funciones públicas. En el fondo, se atribuían una especie de monopolio femenino sobre los asuntos sociales que, basado en las diferencias de género, en cierta superioridad moral femenina y en el beneficio social que podría reportar su acción, servía para justificar, como hacía Juana Salas, su incorporación a la acción política:

Desde la madre, enfermera de sus seres queridos, hasta la Hermana de la Caridad, que a todos cuida y consuela, hay en todos los hogares, en cualquier sitio donde el dolor anida, una exteriorización cotidiana, incesante, de la abnegación femenina, que proclama una vocación por el cuidado y remedio de los ajenos dolores. ¿No es esto garantía para que se ponga en nuestras manos todo lo que tiende a la salud de todos?¹⁸⁴

183 Josefina Olóriz, «Posición de las Cooperadoras Técnicas», p. 168.

184 Juana Salas de Jiménez, «Deberes que los estatutos municipal y provincial imponen a la mujer española», pp. 132. El principio que subyace a esta afirmación, el de la diferencia entre los sexos, podía ser esgrimido tanto por los sufragistas (aportación específica femenina a una política corrupta ejercida hasta ahora por varones) como por los antisufragistas (inestabilidad emocional y psicológica que podía introducir desequilibrio en los debates y decisiones políticas). Precisamente esta última fue una de las imágenes que poblaron las argumentaciones de los opositores al voto femenino durante los debates de septiembre y diciembre de 1931.

Pero fundamentar la participación de las mujeres en política sobre la diferencia de género existente imponía necesariamente ciertas limitaciones en el tipo de intervención. Para Juana Salas, una de las más ardientes defensoras de la capacidad de las mujeres para gobernar, ésta debía orientarse preferentemente hacia el cumplimiento de aquellas atribuciones en diputaciones y ayuntamientos de supuesta preferencia femenina, por la afinidad de su contenido con la psicología, la preparación y mayor eficacia de la acción de «la mujer». Es decir, aquéllas dirigidas al cuidado de la salud pública, de la beneficencia, de la cultura, de la moralidad en las costumbres (ya que no permitirían, como denunciaban que hacían los políticos varones con fines electorales, la corrupción, la pornografía y el consumo de alcohol), de la subsistencia y de la paz social.¹⁸⁵ Aun con todo, el campo de actuación que les quedaba abierto para ocupar puestos, «no sólo subalternos, sino de administración y dirección», se percibía extenso y estimulante: la inspección sanitaria, la higiene de viviendas y de alimentos, la asistencia médica (crear establecimientos benéficos, prestar asistencia domiciliaria, colaborar con las Juntas de Protección a la Infancia, intervenir en el gobierno de Sanatorios, Preventorios, hospitales, asilos, casas de maternidad), la enseñanza, la legislación laboral protectora de los obreros/as y la previsión social.¹⁸⁶

No sólo los espacios de actuación, sino las formas de desempeñar una tarea pública quedaban marcadas por las diferencias de género. La actuación de la mujer había de ser femenina y católica. Como mujer, debía tener presente en todo momento aquellas reglas de «modestia, prudencia y propia estima» que obligaban de modo parti-

185 Respecto a la tolerancia del alcoholismo, esta propagandista consideraba que «[s]i los hombres necesitan de esto para usos electorales, la mujer, no, pues hay que suponer que las electoras sean enemigas del fomento de un vicio que empobrece a la familia». Juana Salas de Jiménez, «Deberes que los estatutos municipal y provincial imponen a la mujer española», pp. 126-147. Una de las diversas razones que se han apuntado para explicar por qué en Francia el sufragio femenino tardó tanto en aprobarse, ha sido el rechazo persistente de un senado republicano temeroso, no sólo del apoyo femenino a la derecha católica, sino a su conservadurismo social subyacente, es decir, al contenido de control social que las mujeres podían poner en práctica a través de los derechos políticos. Karen Offen, «Les femmes, la citoyenneté...».

186 Josefina Olóriz, «Posición de las Cooperadoras Técnicas», p. 168.

cular a quienes, en tanto que católicas, debían ser modelo, ejemplo de sensatez y cordura, «llevando a sus palabras, a sus modales y a todos los actos aquellos matices de delicadeza espiritual que sólo distinguen a quien profesa un cristianismo de verdad».¹⁸⁷ Se aconsejaba alejarse de aquellas actitudes que pudieran asociarse con un ansia de igualitarismo, de querer emular a los varones, pero sin caer en la inhibición o en la delegación de funciones en los hombres, pues podían llevarlas a ser consideradas inútiles o un mero adorno.

Como se ha indicado, las mujeres vinculadas de distintas formas al movimiento católico fueron las más beneficiadas por las designaciones para estos cargos, dada la afinidad del régimen con la ideología e intereses conservadores y católicos de la organización, la colaboración prestada por la misma en la campaña de propaganda del Estatuto y en la elaboración del censo, y la presión que ésta hizo para lograr que sus socias o simpatizantes ocuparan dichos puestos. Con anterioridad al Estatuto Municipal de 1924, algunas mujeres ya habían sido nombradas para desempeñar cargos de responsabilidad (relacionados con la asistencia social y la enseñanza) en organismos gubernamentales. María de Echarri, propagandista del movimiento católico femenino, fue designada vocal del IRS en diciembre de 1919 y vocal de la Junta Central de Emigración en octubre de 1924; la marquesa de Rafal, vicepresidenta de la Junta Central de ACM, y la condesa de San Rafael también fueron nombradas vocales del IRS, aunque la segunda no llegó a tomar posesión del cargo al morir en abril de 1920; y la marquesa de Castromonte, secretaria general de la Junta Central, fue vocal en la Junta de Protección de la Infancia.¹⁸⁸

187 Josefina Olóriz, «Posición de las Cooperadoras Técnicas (continuación)», p. 182.

188 Un decreto de Burgos y Mazo de octubre de 1919 reconocía a las mujeres el derecho a ser electoras y elegibles para todos los cargos del IRS. Según la memoria de la Primera Asamblea de la organización, «fueron nombradas por gestiones de la ACM», es decir, atribuían los nombramientos a la recurrente práctica llevada a cabo por la organización de «gestión cerca de las autoridades». En *Primera Asamblea de la Acción Católica de la Mujer*, p. 30. En abril de 1927 fueron designadas vocales del Patronato para la Represión de la Trata de Blancas varias dirigentes y socias de la ACM, entre ellas la marquesa viuda de Rambla, secretaria de la Junta Central de ACM, y Mercedes Quintanilla, quien fue presidenta de la Confederación Nacional de Obreras Católicas desde 1924 y concejal del Ayuntamiento de Madrid desde 1925. Ambas fueron también miembros de la Asamblea Nacional Consultiva.

En cuanto a la vida municipal, también miembros de la ACM ocuparon cargos de concejales y alcaldesas. En Madrid, seis concejalas estaban vinculadas a la acción social católica femenina: Echarri, la vizcondesa de Llantero, Elisa Calonge, Mercedes Quintanilla, Ángeles García Loygorri y María Perales. En el resto de España fue nombrada teniente alcalde del Ayuntamiento de Artana (Castellón) la presidenta del Sindicato Católico de Obreras; tres concejalas de Cangas de Tineo pertenecían a la ACM de la localidad; también eran de la ACM María López de Sagredo, miembro de la Junta Provincial de Protección de la Infancia y concejala del Ayuntamiento de Barcelona; Margarita Losada, de Vigo; Blanca Calvo, de Orense, e Isabel Maqua, de Oviedo.¹⁸⁹ Parece que las concejalas realizaron una labor acorde con las premisas que había definido la ACM en sus actos de propaganda. Ocuparon las concejalías adaptadas a las «cualidades femeninas» y a su experiencia previa, y su actuación respondió a una política de orientación católica.¹⁹⁰ María de Echarri, Elisa Calonge y la vizcondesa de Llantero estuvieron encargadas de las Delegaciones de Beneficencia, Parques y Jardines, de Puericultura, y de la Presidencia de las Casas de Socorro de la Inclusa, Latina y Chamberí respectivamente. María

189 A las dieciocho concejalas y seis alcaldesas que cita Gloria Franco Rubio («La contribución de la mujer española a la política contemporánea: de la Restauración a la Guerra civil (1876-1939)», en Rosa Capel Martínez (coord.), *Mujer y Sociedad en España (1700-1975)*, Instituto de la Mujer, Madrid, 1986 (1.ª ed., 1982), pp. 239-263), habría que añadir a Teresa Aizpuru, directora de la Escuela Normal de Maestras de Málaga y concejal del ayuntamiento de esta ciudad, además de las ya citadas en el texto. M.ª José González Castillejo menciona a una tal Teresa Aspiazu, directora de la Escuela Normal de Maestras de Málaga, en «Entre lo público y lo privado: Mujeres y ciudadanía durante la dictadura de Primo de Rivera», en Concepción Campos Luque y M.ª José González Castillejo (coords.), *Mujeres y Dictaduras en Europa y América: el largo camino*, Atenea, Universidad de Málaga, col. Atenea, Málaga, 1996, pp. 49-73.

190 Debido al carácter de este trabajo, no tenemos noticias sobre la labor política de las concejalas y alcaldesas en las pequeñas localidades o en los pueblos. En Madrid, las concejalas rechazaron la designación de mujeres para puestos en el Matadero Municipal, por motivos «morales», y Echarri consiguió que el ayuntamiento retirara las subvenciones a las escuelas laicas y neutras, en 1925; en 1929 la misma mujer propuso al ayuntamiento que elevara una petición al Papa solicitando que se declararan dogmas de fe la asunción de la Virgen y su mediación universal. Citado por Gloria Franco Rubio, *La incorporación de la mujer*, pp. 125-128.

Perales, secretaria de la Unión de Damas Españolas del Sagrado Corazón, nombrada teniente de alcalde de Madrid durante unos meses, se ocupó de la inspección de la puericultura y del patronato de las Escuelas Aguirre; también pertenecía al Consejo Provincial de Instrucción Pública. Y a María López Sagredo (militante católica barcelonesa y también vocal del Tribunal para niñas y de la Junta Provincial de Protección a la Infancia), la prensa católica atribuía el desempeño, desde su cargo de concejala, de «una labor intensa y admirable en el sector benéfico».¹⁹¹

En la misma dirección actuaron las mujeres designadas para integrar la Asamblea Nacional. Esta cámara consultiva de carácter corporativo, cuyos miembros fueron nombrados directamente por Primo de Rivera, fue creada con el objetivo de redactar una nueva carta legal, para lo cual se reuniría entre octubre de 1927 y octubre de 1929. Las mujeres de clase elevada y las militantes católicas habían mostrado constantemente su adhesión al gobierno dictatorial y éste les agradecía su apoyo con gestos concretos, como su inclusión en la Asamblea. De las trece designadas, siete estaban directamente relacionadas con la ACM (María de Echarri, Teresa Luzzatti, Josefina Olóriz, María López Monleón, María López de Sagredo, Blanca de los Ríos y la marquesa de la Rambla) y una con la Institución Teresiana (Carmen Cuesta).¹⁹² Josefina Olóriz era maestra, cooperadora técnica de la Institución Teresiana y miembro de la ACM de San Sebastián; María López Sagredo, vocal de la Junta Diocesana de la ACM de Barcelona; y la marquesa de la Rambla, secretaria de la Junta Central de la ACM.

191 *RCCS*, enero, 1930 (421), p. 35. Existe una autobiografía, publicada a título póstumo, de María López Sagredo, *Así ha sido mi vida, 1881-1951*, Gráficas Marina, Barcelona, 1960. Lo de María Perales, en *La Unión*, diciembre, 1928 (CLXI), p. 4.

192 En un plebiscito como consulta de adhesión a la dictadura celebrado los días 10, 11, 12, y 13 de septiembre de 1926, las mujeres de clase social elevada recogieron 6697 firmas de adhesión. En M. García Basauri, «Una aproximación al primer movimiento feminista español: La mujer en el reinado de Alfonso XIII», *Tiempo de Historia*, n.º 44 (septiembre 1978), pp. 26-39. El resto de mujeres en la Asamblea fueron María de Maeztu, Micaela Díaz Rabaneda, Concepción Loring y Heredia, la condesa viuda de Aguilar de Inestrillas, Isidra Quesada y Gutiérrez de los Ríos y Trinidad Von Scholtz-Hermensdorff (estas dos últimas damas de la Reina). Véase Gloria Franco Rubio, «La contribución de la mujer», pp. 247-248.

Sus intervenciones no fueron frecuentes, pero ilustran el tipo de feminismo que defendían estas mujeres, así como sus estrategias para ser admitidas como ciudadanas. Carmen Cuesta intervino, en diciembre de 1928, en el debate del presupuesto del Ministerio de Instrucción Pública para pedir un aumento en el sueldo de maestros y maestras de las escuelas públicas de educación primaria y la creación de una facultad femenina de medicina y de institutos femeninos de enseñanza secundaria. En los debates sobre la reforma del código civil, mantenidos en mayo de 1928, criticó su carácter discriminatorio y reivindicó la inclusión de los derechos civiles de las mujeres en la legislación, siempre que no atentaran contra una estabilidad familiar que descansaba sobre la autoridad del marido:

En el Código Civil se hace de la mujer objeto de un desprecio y de una desconsideración verdaderamente extraordinaria [...]. El Código Civil, que es el que reconoce la personalidad y define el concepto de persona como sujeto capaz de derechos y deberes y que, por tanto, exige como condición indispensable la inteligencia y la libertad, y el Derecho Civil, tal como está actualmente redactado, no concede a la mujer esas cualidades.¹⁹³

Tras exponer estas exigencias y opiniones, Carmen Cuesta, secretaria de la Asamblea, daba lectura en julio de 1929 al proyecto de nueva constitución, en el que destacaba, de manera poco casual, el entusiasmo y entrega con los que la mujer española había colaborado en la defensa de la religión, la monarquía, la patria y la estabilidad social. La exaltación y defensa de todo ello constituían la tarjeta de visita para acceder a la ciudadanía política dentro de un régimen y de un ideario católico según el cual ser ciudadano equivalía a cumplir con unas obligaciones hacia una sociedad política concreta, la nación española, y a demostrar constante y públicamente el espíritu patriótico que la pertenencia a la misma debía inspirar:

[...] llamada a colaborar en pro de los ideales altos del amor a la Patria, a la Monarquía y al orden social, ha respondido al llamamien-

193 *Diario de Sesiones de la Asamblea Nacional*, 23-V-1928, p. 837 (citado en C. Martínez, R. Pastor, M.J. de la Pascua y S. Tavera (eds.), *Mujeres en la Historia de España*, p. 487).

to y ha actuado dentro de este nuevo campo con el corazón puesto en Dios, con la mirada fija en su voluntad divina, con el deseo de aportar su cooperación al edificio de la grandeza de España, del sostenimiento del orden, de la adhesión al trono. En aquella jornada histórica el feminismo sano ha ocupado un lugar preeminente.¹⁹⁴

¿Defendieron las mujeres católicas el voto femenino porque suponía un paso adelante hacia el ejercicio de los derechos políticos de las mujeres, porque ayudaría a contrarrestar la opción política revolucionaria, o porque facilitaba su intervención política en favor de la religión más que en pro de los derechos femeninos? Lo más probable es que en su defensa del sufragio femenino predominara la posibilidad de ejercer una influencia católica en el devenir político del país. Lo que no deja lugar a dudas es que las católicas protagonizaron la primera toma de contacto de algunas mujeres españolas con el ejercicio de los derechos políticos. Quizás la paradoja de que este primer acceso de las mujeres a la ciudadanía política se produjera en un contexto no democrático como fue la dictadura de Primo de Rivera pueda ser comprendida si atendemos a los beneficios que ambos, las mujeres implicadas y el régimen, extrajeron de su colaboración mutua: el régimen daba una imagen de modernidad sin hacer demasiadas concesiones y con la garantía de que no se haría política feminista; y las católicas inscribían el signo de la moderación en la primera participación femenina en política y conseguían la aprobación oficial para introducir medidas de inspiración católica en sectores como la educación, el trabajo femenino, etc.¹⁹⁵

Era la primera vez que las mujeres ocupaban puestos de responsabilidad pública y política, en grandes ciudades y en pueblos y, sin embargo, parece que esto no implicó un cambio en la percepción social de las mujeres. La naturaleza dictatorial del régimen y la elección directa de los cargos, tanto para los municipios como para

194 *Boletín de la ACM*, julio, 1929 (415), p. 44.

195 En palabras de Pilar Folguera: «cabe pensar entonces que con la instauración de la Dictadura, se realizaría un doble transvase de lazos y compromisos entre las instituciones católicas existentes y el propio régimen. [...] Este necesitaba de aquellas instituciones que ya poseían una anterior tradición en lo referente a la mujer. [...] En contrapartida las instituciones católicas necesitaban del apoyo oficial». En Pilar Folguera, «Feminismo y Estado», pp. 38-39.

la Asamblea, limitaron la repercusión de esta medida a sectores sociales reducidos. Pero al margen de que la participación de las mujeres católicas en las instituciones políticas de la dictadura no llevara a introducir un cambio de actitud que trascendiera al conjunto de la sociedad, no abordar tanto el carácter como los resultados y efectos de la implicación de las mujeres católicas en el recién estrenado ejercicio de la ciudadanía política conduce a descuidar pautas explicativas que podrían resultar relevantes, para la historia política y para la historia de las mujeres. En primer lugar, despertaron la preocupación creciente de la oposición anticlerical, que incluía, entre sus más duros ataques, los dirigidos precisamente a las mujeres seglares católicas.¹⁹⁶ Por otro lado, la forma de ejercerla vino a mostrar a los hombres católicos que la participación política femenina, orientada por un feminismo sano y católico, no ponía en peligro su autoridad masculina, porque ellas habían mostrado fidelidad a la Iglesia, y podían contar con su colaboración; y, a las católicas más reacias, que su feminidad y su papel tradicional dentro del hogar no corrían ningún peligro.

En lo que atañe a las mujeres católicas activas, se ejercitaron, por medio del debate y la organización, en la toma de conciencia como ciudadanas, en tanto que mujeres, españolas y católicas, de lo que entendían más como un deber que como un derecho, que las preparaba para actuar unos años más tarde, durante la República, en defensa de la religión y de la derecha. Y, por último, pero no menos importante, crearon los precedentes de lo que serían los futuros derroteros de la participación política de las mujeres de derechas. Si contribuyeron a acabar con la exclusión femenina del ejercicio de la política, su inclusión fue peculiar, o en todo caso distinta de la seguida por los hombres. Fundamentar su entrada en las cualidades femeninas, la superioridad moral y sus insustituibles habilidades en el terreno social implicaba no cuestionar la identidad de género heredada y, por tanto, arrastrar un obstáculo permanente para la conse-

196 Pilar Salomón, «Mujer y anticlericalismo: persistencia de la imagen tradicional de la feminidad en el discurso masculino», en *Actas del Congreso Internacional Escritura y feminismo*, Zaragoza, 13-18 de noviembre, 1995 (en prensa); y de la misma autora, «Mujeres, religión y anticlericalismo».

cución de una plena ciudadanía que reclamaba la homologación.¹⁹⁷ En todo caso, el condicional parecía formar parte del proceso: entraban en la vida política, si y sólo si lo hacían por la «puerta pequeña» de los asuntos sociales y bajo la condición de conservar todos aquellos rasgos que definían la feminidad tradicional y católica.

1.5. En defensa del catolicismo

1.5.1. *La ACM y el Movimiento Católico*

Además de orientar su actuación hacia el logro de aquellos derechos femeninos que no contravinieran los principios de la doctrina católica, la ACM colaboró en la defensa activa de la religión y de la Iglesia. Esta organización constituyó una manifestación más del movimiento católico, cuyo proyecto global consistía en la recristianización de la sociedad como una forma de respuesta católica a las propagandas anticlericales, laicistas y revolucionarias, y a los reales o potenciales procesos de secularización en los que se hallaba inmersa la sociedad española.

La movilización activa y organizada del laicado por parte de la jerarquía, de manera no ya defensiva, sino ofensiva, empleando los mismos instrumentos que sus adversarios políticos para conseguir este objetivo (fundamentalmente, la movilización de masas), fue uno de los elementos novedosos de la Iglesia católica del siglo XX, que dio fuerza al fenómeno del clericalismo y a sus manifestaciones. La participación de las mujeres en este proyecto tuvo unas características específicas, tanto por los contenidos del discurso que encerraban los llamamientos a la movilización como por el carácter de su propia

197 Sobre la difícil inclusión de las mujeres en la ciudadanía política, dado que el propio concepto de ciudadanía fue construido por el Estado liberal a partir de la expulsión del elemento femenino, véase G. Bonacchi y A. Groppi (eds.), *Il dilemma della cittadinanza*. Carole Pateman —*The sexual contract*, Polity Press, Cambridge, 1988 (traducción en Anthropos, Barcelona, 1995)— localiza el origen de la exclusión de las mujeres de la ciudadanía en el sesgo de género de la teoría política liberal que, apoyada sobre la dicotomía de espacios y de sexos, obligó a las mujeres a entrar en la sociedad civil y política como sujetos de la esfera privada y sexuales; esta inclusión, diferente de la masculina, habría llevado a las mujeres a no disfrutar del mismo estatus político.

actuación y actividades emprendidas. La implicación concreta de las católicas en este plan de recristianización social, además de la demostración pública y constante de confesionalidad, se centró principalmente en la defensa de la educación católica, la moralización de las costumbres y el fomento del sindicalismo católico.

Por lo tanto, el vínculo de la ACM con el desarrollo del Movimiento Católico (MC) y de la propia AC es fundamental para entender su carácter y las transformaciones que experimentó a lo largo de los años estudiados. Igualmente, tanto la creación y desarrollo de la ACM como la existencia de un discurso de género resultan relevantes para comprender el Movimiento Católico en su conjunto.¹⁹⁸ Siguiendo al historiador Feliciano Montero, el MC, cuyo origen en España sitúa en 1889 (Primer Congreso Católico), era un movimiento heterogéneo en sus formas, que intentaba abarcar todas las áreas de la vida social y cuyas manifestaciones, como el catolicismo social, la defensa de la escuela católica, las diversas formas de propaganda católica, la organización de la «buena prensa» y los intentos frustrados de crear un partido católico forman parte de «un mismo proyecto de defensa y presencia en la nueva sociedad liberal».¹⁹⁹

198 Algunos trabajos acerca del discurso ideológico del catolicismo sobre las mujeres, ceñidos al primer tercio del siglo XX: Carmen Benso Calvo e Isabel Nogueira Blanco, «La mujer en el discurso del catolicismo. Análisis de “La Región”, diario local orensano de orientación católica e información general (1921-1923)», en *Mujer y educación en España, 1868-1975. VI Coloquio de Historia de la Educación*, Universidad de Santiago, Santiago de Compostela, 1990, pp. 62-74. Amelia García Checa, *Catolicisme social*. M.J. González Castillejo, «Literatura religiosa y mentalidad femenina: el discurso de la sumisión en la II República», en *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental*, vol. 2, pp. 343-351. 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, (siglos XVI-XX). Actas de las II Jornadas de Investigación Interdisciplinaria del Seminario de Estudios de la Mujer*, Ediciones de la U.A.M., Madrid, 1984, pp. 299-313.

199 El historiador propone la aplicación al caso español de esta terminología ya aceptada y asimilada por todas las tendencias de la historiografía italiana, con la finalidad de clarificar el vocabulario existente en torno a las iniciativas católicas contemporáneas y de contextualizarlas, dándoles sentido dentro de un proyecto común, globalizador de los católicos españoles. Feliciano Montero, *El Movimiento Católico en España* y, del mismo autor, «El factor católico en los antecedentes de la guerra civil. Del Movimiento Católico a la Acción Católica», en Julio Aróstegui (coord.), *Historia y memoria de la guerra civil. Encuentro en Castilla y León*, Junta de Castilla y León, Salamanca, 1988, vol. 1, pp. 147-170.

Montero distingue dos fases en el desarrollo del MC en España: una primera, la época del MC propiamente dicho según la definición antes ofrecida, que correspondería al pontificado de León XIII, y una segunda, el «tiempo» de la Acción Católica, que alcanzaría su madurez en los años veinte. Aunque ya se estaba gestando desde las normas del cardenal Aguirre en 1910 y la creación de la Junta Central de AC dirigida por el marqués de Comillas, fue más precisamente la redefinición de la Acción Católica por parte de Pío XI, aplicada en España por las Bases de Reig y Casanova en 1926, la que consolidó la nueva concepción de la AC. El paso de una fase a otra supuso la evolución, desde un movimiento que englobaba todas las manifestaciones católicas, hacia una separación entre objetivos y organizaciones socioeconómicas (sindicatos), políticas y apostólicas (la nueva AC). En esta segunda fase, la Acción Católica se ocupó de los fines relacionados con la formación y el apostolado religioso, por lo que quedaron fuera de ella las organizaciones sindicales, profesionales y políticas, con las cuales, sin embargo, siguió manteniendo vínculos.

Dentro de este contexto, el nacimiento de la ACM (1919) tuvo lugar en un momento del MC español en el cual se estaba transitando desde el movimiento católico en sí hacia la definición de la nueva AC según las directrices de Pío XI.²⁰⁰ Sus primeros años fueron todavía los de una asociación de tipo heterogéneo en cuanto a las actividades que realizaba, en las cuales se entremezclaba acción social y benéfica, política y apostólica, y por tanto más próxima a lo que se ha definido como MC. Pero, al mismo tiempo, al proponer la coordinación de todas las obras femeninas, así como la insistencia en la confesionalidad de todas ellas —incluidos los sindicatos— se adelantaba a dos de los rasgos fundamentales de la AC tal como fue definida por las Bases de Reig en 1926.

200 Los estatutos de la Acción Católica Italiana fueron aprobados por la Santa Sede el 2 de octubre de 1923. Sobre el relanzamiento de la AC italiana por Pío XI, véase Giovanni Miccoli, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa e società nell'età contemporanea*, Casa Editrice Marietti, Casale Monferrato, 1985.

1.5.1.1. El nuevo modelo de AC de Pío XI y las *Bases* de Reig

La nueva definición de AC de Pío XI, en el contexto de auge del fascismo y de los regímenes autoritarios en Europa, marcó una nueva orientación organizativa y de objetivos dentro de la acción seglar de los católicos. Pío XI definía la AC como «participación y colaboración de los seglares en el apostolado jerárquico», definición que permaneció en su esencia inmutable a lo largo de los sucesivos pontificados del siglo xx, y que subrayaba la fuerte supeditación de la acción católica a la jerarquía, dependencia que quedó plasmada en su estructura. Por lo que respecta a sus objetivos, éstos se veían reducidos a las tareas formativas y apostólicas, es decir, a la preparación de católicos seglares para propagar el reino de Cristo privada y públicamente (enseñanza de la doctrina cristiana y evangelización), acompañada del buen ejemplo o de la práctica de vida cristiana. Pío XI concebía la AC como una organización de cohesión nacional e internacional, en torno a la cual debían coordinarse las demás asociaciones apostólicas y piadosas existentes, en la categoría de auxiliares. Según esto, la AC se convertía en la organización del apostolado del seglar por antonomasia.²⁰¹

La adopción del nuevo modelo de AC definido por Pío XI se plasmó en España con los *Principios y Bases* del cardenal Reig y Casanova (1926). Las Bases de Reig intentaron plasmar este programa, pero tuvieron que adaptarse a las propias características del MC español y a la coyuntura política del país. Esta última estaba marcada por la dictadura de Primo de Rivera, durante la cual Iglesia y régimen convergieron en objetivos y valores a defender. A diferencia del caso italiano, la posición favorable de la dictadura hacia los católicos permitió el mantenimiento de los sindicatos católicos, siempre que conservaran su confesionalidad. Paradójicamente, en el nivel sindical los católicos no participaron en la construcción del estado corporativo como hubieran deseado, o como lo hicieron en el ámbito político. Por

201 Estos rasgos novedosos de la AC, principalmente la dedicación a actividades apostólicas y la dependencia de la jerarquía, se explican por una coyuntura política italiana en la que las sucesivas tensiones entre las organizaciones del partido fascista y las católicas exigieron la clara restricción de la actuación de las organizaciones católicas al campo religioso, bajo el control constante de la jerarquía.

este motivo, los propagandistas del catolicismo social valoraron la dictadura como un momento en apariencia perdido, aunque sólo lo fuera para el sindicalismo católico y aún con todo esta afirmación no es del todo real. El estancamiento de las organizaciones católicas en comparación con el ascenso de las socialistas (propiciada por su colaboración con la dictadura y por la represión del anarcosindicalismo) no parece que se cumpla en el caso de los sindicatos femeninos, que experimentaron precisamente en los años veinte un gran auge y consolidación, para vivir su declive durante la República. Por otra parte, el periodo de la dictadura favoreció el nacimiento y consolidación de organizaciones como la ACM, la Asociación de Padres de Familia, los Estudiantes Católicos y la Juventud de AC, tanto masculina como femenina (esta segunda, en el seno de la ACM).²⁰²

Los *Principios y Bases para la reorganización de la Acción Católica*, promulgados por el cardenal Reig y Casanova el 31 octubre de 1926, iban dirigidos a sentar las bases de una organización sólida, capaz de convertirse en el artífice de la tan deseada coordinación de la «diversidad» de obras católicas. Fundamentalmente, estos principios imponían a la organización de la AC un esquema de funcionamiento jerárquico y centralizado, según el cual se impulsaba la consolidación de juntas parroquiales dependientes de las diocesanas, y éstas, a su vez, de la Junta Central. En cuanto a las organizaciones sindicales, se optaba por el rechazo de su aconfesionalidad y autonomía, instándolas, al igual que a las obras de carácter piadoso o apostólico preexistentes, a integrarse o adherirse a la AC.

En algunas de estas orientaciones, la ACM se había anticipado a las *Bases* del cardenal Reig, como la tendencia a unificar y centralizar los esfuerzos de todas las obras católicas femeninas en una sola organización. Pero las normas introducían novedades como el refuerzo de la dependencia de la jerarquía, el afianzamiento de la inclusión de la ACM en la estructura global de la ACE, el impulso de la organización diocesana y parroquial, o la corrección de los defectos de la puesta en práctica de los principios de unidad, integración y coordinación. Asimismo, venían a subsanar malos funcionamientos locales

202 Feliciano Montero, *El Movimiento Católico en España*, p. 57.

y diocesanos de la ACM, fruto de la vaguedad que caracterizaba el articulado de los primeros estatutos. La inserción de la ACM en la estructura de la nueva Acción Católica introducía, al mismo tiempo, una modificación en la prelación de objetivos de la organización femenina. Si en los estatutos de 1919 primaba «el estudio y solución de los problemas femeninos», en 1929, el consiliario general afirmaba que «[l]a Acción Católica femenina tiene por fin instaurar la vida católica en la familia y en la sociedad, mediante la defensa de los principios religiosos y morales y el desarrollo de una sana y benéfica acción social, bajo la dirección de la autoridad eclesiástica».²⁰³

1.5.1.2. La aplicación de las *Bases* de Reig

La puesta en práctica de las *Bases* de Reig se desarrolló en dos etapas, una integrista, bajo el primado del cardenal Segura, durante los últimos años de la dictadura y el periodo de transición a la Segunda República, y la otra «posibilista», ya durante la República, siendo primado Vidal i Barraquer. En la primera, se impuso el tono «triumfalista y ofensivo» de Segura, que se refleja en los debates y conclusiones de la Primera Semana Nacional de Consiliarios y del Primer Congreso Nacional de la AC, ambos celebrados a finales de 1929.²⁰⁴

Las Jornadas sociales celebradas por la Acción Católica femenina valenciana en agosto de 1927 constituyen un buen ejemplo tanto del carácter triumfalista y totalizador que orientaba estos principios como de la absorción y puesta en práctica de los mismos por parte de las organizaciones católicas femeninas. Destacaba la propuesta decisiva de implantar el reinado social de Cristo, en el siguiente tono combativo:

203 J.F. Morán, «Acción Católica Femenina. I. La Acción Católica en relación con «La Acción Católica de la Mujer»», p. 292.

204 Según Feliciano Montero, «el tono de los trabajos y conclusiones del Primer Congreso Nacional de la AC (noviembre de 1929), expresa el momento ofensivo y triumfalista de la Iglesia en una coyuntura política favorable [...]. Era la Acción Católica correspondiente a una situación semejante a la posterior nacional-católica del primer franquismo, tanto en la formulación de objetivos (recuperar la Cristiandad) como en el planteamiento de los instrumentos y métodos», Feliciano Montero, *El Movimiento Católico en España*, p. 63.

Vista de un lado la urgente necesidad de contrarrestar, en los momentos presentes, los peligros del socialismo y comunismo que nos amenazan, y de otro las leyes civiles y ordenaciones católicas que imponen la organización social de señoras y obreras, urge el aumento de unas y otras en el campo de la acción católica con miras a la consecución del reinado social de Jesucristo por la organización.²⁰⁵

Se subrayaba igualmente la dependencia de la Iglesia, ya que «no pueden concebirse estas Asociaciones independientes de la alta dirección de la Iglesia, por cuanto se han de conformar con los principios de la doctrina y moral cristiana».²⁰⁶ Por último, la integración en una estructura más amplia, jerárquica y eficiente marcaba la pauta de las relaciones que tanto las obras de protección social de la mujer como de asociación profesional obrero-femenina debían mantener con la ACM y con la AC general:

Las obras de señoras para protección social de la mujer y las de asociación profesional y económico-sociales de las obreras católicas, pertenecen a la Acción católica general como rama al tronco, y son sección principal del programa de actuación de la Acción Católica de la Mujer, ordenado por el Cardenal Primado.²⁰⁷

El problema persistente de cómo integrar las entidades católicas femeninas en la ACM fue abordado ampliamente tanto en el Primer Congreso de AC de 1929 como en la I Asamblea Nacional de AC, celebrada en noviembre de 1930. Con esto, lo que se proponía como solución al problema de la integración de otras asociaciones era la oferta de representación de las mismas en los órganos directivos de la ACM (integración a través de la representación). Especialmente cuando, tras la redacción de los estatutos, se habían creado otras organizaciones nacionales que no estaban representadas en la Junta Central, como, por ejemplo, la Confederación Nacional Católica de Sindicatos Obreros Femeninos, la Juventud Católica Femenina, y la Confederación Femenina de Estudiantes Católicas.

205 «Acción católica femenina. UN PROGRAMA OPULENTO. En Valencia», *RS*, 15/8/27 (68), p. 511.

206 «Acción católica femenina. UN PROGRAMA OPULENTO. En Valencia».

207 «Acción católica femenina. UN PROGRAMA OPULENTO. En Valencia. JORNADA SEGUNDA.— TRASCENDENCIA DE LA ASF», *RS*, 1/9/27 (69), p. 539.

Alcanzar la unidad organizativa exigía también la coordinación y la centralización. Para lo primero, se insistió enormemente en la celebración disciplinada y regular de asambleas periódicas, tal como dictaban los estatutos de 1919, pues parece ser que este precepto reglamentario no se cumplía con toda la regularidad debida.²⁰⁸ Por otro lado, además de fortalecer la estructura jerárquica, se hacía necesario salvaguardar la separación de sexos, sobre la base de la ideología de la diferencia entre hombres y mujeres, que exigía corregir una realidad no deseada de asociacionismo católico mixto:

Consecuente con estos principios, [se] establece después, como ya hemos visto, la organización de la Junta Central de Acción Católica de la Mujer y de las diocesanas y parroquiales independientemente de las de caballeros y, sin embargo, en la práctica estamos viendo que en muchas partes se constituyen las Juntas diocesanas de caballeros, formando parte de ellas también las Presidentas de las Asociaciones Femeninas, y, en cambio, no la forman de las de la Acción Católica de la Mujer, como prescribe en los Principios y bases de reorganización de la Acción Católica Española, con lo cual se siembra la confusión, no se mantiene la autonomía propia de las dos organizaciones, la masculina y la femenina, con otras muchas consecuencias, ninguna favorable a la acción católica, que fácilmente se adivinan.

Para enmendar esta tendencia se recomendaba formar juntas de caballeros y de señoras, no mixtas, y que las presidentas de las asociaciones femeninas diocesanas o parroquiales formasen parte, por lo tanto, de las juntas diocesanas y parroquiales de la AC de la Mujer, «pero no de las de Caballeros».²⁰⁹ De esta forma, la estructura en ramas según los sexos quedaba claramente definida.

En suma, los primeros años de vida de la ACM ilustran el momento de transición entre el MC y la Acción Católica; entre el mantenimiento de todo tipo de manifestaciones (prensa, educación, religión, propaganda, sindicalismo, beneficencia, piedad, etc.), y la búsqueda temprana de unidad bajo una dirección central. Esta

208 Así se advertía en «NUESTRO PROGRAMA», p. 1744.

209 J.F. Morán, «Acción Católica Femenina. II.— Defectos de que puede adolecer la organización y actuación de la “Acción Católica de la Mujer”», en *Primer Congreso de Acción Católica*, pp. 295-302.

peculiaridad puede explicarse por el diferente desarrollo del movimiento católico femenino, en cierto modo ajeno a los diferentes problemas que habían provocado enfrentamientos entre las diversas tendencias del catolicismo social, como la confesionalidad de los sindicatos y su autonomía, o la creación de un partido católico.²¹⁰ Las organizaciones femeninas se presumían y declaraban incuestionablemente confesionales y apolíticas, aunque esto último no fuera puesto siempre en práctica. Sin duda se trataba de un halago, pero tenía razón J.F. Morán, consiliario de la ACM, al afirmar el éxito que las mujeres habían alcanzado al hacer realidad el ansiado proyecto de «organizarse nacionalmente como católicos», en el que los hombres parecían haber fracasado:

Entonces, y sólo entonces, podréis comparar, puesto que todo es relativo en este mundo, y comparando veréis que no tenemos nada que envidiar a los organismos similares del extranjero, y que en España los hombres no han hecho nada todavía semejante. Hace más de cincuenta años que vienen hablando de la unión de los católicos, y todavía no existe una organización nacional de católicos como tales católicos. Tienen la Conferencia Nacional Agraria y la de Obreros, pero son organizaciones preferentemente profesionales, como labradores y como obreros, fuera de las cuales quedan todos los que no lo son y que no han logrado todavía organizarse nacionalmente como católicos. Eso sólo lo habéis hecho vosotras, mujeres católicas, dando con ello una gran lección a los hombres. ¡Ojala sepan aprovecharla!²¹¹

Las transformaciones introducidas por las Bases de Reig no suponían un cambio de orientación sustancial en las organizaciones de la ACM con respecto a los primeros años de existencia de la organización, ni acarrearaban una modificación de la redacción de sus estatutos. Pero sí que anunciaban un cambio más profundo, que llegó a partir de las normas de los metropolitanos de 1932

210 Sobre los problemas de organización de las Ligas católicas desde comienzos de siglo y los intentos fracasados de crear un partido católico, véase Ramiro Reig, *Blasquistas y clericales*.

211 J. Francisco Morán, «Acción Católica Femenina. III.— Medios prácticos de inmediata ejecución para subsanar los principales defectos notados en la actual organización y actuación de la “Acción Católica de la Mujer” y que pudieran utilizarse sin demora», en *Primer Congreso de Acción Católica*, pp. 302-308.

y la aprobación de los nuevos estatutos de la Confederación de Mujeres Católicas de España en 1934, según los cuales se reforzaba la obediencia jerárquica tanto a los consiliarios como a la recién creada Junta Central, formada exclusivamente por hombres. Esto fue una de las causas que provocaron un giro radical en el carácter de la organización: desaparecieron los temas relacionados con la mejora de la condición femenina y la preocupación por la sociedad civil. El primado de lo religioso pasó a convertirse en preferente dentro del discurso de la Acción Católica de la Mujer, en especial de la organización de la Juventud, la cual comenzó entonces a tener mayor protagonismo y arraigo, y a difundirse por toda España.

1.5.2. *La enseñanza católica*

La defensa de la educación católica había sido uno de los primeros campos de batalla del heterogéneo movimiento católico femenino, que la ACM se propuso continuar.²¹² A pesar de moverse en un contexto político, el de la dictadura, de aprobación y coincidencia ideológica sobre temas religiosos, la jerarquía católica no veía con buenos ojos cualquier gesto que pudiera ir en detrimento de sus prerrogativas en materia educativa, ni de la formación religiosa de la juventud. De hecho, durante los años de la dictadura de Primo de Rivera, la pérdida de influencia sobre el nuevo régimen de las corrientes pedagógicas más aperturistas y secularizadoras llevó a una intensificación de la presión de los católicos por conquistar el terreno perdido en el campo educativo. Un ámbito que se consideraba socialmente propio y ajustado a las atribuciones femeninas, pues a las mujeres se asignaba la función de transmitir la religión a su descendencia, con lo que quedaba de esta manera legitimada la lucha en su defensa ante los organismos públicos. Si las madres eran las principales encargadas de la formación moral y religiosa

212 La defensa de la educación católica en las escuelas públicas y el ataque a las iniciativas educativas laicas motivó el surgimiento de ligas católicas femeninas, como la Liga de señoras para la acción católica de Barcelona, que había nacido con el nombre de Señoras Católicas para la Defensa social. «Origen de la Liga», *Acción Femenina Católica*, noviembre, 1911 (1), pp. 4-5.

del niño, y ante un momento de amenaza de la misma, trasladaban esa misma responsabilidad al espacio público, exigiendo, por un lado, la defensa de los privilegios adquiridos por la Iglesia en educación (protesta en contra de toda reforma o acción a favor de la secularización, o de coeducación). Por otra parte, promoviendo la enseñanza religiosa en la escuela.

Las campañas de la ACM a favor de la educación católica, cuyo objetivo era instar al gobierno a que mantuviera una postura defensora de la educación religiosa en la enseñanza pública, fueron constantes, y parece que efectivas, durante los años veinte. Se iniciaba una primera en 1921, pidiendo al Gobierno que declarase obligatorio el estudio de la religión en la segunda enseñanza y equiparase a los profesores de esta asignatura con los de los demás del instituto. Solicitud a la que siguió una recogida de firmas dirigidas al Ministerio de Instrucción Pública, que «testimonian el sentir y deseos de las mujeres católicas españolas en lo referente a la enseñanza de la religión en los Institutos».²¹³ Dos años más tarde se recurría a la gestión directa «cerca del Presidente del Directorio con este mismo objeto», una fórmula, como ya se ha visto, frecuentemente usada por parte de una organización, algunas de cuyas dirigentes y simpatizantes ocupaban puestos de responsabilidad dentro de los organismos estatales y congeniaban con el cariz del régimen dictatorial, además de recibir todas las simpatías personales del dictador y del monarca. En este caso, el Consejo de Instrucción Pública aprobó finalmente un dictamen para que la religión se convirtiera en asignatura obligatoria en los institutos de segunda enseñanza.²¹⁴

Un año más tarde, en 1925, la Junta Central de la ACM volvía a la carga en defensa de la enseñanza religiosa, esta vez de los centros y personal docente de las escuelas privadas, en su mayoría cató-

213 *RCCS*, abril, 1922 (328), pp. 226-228.

214 La Junta Central de la ACM aplaudía al Consejo de Instrucción pública por el éxito logrado, aprovechando para felicitar al subsecretario de Instrucción Pública por la R.O. de 12 febrero de 1924, relativa a la inspección en las escuelas públicas y privadas, cuyo artículo 3º determinaba que se clausuraran las escuelas nacionales o municipales en las cuales «se viertan doctrinas opuestas a la unidad de la Patria, u ofensivas para la Religión», *Boletín de la ACM*, marzo, 1924 (48), p. 51.

licas. El motivo que les indujo a la movilización fue una Real Orden del Directorio militar (22 abril, 1925) por la cual no podían dirigir escuelas privadas de primera enseñanza quienes no fueran maestros o, en su defecto, bachilleres licenciados o doctores que hubiesen aprobado en la facultad universitaria los estudios de pedagogía. Tampoco se permitía la apertura de nuevas escuelas sin que se cumpliera el anterior requisito y se exigía que las ya establecidas debían colocarse en las mismas condiciones en el plazo improrrogable de dos años. La Junta Central consideraba que esta R.O. podía conducir a la clausura de muchos centros docentes privados, «con todas las funestas consecuencias de un hecho semejante donde, como en España, los esfuerzos de la enseñanza oficial no alcanzan a evitar un número deplorable y vergonzoso de millares de niños que no hallan escuela ni maestro».

Nuevamente, la gestión de la Junta Central de Acción Católica de la Mujer consistió en presentar una instancia al Directorio Militar, poniendo de relieve tales circunstancias y pidiendo la derogación de la aludida R.O. Según relataba el *Boletín de la ACM*, el Directorio Militar respondió a la solicitud de la organización publicando una aclaración en la que se exceptuaba de lo ordenado a las escuelas enteramente gratuitas y a las que, siéndolo o no, se hallaran donde no había una escuela oficial ni maestros nacionales que pudieran impartir la enseñanza primaria. En el fondo, esta ley preocupaba no tanto porque pudiera dejar sin maestro a muchos niños y niñas, sino porque «como se ve, hacía al sacerdote o religioso, con largas y costosas probaciones, inferior a un bachiller en Artes».²¹⁵ También en el plano local las secciones de enseñanza de las juntas provinciales y locales de la ACM intervenían denunciando aquellos casos en los que se percibía un ataque a la enseñanza de la religión y la moral cristianas, como en Lérida, donde la maestra Paquita Uriz difundía entre el alumnado los escritos de Margarita Nelken.²¹⁶

215 *Boletín de la ACM*, junio, 1925 (63), pp. 337-338.

216 *RCCS*, diciembre, 1922 (336), pp. 352-356. Durante la República, Paquita Uriz (u Oriz) fue directora de la Residencia de estudiantes femenina de Lérida y Secretaria General del Partido Comunista de Cataluña.

Las acciones descritas muestran un tipo de práctica que contenía una apuesta por erigirse en un grupo de presión política en defensa de la obligatoriedad de la enseñanza religiosa y de la promoción de los centros privados de la Iglesia. Además, otro asunto alarmaba a las católicas militantes: el de la separación de los sexos en la escuela. La posición de la Iglesia y de los católicos ante la coeducación había sido firme desde comienzos de siglo. Resultaba moralmente pernicioso que ambos sexos compartieran espacios, e inadecuado para la formación de las mujeres que se les impartiera los mismos contenidos que a los hombres.²¹⁷ La opinión de María Alós, maestra socia de la ACM y colaboradora en el *Boletín de la Institución Teresiana*, ilustra perfectamente el punto de vista católico, basado en la creencia de la naturaleza diferente de hombres y mujeres:

[...] hombres y mujeres son diferentes, la educación no debe fundir, sino encauzar cada diversidad hacia orientaciones particulares y distintas. La coeducación no es el camino más deseable para el hacer educativo, y sobre todo, tratándose de la mujer, cuya naturaleza se acerca más a este último caso de espíritus tímidos, sensibles y recogidos.²¹⁸

Frente a este asunto, la organización intentó aprovechar la coyuntura política favorable, cuando las iniciativas secularizadoras habían dejado de tener interlocutores oficiales, y volvió a recurrir al tipo de acción (ya citada) de presión sobre el gobierno para que creara institutos femeninos. Ante el riesgo de que los padres no optasen por ellos, la Junta de Tarragona proponía pedir al gobierno que allí donde existieran no se permitiera a las niñas matricularse y examinarse en otros.²¹⁹ La libertad de los padres en la educación de los hijos, enérgicamente defendida por los católicos frente a las injeren-

217 La coeducación en enseñanza primaria había sido aprobada en 1909, pero suscitó múltiples resistencias en distintos sectores sociales. Véanse Rosa Capel Martínez, *El trabajo y la educación*, pp. 399-435; y Esther Cortada i Andreu, «Coeducació i diferències de gènere. Orígens d'un debat permanent», *L'Avenç. Revista d'Història*, n.º 112 (febrero 1988), pp. 12-17.

218 María Alós, «Crítica de la coeducación. Puntos de vista acerca de la educación de la mujer», *Boletín de la IT*, septiembre, 1929 (178), pp. 147-149.

219 «La Primera Asamblea Nacional de AC», *Boletín de la ACM*, noviembre, 1930 (122), p. 1695.

cias del Estado, era negada por una oferta educativa que podía transformarse en una imposición. El ideal de la separación de sexos en la escuela culminaba con el establecimiento de los institutos femeninos, repetidamente solicitados por la ACM; esta medida, sin embargo, no satisfacía plenamente a la organización, sino que debía completarse con un plan de enseñanza «verdaderamente femenino, es decir, adaptado a las condiciones peculiares de la mujer».²²⁰

Otros canales, como su presencia en puestos oficiales, a raíz del Estatuto Municipal de 1924 y de su inclusión en la Asamblea Nacional Consultiva, fueron empleados por las mujeres católicas para hacer oír y aplicar sus ideas sobre la enseñanza religiosa. María de Echarrri, siendo concejal por el Ayuntamiento de Madrid, se opuso a que el municipio asignara parte de su presupuesto a las escuelas laicas de la ciudad,²²¹ y la primera intervención de una mujer, la marquesa de la Rambla, en la Asamblea Nacional, estuvo dirigida a recordar la necesidad de establecer en la segunda enseñanza, con carácter obligatorio, la asignatura de religión.²²²

1.5.3. *La lucha por la moralización de las costumbres*

Otra de las preocupaciones de la ACM fue la moralización de las costumbres, que se insertaba en el contexto más amplio de respuesta de la Iglesia católica ante los múltiples cambios culturales que habían producido la industrialización y la urbanización. Las transformaciones en las costumbres sexuales, en hábitos reproductivos, en comportamientos demográficos (eugenesia y malthusianismo) y en el vestido femenino, así como la aparición de nuevos espectáculos y diversiones públicas, como el cine, fueron interpretados por la Iglesia como reflejo de la degradación social y moral, producto del alejamiento de las masas de la religión.²²³ Alejamiento que, a los

220 «La “Acción Católica de la Mujer” y la Cultura Femenina», *Boletín de la ACM*, enero, 1930 (113), pp. 1480-1483.

221 *Boletín de la ACM*, abril, 1925 (61), p. 305.

222 «La mujer de Acción Católica», *Boletín de la ACM*, diciembre, 1927 (90), p. 913.

223 Sobre la difusión y adopción en España de métodos de control de natalidad, véase Mary Nash, «El neomalthusianismo anarquista y los conocimientos populares del control de natalidad en España», en Mary Nash (ed.), *Presencia y protagonismo. Aspectos de la Historia de la mujer*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1984, pp. 307-340.

ojos de la jerarquía, simbolizaba una peligrosa emancipación de las conciencias de los rígidos códigos morales y sexuales de la doctrina católica, la pérdida inexorable de un monopolio tradicionalmente ostentado por el magisterio moral eclesiástico sobre multitud de aspectos relacionados con el comportamiento público y privado.

En tanto que potenciales desestabilizadores de las bases más firmes de la construcción de género eclesiástica (familia, matrimonio monogámico, sexualidad reproductiva y feminidad tradicional), sus efectos sobre el orden social y el poder nacional, que tenían en la Iglesia uno de sus principales mantenedores, podían resultar tan nefastos como cualquier iniciativa política secularizadora o revolucionaria. A estas últimas, de hecho, se atribuía el fomento de todos aquellos signos de inmoralidad con la finalidad explícita de acabar con el poder de la Iglesia, destruir la familia y alterar la armonía social, lo cual revertía directamente en la conservación de la fortaleza de la unidad nacional española. El miedo al deterioro de una concepción concreta de la patria (católica y española), que necesitaba del orden social y familiar para constituirse en una nación fuerte y prestigiosa, estaba en la base de los temores ante los síntomas de inmoralidad detectados:

Sin familia y sin moral no existe orden social posible y sin orden no hay forma de conservar las naciones, ni su prestigio, ni su poderío, elemento éste necesario para aquél, hay que buscar los medios de mantener todos los factores que componen el acerbo [*sic*] común del engrandecimiento y la gloria nacionales. Todo exagerado afán de libertad, esa indiferencia que se reviste con el carácter de tolerancia, en el fondo llevan un desenfreno que siempre se traduce en libertades de los sentidos, algunas de ellas disimuladas bajo la máscara de afectos del corazón; para dar rienda suelta a estas libertades, para compaginar con ellas la vida ciudadana, es necesario una perversión moral, un desprestigio grande de la familia y un extraordinario halago de todas las sensaciones externas, y una vez abiertas estas fuentes de concupiscencia fácilmente encuentran su camino la ambición y el egoísmo, que son los otros factores que mueven a los perturbadores del orden social, aun cuando revistan sus doctrinas con falsos alardes de celo y de humanitarismo. [...] Los primeros pasos para la destrucción completa de la nación rusa se dieron merced a la perversión de los sentidos, merced a la desmoralización de la mujer, merced al desprestigio de la familia.²²⁴

224 María de Hispalis, «Importancia y trascendencia de la Asamblea contra la pública inmoralidad», *Boletín de la ACM*, diciembre, 1927 (90), p. 913.

Esta preocupación creciente por el control de comportamientos sexuales y por la definición de normas de moralidad pública constituye algo más que un mero dato anecdótico o una constatación del extremo al que podían llegar en su obsesión por el sexo los ministros de una Iglesia cuya estructura de poder era exclusivamente masculina y estaba regida por severas normas de castidad. Denunciar estos cambios como inmorales y promover activamente la práctica pública de la moralidad católica constituía una forma de control social de la población y un mecanismo más de recristianización.

Las mujeres resultaban centrales en este discurso de moralización y recristianización por varios motivos. Eran por un lado, desde la visión tradicional de la Iglesia, «objetos» de vicio, tentación y lujuria, a quienes se debía preservar con celo especial de las transformaciones señaladas. Por otra parte, eran los sujetos reproductores, columna vertebral de la familia y responsables de la conservación de la moral familiar; por tanto, piezas fundamentales de orden social y moral, sujetos idóneos para la acción moralizadora emprendida por la Iglesia.

La lucha contra las modas indecuentes constituye un buen ejemplo tanto del discurso de la Iglesia como de la forma en que afrontó el problema de la moralidad. En España, iniciadas por el cardenal Guisasola en 1919, no hubo año en el que no se emitieran pastorales y circulares de diferentes obispados que alertaban sobre el peligro de la inmoralidad en el vestido (femenino), exponiendo todas ellas similares argumentos, causas y remedios para atajarlo, y exhortando a las mujeres a vestir modestamente y a dar ejemplo público de su virtud. Prédicas que culminaron (aunque no terminaron) en 1926 con la pastoral colectiva de los arzobispos españoles sobre la inmodestia de las costumbres públicas.²²⁵

225 «Pastoral colectiva de los Arzobispos españoles sobre la inmodestia de las costumbres públicas (30 de abril de 1926)», *La Unión Católica Femenina*, junio, 1926 (50), p. 1. El 17 de junio de 1919, se publicaba la circular «La moral pública y las modas» del obispo de Almería, Casanova y Marzol; los obispos de Pamplona, Barcelona, Lérida, Gerona, Tortosa, Vitoria, Valencia y Segorbe condenaban las modas indecorosas en 1924; en 1925 el arzobispo de Valencia, en 1927 el obispo de Gerona, y en 1928 el arzobispo de Valladolid sacaban a la luz pastorales sobre este mismo tema.

Desde la óptica de los obispos y prelados, las modas indecorosas y la incitación a la lujuria fomentaban la sensualidad, el placer, la disipación, el paganismo y la descristianización social. Este juicio, que entroncaba con aquella imagen de la mujer como fuente natural de pecado, culpabilizaba a las mujeres de levantar pasiones, aunque lo hicieran en contra de su voluntad. La nota más grave de este pecado social era, según Guisasola, «la inconsciencia aterradora por parte de la mujer de los males que está causando»:

Ese descoco en el vestir arranca en las niñas las flores del pudor y la modestia, despierta en los adolescentes pasiones prematuras, excita en las muchedumbres ignaras emulaciones torpes, instintos que se manifiestan sin disfraz y a gritos, como aullidos de fieras salvajes; y, a mayor abundamiento, echa por los suelos la dignidad de la mujer, porque, en lugar del respeto que deben guardarla los demás, reciben un homenaje que mancha: el de las miradas lascivas, el de los sentimientos inconfesables, frutos del culto de la carne que rebajan por igual al ídolo y a los ídólatras. Por la servidumbre degradante de la moda, la mujer española y cristiana se convierte en emisaria y embajadora de Satanás.²²⁶

Emisarias de Satanás, en la otra cara de la moneda acuñada por el pensamiento eclesiástico figuraban las enviadas de Dios, las mujeres piadosas y conscientes de la amenaza que suponían las nuevas modas indecorosas. A estas últimas se dirigía el llamamiento a embarcarse en una cruzada por la modestia cristiana, a través del ejemplo personal y de la acción colectiva organizada. Al fin y al cabo, eran ellas, educadas en la virtud y la pureza, las que con mayor eficacia podían desempeñar este papel y las más interesadas en conservar su dignidad femenina:

De todos esperamos colaboración para extirpar la plaga libidinosa, pero principalmente de las mujeres españolas y católicas. No seremos nosotros los únicos vindicadores y heraldos de su recato, lo serán ellas trabajando sin descanso por sus derechos y por conservar su más precioso timbre.²²⁷

226 Alocución Pastoral del 15 de junio de 1919, *Anuario Social de España*, 1919-1920, año v, Acción Popular, Barcelona, 1922, pp. 324-326.

227 «Pastoral colectiva de los Arzobispos españoles sobre la inmodestia de las costumbres públicas (30 de abril de 1926)», *La Unión Católico-Femenina*, órgano de la Liga de ACM de la organización diocesano-femenina de Barcelona, junio, 1926 (50), pp. 1-3.

Si otras razones resultaban menos convincentes para desencadenar la movilización de las mujeres católicas en el espacio público, la lucha contra la inmoralidad pública, que afectaba indirecta pero irremediabilmente a la de la familia, no podría dejarlas impasibles:

bastaría observar el ambiente de inmoralidad, la corrupción de las costumbres, la atmósfera irrespirable de sensualidad y positivismo que por todas partes se respira, para que comprendiésemos cuán indispensable y urgente es que la mujer, encargada por Dios de velar por la pureza y santidad del hogar, se lanzase fuera de él para defenderlo; para impedir que esa desmoralización, que esa sensualidad y depravación de costumbres se lo invada, arrebatándole la fe del corazón de sus hijos y hasta el pudor y la vergüenza de sus hijas.²²⁸

Las mujeres católicas respondieron así al llamamiento de papas y obispos, reproduciendo en sus discursos los extremos de la amenaza que parecía cernirse sobre la moralidad pública y llegaron incluso a ser tanto o más inflexibles que los prelados en la exigencia de cumplimiento de las normas de modestia.²²⁹ Pero sus análisis sobre las causas que desencadenaban la lujuria en el vestido diferían sutilmente del planteamiento de los jerarcas eclesiásticos. La figura femenina no era concebida tanto como sujeto de pecado y lujuria, sino como una víctima de su propia frivolidad y del deseo masculino. Comentando la pastoral de los arzobispos, una articulista afirmaba:

Se atribuye generalmente (por los superficiales) sólo a la vanidad de la mujer. No, nada menos cierto. Tenedlo entendido. Si las mujeres fueran las verdaderas autoras de la moda, la moda actual no existiría. Naturalmente, la mujer es recatada; si hoy no lo es, es porque unas por otras, se sienten arrastradas y desde la infancia pierden el pudor. Dos son pues las tristes causas de la moda actual. El deseo de descristianización de la sociedad por la Masonería y como fomento de ello la carnalidad e impureza de los hombres. Es triste confesarlo, pero no por esto es menos realidad.

228 *Tercera Asamblea de la Acción Católica de la Mujer*, pp. 49-50.

229 Comentando las conferencias leídas en una Asamblea Eucarística celebrada en el Escorial, el articulista decía que, al hablar sobre la modestia que debía regir el comportamiento de las católicas, María de Echarri «fue tan enérgica que incluso hubo señora que dijo que había vuelto a aparecer en escena el látigo del Divino Maestro», *RCCS*, octubre, 1927 (394), pp. 236-237.

Aunque tampoco parecía eximir a las mujeres de su parte de culpa, analizaba más en profundidad los motivos que las llevaban a seguir tan ciegamente las modas, los cuales descubría en el análisis de una realidad social caracterizada por la deficiente educación femenina: su deseo de encontrar un buen partido, «su vanidad tonta y loca» y la «esclavitud a que las mujeres se han querido sujetar siguiendo la moda reinante». Lo que impedía, según la autora, que las mujeres reaccionaran era la escasa instrucción intelectual femenina, el miedo al ridículo y, nuevamente, la falta de solidez en sus creencias y de sumisión a la Iglesia:

Si, las mujeres, aun algunas de ellas que se llaman piadosas, tuvieran verdadera piedad, ni serían tan desenvueltas, ni vestirían tan ligeramente, ni serían piedra de escándalo. Tienen una piedad sentimental y equivocada, no es ni ilustrada ni valiente.²³⁰

Aunque responsabilizar al vicio masculino, elemento ausente de las alocuciones de la jerarquía, podía llevar implícita la crítica a la doble moral sexual existente, no conducía, sin embargo, a una solución diferente de la que proponían los prelados, la de implantar una única moral católica para todos, hombres y mujeres. En el Congreso Internacional de Ligas Católicas femeninas de noviembre de 1922, al que asistía Cristina García Loygorri como representante de la ACM, se trataron dos temas relacionados con la moralidad. Un primero cuyas resoluciones iban dirigidas a censurar los espectáculos públicos, controlar la moda femenina y abolir los bailes inmorales; y un segundo, en el que se animaba a las mujeres a unir «sus esfuerzos para hacer triunfar en todos los países el principio de la unidad de la moral católica para los dos sexos» y «que todas las mujeres se unan en todos los países para obtener las leyes necesarias y se esfuercen para organizar la vida pública según este principio de la unidad de la moral católica».²³¹

Este discurso se hallaba dentro de los márgenes de la moral cristiana tradicional, y debe ser entendido dentro de ésta. Sin embargo, en este momento, la rigidez moral aparecía inextricablemente ligada

230 «La Pastoral de los Metropolitanos», *La Unión Católico-Femenina*, junio, 1926 (50), pp. 4-5.

231 *RCCS*, noviembre, 1922 (335), p. 291.

a la consideración de las mujeres como potenciales víctimas del vicio masculino y de la corrupción de las costumbres, tanto dentro como fuera de la hogar. Dentro, se entendía que la pornografía descomponía las familias, así como el alcoholismo «perturba el orden en el hogar y es ocasión de malos tratos para la esposa y de tristes herencias para los frutos de sus entrañas». Y fuera, se temían las situaciones de indefensión que el inédito o reciente carácter mixto de ciertos espacios podía generar. Las palabras de Juana Salas muestran con claridad esta doble dimensión de sus propuestas de reforma moral:

Hemos de defender a la joven en el taller y en las aulas, sobre todo en donde sea imprescindible la promiscuidad, para que sea respetada, logrando leyes que castiguen severamente a los que se propasen a decirles palabras groseras que ofenden el pudor, o mortificarlas de cualquier manera que sea. La cultura masculina deja que desear mucho en España para que no le dediquemos una atención preferente en pro de nuestras jóvenes.²³²

La actuación de la ACM en esa dilatada lucha por la moralización de las costumbres se llevó a cabo en varios frentes: moda, espectáculos, diversiones, pornografía, etc., a través, como en otras ocasiones, de una práctica multiforme dirigida a la promulgación de leyes, la influencia en la opinión, la demostración de su fuerza por medio de manifestaciones públicas y conferencias, el castigo mediante la denuncia, etc. Del amplio abanico de temas incluidos dentro de la moralidad pública, el de las modas fue especialmente relevante. Además de obedecer las «normas prácticas para vestir conforme a la modestia cristiana», que marcaban una severidad en la indumentaria correspondiente a la creciente rigidez del compromiso exigido a las mujeres católicas, éstas debían influir, «por todos los medios que tengan a su alcance, en los padres de familia para que hagan uso de su autoridad, si fuera necesario, a fin de que la esposa, hijas y criadas vistan todas honestamente».²³³

232 Juana Salas de Jiménez, *Nuestro feminismo*, p. 24. La cita anterior, en Juana Salas, «Deberes que los estatutos municipal y provincial imponen a la mujer española», p. 137.

233 «La Primera Asamblea Nacional de AC», *Boletín de la ACM*, noviembre, 1930 (122), p. 1695. Las normas sobre cómo vestir honestamente prohibían las transparencias, los ceñidos, los escotes pronunciados, las mangas sobre el codo, las faldas más arriba de la pantorrilla y las maneras de andar y sentarse que descubrieran las formas femeninas.

No obstante, el problema de la moda no era entendido en exclusiva como un asunto de moralidad, sino que constituía un símbolo de reafirmación de la identidad nacional en contraposición a lo extranjero. Frente a las modas extranjeras, acusadas de haber introducido en España los trajes indecorosos, las mujeres católicas se pronunciaban en defensa de los vestidos de producción nacional, de honestidad irrefutable.²³⁴

[...] referente a los excesos de la moda, unánimemente condenados por todas las personas de buen sentido, y acerca del cual presentó una interesante memoria la Junta de Albacete y tuvo frases felicísimas, como suyas, la condesa de Pardo Bazán, comentando las palabras del Papa a las damas católicas italianas, y con el difícil problema del extranjerismo en la industria del vestido. Todas las asambleístas estuvieron de acuerdo en la necesidad de poner coto a los excesos de la moda y de que sacudamos el yugo extranjero, encargando nuestros trajes en España y a modistas españolas.²³⁵

La presión sobre las autoridades fue la principal vía de actuación elegida para atajar la inmoralidad generada por los espectáculos públicos (cine, teatro, bailes y publicaciones pornográficas). Se trataba de persuadir a los gobernadores civiles para que prohibieran la entrada en tales espectáculos a menores de edad, ejercieran la censura previa de las películas inspirándose en el recto criterio de la moral cristiana, legislaran sobre inspección de cines y teatros, y reprimieran de forma más enérgica la pornografía, clausurando las editoriales que se dedicaran a estas publicaciones.²³⁶

234 Anna Praiton plantea que este tipo de campañas, llevadas a cabo por las ramas femeninas de la AC italiana, no deben ser interpretadas exclusivamente como batallas moralizantes, sino como algo más articulado y complejo, ya que llevaban implícita una propuesta de belleza correcta y elegante. Anna Praiton, *Fate guerra alle mode indecenti. Il modello femminile cattolico moderno costruito e proposto attraverso la battaglia contro gli eccessi del costume (1919-1928)*, tesi di laurea. Fac. Lettere e Filosofia, Cattedra di Storia Moderna, Università degli Studi di Roma «La Sapienza», 1990-1991. (Consultado con permiso del «Fondo Franca Pieroni Bortolotti», Biblioteca municipal de Florencia.)

235 *Primera Asamblea de la «Acción Católica de la Mujer»*, p. 19.

236 *Tercera Asamblea de la Acción Católica de la Mujer* y «Jornadas Sociales de Valencia. Acción católica femenina. UN PROGRAMA OPULENTO», *RS*, 1/9/27 (69), pp. 536-540.

Aunque todas las clases sociales podían ser víctimas de la inmoralidad pública, se hacía especial hincapié en la clase obrera y sus mujeres, por la mayor deshonestidad que se suponía reinaba en sus medios sociales y laborales, y por el rápido arraigo entre las capas sociales más desfavorecidas de comportamientos públicos considerados inmorales. Los medios más eficaces que se imponían a las señoras católicas para moralizar a las obreras eran los siguientes:

[...] fomentarse e intensificarse el espíritu de familia, para que en el seno del hogar y en compañía de sus padres pasen las obreras el mayor tiempo posible, sobre todo en los días festivos. Deben combatir, como uno de los elementos más desmoralizadores de la juventud obrera femenina, los bailes llamados de sociedad y familiares; y especialmente los que se celebran en Carnaval y Pascua. Deben inculcar en las familias obreras la convicción de que no hay cosa más ridícula que las apariencias de lujo conseguidas a fuerza de privaciones. Los padres de familias obreras no permitirán que sus hijas vistan en desarmonía con su condición social ni escandalosamente, para que nadie pueda confundirlas con otras mujeres de moralidad dudosa o fracasada.²³⁷

El trabajo nocturno femenino y la convivencia de sexos en los talleres constituían igualmente asuntos de moral pública. En este sentido, se llevaron a cabo las diligencias oportunas para lograr que la Compañía del Metro modificara las condiciones del trabajo nocturno de las mujeres por considerarlas física y moralmente perjudiciales, y se exigió el cumplimiento de la ley de 13 de marzo de 1900 en lo relativo a separación completa entre personas de diferente sexo en el alojamiento de los obreros. Aunque conectaban con una ideología reaccionaria en cuestiones de moralidad sexual, con algunas de estas medidas se buscaba proteger a la obrera tanto de la explotación laboral como de las posibles agresiones por parte de los hombres.

Otros temas, como la prostitución, el aborto, la anticoncepción y la eugenesia, no fueron tratados regularmente por la organización, aunque eran integrados por otros católicos sociales en el más general de la moralidad pública y algunas mujeres católicas participaron

²³⁷ «Jornadas Sociales de Valencia. Acción católica femenina. UN PROGRAMA OPULENTO».

en foros destinados al estudio de estas cuestiones.²³⁸ En ellos se condenaba duramente la eugenesia, la educación sexual de los jóvenes y el aborto, basándose en argumentos de moralidad cristiana e integridad familiar, pero también en razones pronatalistas.²³⁹

Con respecto a la prostitución, parece que los católicos/as no programaron una intervención consecuente con algunos de sus análisis sobre el tema, salvo excepciones. Una de ellas fue la de Juan de Hinojosa, quien proponía la abolición de la reglamentación de la prostitución, «donde se manifiesta la odiosa tesis de las dos morales: una para la mujer, otra para el hombre, que representa la más rotunda negación de los principios del feminismo», poniendo como modelo de acción a seguir el de «Josefina Butler».²⁴⁰ Las católicas se dedicaron a seguir el ejemplo de la iniciativa católica extranjera, creando organismos como la Asociación de Protección de la Joven, de implantación y eficacia dudosa, al menos en España, que intentaba evitar la caída de las jóvenes en la prostitución.

En suma, los años veinte supusieron el endurecimiento de la batalla de la Iglesia por la moralidad pública. Si bien es cierto que las militantes católicas participaron en la misma, hay que destacar que la ACM no creó secciones exclusivamente dedicadas a ello, ni en

238 Mary Nash señala la masculinización que se produjo en el tratamiento del aborto, debido a la propia concepción de género de la época, según la cual el que las mujeres abordaran estos asuntos resultaba indecente o, cuando menos, escabroso. «Género, cambio social y la problemática del aborto», *Historia Social*, n.º 2 (otoño 1988), pp. 19-35.

239 Así hacía la Asamblea de Ligas contra la pública inmoralidad, en la que participaba Juana Salas, *RS*, 1/12/27 (75), p. 732; también en «LA NATALIDAD EN ESPAÑA», *RS*, 15/12/27 (76), pp. 747-751; y «Decreto de condena de la educación sexual y la eugenesia», *Boletín de la ACM*, abril 1932 (127), p. 1836.

240 Juan de Hinojosa, «El problema feminista», *RCCS*, mayo, 1920 (305), pp. 264-267. Con «Josefina Butler» se refería a Josephine Grey Butler (1828-1906), feminista y abolicionista británica. Butler luchó contra la regulación estatal de la prostitución en su país y fundó, con el objetivo de conseguir la abolición de dicha legislación, la National Anti-Contagious Diseases Act Association. En 1875 impulsó la Federación Internacional Abolicionista. Reivindicó también el derecho al sufragio femenino. Butler es un buen ejemplo de cómo la experiencia en la acción filantrópica y la actuación en plataformas de crítica a la doble moral, uno de los elementos del discurso de las esferas separadas, llevaron a reivindicaciones feministas más amplias relacionadas con los derechos políticos y civiles de las mujeres.

las asambleas nacionales de la organización constituyó tema preferente de debate, lo cual no deja de sorprender dada la insistencia de las autoridades eclesíásticas sobre este punto. Pero además, tras veinte años de insistentes llamamientos y campañas para difundir la moralidad cristiana, tanto por parte de los prelados como de la ACM, ni siquiera las mujeres católicas parecían haber respondido como se esperaba. En 1930, una pastoral del nuevo Primado Cardenal Segura sobre inmodestia en el vestido se lamentaba de que «[...] las exhortaciones tantas veces reiteradas que los Vicarios de Cristo han hecho a las mujeres cristianas hayan sido totalmente desatendidas» y un folleto de 1931 atacaba duramente la desobediencia femenina en este punto:

Más de veinte años lleva la Iglesia clamando y no cesando de advertir, de aconsejar, de predicar, de mandar; y más de veinte años hace que la mujer cristiana persevera en desobedecer, en tapar sus oídos a tantas voces, en cerrar sus ojos a tanta luz de doctrina cristiana y en acrecentar cada día más y más la deshonestidad y la desvergüenza en el modo de vestir. [...] Esta pública resistencia y desobediencia mundial de tantos años no solamente es uno de los casos más famosos de rebelión contra Dios por parte de la mujer cristiana, sino que es uno de los escarnios más villanos que las mismas mujeres cristianas hacen de JESUCRISTO, como vamos a verlo.²⁴¹

Como veremos más adelante, las batallas contra la inmoralidad arreciaron durante la República y la guerra, para alcanzar su auge durante la posguerra, en el momento de mayor autoritarismo político y social.

1.5.4. *La ACM y el sindicalismo católico femenino*

La atención a las obreras no podía faltar dentro de las actividades y objetivos de la ACM, una organización inscrita en cuanto a orígenes e ideología dentro del movimiento católico. En 1919, año en el que fue creada la ACM, el sindicalismo católico femenino había superado su primera fase de implantación y expansión durante la

²⁴¹ *La gran desvergüenza de muchas mujeres cristianas*, Hechos y Dichos, editorial Ibérica, Madrid, 1931 (2.^a edición), p. 5. La cita anterior, en *Boletín de la ACM*, mayo, 1930 (117), p. 1580.

segunda década del siglo e iniciaba su consolidación por medio de la creación de federaciones y confederaciones.²⁴² Los sindicatos católicos femeninos habían surgido, al igual que los masculinos, siguiendo la inspiración de la *Rerum Novarum*, que invitaba a los católicos a adaptarse a las nuevas exigencias de la realidad social, marcada por la inevitabilidad del proceso industrial y de las tendencias secularizadoras. Su objetivo era, por tanto, iniciar la reconquista social de la Iglesia entre las masas obreras y hacer frente, desde una posición de aceptación del liberalismo y la modernidad como «males menores», a las teorías revolucionarias y a su plasmación en organizaciones sindicales.

A diferencia de los sindicatos masculinos, que comenzaron a organizarse desde 1905, los femeninos surgieron unos años más tarde. Entre 1909 y 1912 se constituyeron los de Barcelona, Madrid y Valencia, que fueron los lugares donde mayor arraigo alcanzó el sindicalismo católico femenino.²⁴³ Fue el de las trabajadoras a domicilio y en pequeños talleres (muy concretamente el de la aguja, rama mayoritaria de la población femenina activa), el grupo socio-profesional al que dirigieron preferentemente sus propagandas las organizaciones sindicales católicas femeninas. Al igual que los «pequeños propietarios muy pobres», que constituyeron las bases del sindicalismo católico-agrario masculino, a través de la Confederación Nacional Católica Agraria (CNCA), las obreras de la aguja configuraron un grupo a cuyos problemas laborales los sindicatos de izquierdas ape-

242 La presente investigación no aborda el análisis de los sindicatos católicos femeninos, sino las conexiones que se establecieron entre éstos y la ACM, así como las pretensiones de esta última de integrarlos en un movimiento católico femenino homogéneo y centralizado.

243 En 1909 fue creado por don Agustín Robert el Sindicato barcelonés de la Aguja, y en 1912 la Federación Sindical de Obreras, cuya promotora fue María Domenech de Cañellas. En Madrid se fundó el primer sindicato femenino (de oficios varios) en octubre de 1909, que en 1911 se dividió en varios sindicatos, y se estableció la Federación de Sindicatos Obreros de la Inmaculada. En Valencia se creó en 1912 el Sindicato de la Aguja y Similares «Nuestra Señora de los Desamparados», dirigido desde 1914 por Carmen Entrigües. Sobre el resto de los sindicatos católicos femeninos que surgieron entre 1909 y 1920, véase Domingo Benavides, *Democracia y cristianismo*, pp. 274-275. 35 000 afiliadas en 1930 representaban el 9,9 % del total de trabajadoras en el sector secundario y el 4,1 % de las activas en ramas industriales. Esta información, en Rosa Capel, «La mujer y el sindicalismo católico», p. 375.

nas habían prestado atención.²⁴⁴ Especialmente desprotegidas y aisladas, sin ningún tipo de legislación que regulara ni su jornada laboral ni los abusos de los intermediarios, las trabajadoras de la aguja encontraron en la sindicación católica femenina un canal de defensa de sus intereses profesionales, de solución concreta a sus problemas inmediatos y a sus necesidades más perentorias. Así, los sindicatos católicos brindaban prestaciones de tipo mutualista, formativo y recreativo que superaban las estrictamente profesionales.

En el campo, los esfuerzos por constituir sindicatos femeninos fueron más tardíos y sus resultados muy limitados, así como su implantación, circunscrita a Castilla la Vieja, uno de los bastiones del sindicalismo católico-agrario. Sólo en 1926 el consiliario de la ACM, Francisco Morán, proponía a las socias de esta organización la creación de los Círculos de Campesinas. En ellos se pretendía dar a las mujeres campesinas una instrucción moral y religiosa y en sus deberes de madres, esposas y amas de casa, así como ofrecerles una formación profesional que las capacitara para constituir cooperativas de venta de productos de pequeñas industrias agrícolas (avicultura, cunicultura, industrias de la leche, etc.). Todo ello con la finalidad de mejorar su calidad de vida en el campo y evitar así la emigración femenina a la ciudad, fortalecer y dar estabilidad a la familia campesina y contribuir al impulso de la agricultura «nacional». Morán proponía como ejemplo a seguir el de las asociaciones que, con el nombre de círculos de campesinas, funcionaban desde 1911 en Bélgica, adheridas a la Unión de labradores (Boerenbond) belga.²⁴⁵

En octubre de 1927 se estableció en Valladolid una Liga Católica de Mujeres Campesinas, «amparada por las Federaciones Católicas Agrarias de Castilla y León». Y en 1928 comenzó su propaganda en

244 Sobre el sindicalismo católico-agrario, el ya clásico estudio de Juan José Castillo, *Propietarios muy pobres*; Josefina Cuesta, *Sindicalismo católico agrario en España, 1917-1919*, Narcea, Madrid, 1978; y Samuel Garrido, *Treballar en comú*. Otros grupos profesionales femeninos despertaron el interés de la sindicación católica femenina. En 1931, la Confederación de Sindicatos Católicos Femeninos contaba con once sindicatos: oficios varios, modistas, bordadoras, ropa blanca, empleadas, profesoras, señoras de compañía, sastras, fábrica, sirvientas y el de aprendizas de todos los oficios.

245 «Los círculos de campesinas y la Acción Católica de la Mujer», en *Tercera Asamblea de la Acción Católica de la Mujer*, pp. 157-171.

Salamanca una Liga de Mujeres Campesinas, vinculada a la Federación Católico-Agraria de la provincia, con la que compartiría consiliario, «pues se busca el que mantengan ambas la más estrecha relación». En fecha tan tardía como 1935 fue impulsada, bajo patrocinio de Acción Popular, la Liga de Mujeres Campesinas de Castilla la Nueva.²⁴⁶

Los presupuestos ideológicos que guiaron los comienzos de la sindicación católica femenina fueron los propugnados por la línea dominante del catolicismo social: la confesionalidad incuestionable, la armonía entre patrón y obrero, el rechazo de la lucha de clases y la actitud paternalista adquirirían incluso mayor intensidad que en la sindicación masculina. A esto se añadía, en el caso de las obreras, una supuesta mayor religiosidad y la relevancia que se concedía a su papel dentro del hogar como educadoras y guardianas de la moral católica. En cuanto al funcionamiento, la estructura de los sindicatos católicos femeninos estaba integrada por una junta de damas, compuesta por señoras que habían fomentado su creación, las cuales controlaban el ingreso selectivo de las obreras, según su demostración de catolicismo, y promovían toda una serie de obras parasindicales que ofrecían beneficios materiales, educativos y «morales» a las afiliadas.²⁴⁷ Por lo tanto,

246 CEDA, 15 febrero, 1935 (40), p. 19. Lo referente a Salamanca, en Miguel Sancho Izquierdo, «VIDA SOCIAL ESPAÑOLA», *RS*, 15/1/28 (78), p. 54. En el acto de constitución, celebrado en el Obispado, intervinieron Sisinio Nevarés y Dolores Naverán, de la Institución Teresiana, maestra de la Escuela Normal de Bilbao, quien ocuparía el cargo de asesora técnica del Ministerio de Educación en 1941. Lo de Valladolid, en *Ellas*, 3 septiembre, 1933 (65), p. 3. La Liga de Mujeres Campesinas de Castilla la Nueva fundó, en enero de 1933, una Granja Profesional Femenina que publicaba una revista titulada *El ama de casa*. En Victoriano Feliz, *Jóvenes campesinas de acción católica y social*, editorial «Razon y Fe», Biblioteca «Fomento Social», Madrid, 1934. Con la instauración del régimen franquista, al verse obligados los sindicatos católicos a desaparecer y a integrarse en el Sindicato Vertical, la Liga de Mujeres Campesinas se transformó en una entidad llamada «Asociación de la Sagrada Familia y Santa María de la Cabeza», adscrita a la Acción Católica Española. En *Para Nosotras*, junio, 1949 (60), p. 7.

247 Rosa Capel, *El trabajo y la educación*, p. 219. Otros trabajos sobre sindicalismo católico femenino, los de Irene Palacio Lis y Cándido Ruiz Rodrigo, «Educación de la mujer obrera en Valencia. Del sindicato de la aguja a la obra social femenina», y Cándido Ruiz Rodrigo, «Sindicación femenina católica, cuestión social y educación. Valencia, 1912-1936»; ambos en *Mujer y educación en España*, pp. 650-660 y 676-690 respectivamente; e Irene Palacio Lis, *Mujer, trabajo y educación (Valencia, 1874-1931)*, Universitat de València-Dpto. de Educación Comparada e Historia de la Educación, Valencia, 1992.

el papel de la trabajadora dentro del sindicato se limitaba a ser receptora pasiva de estas ayudas materiales.

A finales de los años diez, el sindicalismo católico femenino inició una nueva etapa caracterizada por un doble proceso: por un lado, su afianzamiento organizativo a través de la constitución, separadamente de las organizaciones masculinas, de federaciones y confederaciones sindicales;²⁴⁸ y, por otra parte, un intento, al menos aparente, por situar a las obreras en un plano de protagonismo más activo y de gestión autónoma de las iniciativas sindicales, transformando los sindicatos mixtos en puros. Esta segunda iniciativa coincidía con la creación de los sindicatos independientes de trabajadores de Oviedo por Arbolea (1914), de los libres (aconfesionales) de Gerard y Gafo (1916) y del Grupo de la Democracia Cristiana (1919), que fueron silenciados por la línea más intransigente del catolicismo español.

Ésta fue la orientación que pretendía María de Echarri en el Sindicato de la Inmaculada de Madrid cuando, en febrero de 1918, se reelaboraron los viejos estatutos y las obreras pasaron a dirigir el sindicato por medio de un Consejo Asesor, que desplazaba a las señoras a una posición de asesoras. Aunque en principio se respetaba la autonomía de las obreras, las asociaciones de damas protectoras seguían existiendo, convertidas en asesoras, protectoras o impulsoras de obras parasindicales (talleres, escuelas nocturnas, cajas dotales, bolsas de trabajo, mutualidades de ahorro, etc.).²⁴⁹ En

248 En julio de 1919 se celebró en Valencia la I Asamblea regional de Obreras, surgiendo de ella en 1920 la Confederación Regional de Sindicatos Católicos Obreros-Femeninos «Nuestra Señora de los Desamparados». En junio de 1924, del I Congreso Nacional de Obreras Católicas nació la Confederación Nacional de Sindicatos Católicos Obreros Femeninos.

249 Mercedes García Basauri, «Los sindicatos católicos femeninos (1900-1930)», *Historia 16*, n.º 69 (enero-junio 1982), pp. 19-30. El principio de la sindicación pura, es decir, sin intervención de las señoras en las decisiones del sindicato, parece que permaneció, al menos en las declaraciones de las dirigentas católicas. En junio de 1924, con motivo del Primer Congreso Católico Obrero femenino, se reconocía «como legítima toda sindicación y asociación profesional basada en la moral católica; mas actualmente, mientras no se consiga la educación social de la clase patronal, reconocemos como el medio más eficaz y necesario, para defender los intereses de las obreras, su organización en sindicatos puros o asociaciones similares constituidos solamente por obreras», *RCCS*, julio, 1924.

realidad, ésta era una forma de seguir manteniendo control y participación en ellos, bajo una aparente presentación de los sindicatos como puros (sin intervención de las señoras), que revela las dificultades por desprenderse del espíritu proteccionista y paternalista que imbuía el funcionamiento de los sindicatos católicos femeninos.

A pesar de esto último, la oportunidad de una mayor participación de las obreras en la dirección y gestión del sindicato hizo posible algo bastante excepcional en aquel momento: que una mujer de extracción social humilde, como lo era Mercedes Quintanilla, accediera a los más altos cargos de dirección sindical y, desde allí, a diferentes puestos de responsabilidad política. Nacida en el seno de una familia «de seguras creencias, firmes convicciones y rectas costumbres», desde los veinte años tuvo que hacerse cargo de sacar adelante la casa trabajando como bordadora. En 1915 se casó con un ebanista, que murió tres años más tarde (cuando el hijo de ambos tenía tan solo cinco meses) en la epidemia de gripe. Se afilió al sindicato de la Inmaculada en 1911, año en el que fue fundado por Juan José Santander, por lo tanto su compromiso con el sindicalismo católico se inició con anterioridad a su matrimonio. Desde 1913 ejerció como tesorera de la Junta del Sindicato de Bordadoras de Madrid, del que más tarde fue presidenta. En 1919 ocupó el cargo de vicepresidente de la Federación de Obreras de Madrid y entre 1924 y 1931 el de presidenta de la Confederación Nacional de Obreras Católicas. A raíz del desempeño de este cargo sindical fue designada concejala del Ayuntamiento de Madrid durante cinco años y miembro de la Asamblea Nacional Consultiva. Con el cambio de régimen político, participó en la fundación de la Sección Femenina de Acción Nacional, y fue nombrada vocal de su junta directiva.²⁵⁰

La tendencia a organizar sindicatos profesionales femeninos puros dentro del catolicismo social coincidía con el nacimiento de la ACM y su impulso (dentro de sus juntas provinciales y diocesanas) de las llamadas secciones de obreras. Estas secciones venían a compensar el desplazamiento que, con la sindicación pura, sufrían las

250 En Estrella Balaca, «MUJERES DE HOY. Mercedes Quintanilla», *Ellas*, 10 julio, 1932 (7), p. 2; y «Tercera Asamblea de la Confederación Nacional de Obreras Católicas», *Boletín de la ACM*, marzo, 1931 (126), pp. 1081-1083.

juntas de señoras en el seno de los sindicatos, al continuar las funciones y actividades que estas últimas llevaban largo tiempo desempeñando y promoviendo. Es decir, en aquellos lugares donde todavía no habían surgido sindicatos católicos femeninos, esta sección debía potenciar su creación; en los que ya existían, se encargaría de cumplir las mismas funciones que las obras parasindicales vinculadas a aquéllos y a los patronatos de obreras católicas. Esto se traducía en el asesoramiento, enseñanza, orientación y apoyo de los mismos:

a) Acción Católica de la Mujer debe favorecer los sindicatos católicos existentes por todos los medios posibles: dándoles trabajo a los sindicatos y a sus asociadas con preferencia a todas las demás obreras, y prefiriendo también en sus compras las fábricas, tiendas y talleres que aquéllas sean mejor tratadas; b) ayudándoles a resolver el problema del paro forzoso, especialmente en el ramo de la aguja, anticipando para la época del paro la confección de prendas que sea indiferente hacerlas en una u otra época, y favoreciendo la creación y sostenimiento de talleres de paro forzoso; c) ayudándoles a establecer y sostener talleres y tiendas cooperativas para la supresión de intermediarios; d) creando y favoreciendo las escuelas y talleres de aprendizaje que sean semillero de sindicalistas católicas; e) apoyando sus legítimas reclamaciones en cuanto a las condiciones del trabajo y al cumplimiento de la legislación obrera femenina; f) favoreciendo sus instituciones de cooperación y mutualidad; g) formando la conciencia de compradoras de las señoras para que no formulen exigencias que supongan aumento excesivo de trabajo o disminución del salario de las obreras.²⁵¹

Además, muchas de las asesoras, una nueva figura creada para mantener el control de las señoras sobre los sindicatos católicos femeninos, formaban parte de la nueva organización.²⁵² Así, Luisa Gómez

251 «Conclusiones votadas en la Asamblea», en *Primera Asamblea de la «Acción Católica de la Mujer»*, pp. 37-45.

252 En el Primer Congreso Católico Obrero Femenino se proponían tomar parte «[...] gran número de socias de Acción Católica de la Mujer, como asesoras que son de diferentes Sindicatos obreros femeninos establecidos en Madrid y provincias», *Boletín de la ACM*, junio, 1924 (51), p. 123. En una asamblea de *Intereses Católicos* celebrada en Alicante se describía la labor de la asesora como «[...] de un apostolado intenso, tiene grandes horizontes, conoce todas las obreras del sindicato que ella asesora, conoce sus necesidades personales, sus familias, costumbres, etc., es el Ángel de la Guarda de cada una, inspira, no impone. La asesora necesita mucho espíritu de sacrificio y mucha generosidad. La característica de este cargo es la obscuridad y el ocultamiento: la asesora lo hará todo, será el alma de la asociación obrera, pero nunca hará nada que se vea, siempre resultará hecho por las obreras, pedido por las obreras, por las obreras conseguido cuanto hace, dice y consigue la asesora», *RCCS*, agosto, 1922 (332), pp. 105-108.

de Tortosa (que dirigiría la organización católica de mujeres entre 1936 y 1942) fue, además de impulsora y presidenta de la Unión Diocesana de ACM de Orihuela, asesora en el Consejo Federal de la Confederación Nacional de Sindicatos Obreros Femeninos desde 1927, junto con María de Echarri. Esto resultaba muy lógico, sobre todo en los casos en que las mismas mujeres que habían impulsado la creación del sindicato católico femenino fueron las fundadoras de la junta provincial o local de ACM correspondiente o se integraron inmediatamente en ella. De esta forma, no extraña que en las memorias de la organización aparecieran incluidos los logros de los sindicatos como parte de la labor realizada por las juntas de ACM.²⁵³ No podemos olvidar que la ACM pretendía englobar, por medio de un vínculo de adhesión, todas las obras del movimiento católico femenino en su estructura organizativa de carácter nacional. Y tampoco que las Bases de Reig de 1926 reforzaron esta orientación al recomendar la integración de las nuevas confederaciones, entre ellas las sindicales, creadas con posterioridad a la redacción de los estatutos de 1919, por medio de la representación de una vocal en las juntas respectivas (diocesana y parroquial) de la ACM, con la finalidad de construir una organización más uniforme y centralizada. Así, la Junta de Madrid realizaba las veces de oficina central sindical, elaborando estadísticas y prestando servicios específicos a los sindicatos de las provincias. Pero la ACM se ofrecía también a constituirse en canal de representación de los sindicatos católicos femeninos ante los poderes públicos. Ante la inclusión en el censo electoral sindical para el IRS, multitud de sindicatos femeninos de provincias se servían del Secretariado Nacional de ACM para «[...] presentar en el Instituto de Reformas Sociales sus Estatutos e instancias a fin de ser incluidos en el nuevo censo electoral; aleccionando a los Sindicatos que no sabían, corrigiendo los errores que existían y apoyando decididamente su causa».²⁵⁴

253 En *Tercera Asamblea de la Acción Católica de la Mujer*, pp. 58-60. Así, en Ciudad Rodrigo, la ACM había creado una Escuela Nocturna en la que se impartían clases de religión, moral, lectura, escritura, aritmética, dibujo y corte a las obreras y sirvientas del Sindicato Católico, que contaba a su vez con una caja dotal. En Córdoba existía también una caja dotal para alumnas que asistían a las clases nocturnas organizadas por la ACM.

254 *RCCS*, diciembre, 1919 (300), pp. 354-355.

La insistencia en la organización de sindicatos puros se reforzó con el Decreto-Ley de Primo de Rivera, que instauraba los comités paritarios el 27 de noviembre de 1926, por el cual se designaban como vocales obreros miembros de asociaciones profesionales sin distinción de sexo. Se trataba, pues, de promover la sindicación femenina en organizaciones de carácter profesional, para multiplicar en lo posible el número de asociaciones con voto corporativo reconocido en el *Censo social y político de España* y conseguir que los católicos tuvieran, frente a los socialistas, una representación de peso en los comités paritarios. Este objetivo quedó abiertamente expuesto en las conclusiones del Primer Congreso de la AC, celebrado en noviembre de 1929. De nuevo, se comparaba con la experiencia masculina y se invitaba a evitar los errores que habían conducido al fracaso de la sindicación católica obrera, es decir, las resistencias dentro del sector católico a constituir sindicatos puros:

Como se ve, el Congreso llama la atención sobre la importancia excepcional de la organización corporativa en España, y, reconociendo lo mucho que ha hecho en este punto la Acción Católica de la mujer con la organización profesional femeninas, propone, sin embargo, a todas sus Juntas, como objetivo especial para el presente año, el fomento y difusión de las Asociaciones o Sindicatos profesionales femeninos donde no los haya, y donde ya existan, su ayuda y protección, respetando su autonomía y procurando que ingresen en la Confederación nacional de Sindicatos Obreros Femeninos, uniéndose a sus organismos diocesanos, regionales o locales, a fin de unificar e intensificar su acción, particularmente en lo que se refiere a la constitución y funcionamiento de los Comités paritarios. Como se ve, el Congreso llama la atención sobre la importancia excepcional de la organización corporativa; importancia que viene a aumentar la que ya de suyo tiene la sindicación profesional femenina, por la sencilla razón de que hoy no tienen voto para la elección de los Comités paritarios más que los obreros y obreras pertenecientes a organizaciones profesionales. Por consiguiente, si no tenemos organizaciones profesionales católicas, o las tenemos en menor número que los socialistas y comunistas, no tendremos representación católica obrera en los Comités paritarios, y todo el régimen de trabajo, por lo que hace a las obreras, estará en manos de nuestros enemigos. Urge, pues, que fomentemos las organizaciones profesionales femeninas, si no queremos que nos ocurra lo que con la organización obrera masculina: que por haberse opuesto, con un tesón digno de mejor causa, la mayoría de los católicos a constituir los Sindicatos puros de obreros en la industria, nos dejamos adelantar de los socialistas, que así han podido

copar la representación obrera en casi todos los Comités paritarios, llevar a sus filas a la inmensa mayoría de los obreros organizados y constituir con ello una fuerza que hoy es un peligro gravísimo para la nación española. Todo esto pudo evitarse a tiempo, cuando, hace veinticinco años, clamaban por la urgencia de la sindicación obrera católica los hombres clarividentes, que ya preveían lo que ahora está ocurriendo [...].

Para ello, se recomendaba a las juntas de la ACM «[...] que se respete siempre la autonomía de las Asociaciones obreras; que la protección y ayuda que les prestemos no implique ingerencia alguna en su régimen y administración, y menos absorción de sus funciones y actividades. Las Asociaciones profesionales, si han de vivir vida propia y pujante, han de ser dirigidas y administradas por sus propios miembros profesionales, y por tanto, las de obreras, por las obreras mismas».²⁵⁵ En realidad, el momento culminante del desarrollo de sindicalismo católico femenino se alcanzó en los años veinte, a lo largo de los cuales se produjo un aumento relevante de la afiliación. El censo sindical elaborado por la ACM ofrecía, para 1920, las cifras de 96 sindicatos con 19 605 sindicadas. Un número que casi se había duplicado diez años después (35 000 sindicadas). A partir de 1930 tuvo lugar un estancamiento de la afiliación motivado por varios factores: la desconfianza hacia un tipo de sindicalismo basado en el paternalismo y en la idea de resignación, y el aumento de la llamada de las organizaciones obreras de clase, unido al incremento de la conflictividad social.²⁵⁶

255 «Nuestro programa», *Boletín de la ACM*, febrero, 1931 (125), pp. 1768-1770.

256 Lo de 1920, en *RCCS*, enero, 1922 (325), pp. 43-45. La cifra de 1930, en Rosa Capel, «La mujer y el sindicalismo católico», p. 375. Para el desarrollo del sindicalismo católico femenino durante la República, véase Gloria Núñez Pérez, *Trabajadoras en la Segunda República. Un estudio sobre la actividad extradoméstica (1931-1936)*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1989, pp. 252-600.

2

LA SEGUNDA REPÚBLICA. LAS MILITANTES DE LA ACM Y LA REACCIÓN CONSERVADORA

Durante los años veinte, el régimen político dictatorial, afín a la ideología e intereses católicos, había favorecido el desarrollo de la ACM; una asociación que, en el contexto del debate feminista europeo, otorgó un lugar central a la cuestión femenina, sostuvo una crítica discreta de la supremacía masculina y defendió ciertos derechos civiles y sociales para las mujeres. Todo ello, dentro del marco del movimiento católico y sobre la base de las diferencias de género dominantes.

A partir de los años treinta, las mujeres católicas imprimieron un giro a su política. Al dar prioridad a sus objetivos apostólicos y a la defensa de la enseñanza religiosa y de la familia relegaron a un segundo plano, o abandonaron, algunos de los asuntos y formas de abordar la cuestión femenina que habían ocupado su interés anteriormente. Este cambio en las preferencias de la asociación se explica por algunos de los elementos que caracterizaron la situación socio-política europea y española de los años treinta.

La reacción política conservadora en Europa, la expansión de los movimientos fascistas y los efectos de la crisis económica vinieron acompañados de un rechazo general ante los cambios culturales, demográficos, familiares y de género. La llamada crisis demográfica hizo que los gobiernos de los Estados-nación, preocupados por su fuerza numérica como síntoma de buena salud y poder nacional, concedieran gran importancia a las cuestiones de género en sus políticas nacionales y que proliferaran los movimientos pro-

natalistas y familiaristas, contra el divorcio y antimalthusianos, partidarios de la dedicación en exclusiva de las mujeres a la reproducción y cuidado de los hijos para aumentar el número y «calidad» de la población. Esta tendencia, generalizada en toda Europa occidental, despertó lo que Claudia Koonz ha denominado un «revival de la maternidad».¹

Las tesis antifeministas y misóginas comenzaron también a difundirse y a tener eco social, potenciadas por los científicos sociales, la voz de la Iglesia católica y otros sectores y movimientos políticos y sociales. Para algunas historiadoras, movimientos conservadores y regímenes autoritarios y fascistas instrumentalizaron las teorías de la diferencia entre los sexos con fines antifeministas y familiaristas. Mientras, dentro del movimiento feminista se produjo una escisión creciente entre quienes defendían los derechos de las mujeres como individuos y quienes hacían hincapié en sus responsabilidades como madres y trabajadoras.² Para otras, el feminismo entró en una nueva fase caracterizada por su declive, por la pérdida de su carga de crítica a la supremacía masculina y de la denominación común «mujer», por el debilitamiento

1 Claudia Koonz, «The Fascist Solution to the Women Question in Italy and Germany», en Renate Bridenthal, Claudia Koonz y S. Stuard (eds.), *Becoming visible. Women in European History*, Houghton Mifflin, Boston, 1987 (2.^a ed.), pp. 498-530. Véase también Renate Bridenthal, Atina Grossman y Marion Kaplan, *When Biology became Destiny: Women in Weimar and Nazi Germany*, Monthly Review Press, Nueva York, 1994. Durante la primera guerra mundial se habría producido una crisis de género, pues las formas convencionales de feminidad y masculinidad se vieron amenazadas durante la contienda. En el periodo de posguerra, fue necesario restaurar el orden de géneros negociando el lugar de hombres y mujeres en los espacios públicos y privados. Véase, al respecto, Karen Offen, *European Feminisms, 1700-1950. A political History*, Stanford University Press, Stanford, 2000, pp. 277-310; también Barbara Caine y Glenda Sluga, *Género e Historia*, pp. 192-203.

2 En Karen Offen, *European Feminisms*, p. 276. Esta misma historiadora afirma que los presupuestos del feminismo relacional siguieron guiando los pasos de la mayor parte del movimiento de mujeres en la Francia de entreguerras, en «El cuerpo político». Respecto a la instrumentalización con fines antifeministas de las teorías de la diferencia sexual, en palabras de Karen Offen, «[...] en el pasado los enemigos de su emancipación eligieron ciertos aspectos de las teorías sobre la naturaleza especial de las mujeres, la diferencia fisiológica y psicológica, la centralidad de la maternidad y una estricta división sexual del trabajo en la familia y en la sociedad, para apuntalar con ellos su continuada subordinación», en «Definir el feminismo», p. 133.

de la solidaridad femenina y la adopción de una posición defensiva y autojustificatoria.³

La jerarquía católica fue una protagonista privilegiada de esta reacción, endureciendo sus planteamientos ideológicos sobre la familia, la sexualidad y las relaciones sociales entre los sexos. El Vaticano lanzó su particular campaña contra el desorden sociosexual. Resulta significativo que Pío XI publicara sus encíclicas *Divini Illius Magistri*, *Casti Connubii* y *Quadragesimo Anno* en 1929, 1930 y 1931, respectivamente. Éstas constituyeron los textos programáticos sobre la estructura familiar, los derechos de intervención de la Iglesia en esta materia, la educación de los hijos y el papel y estatus de las mujeres dentro de la sociedad, a los cuales se remitieron constantemente los católicos de todo el mundo a lo largo de las décadas posteriores.

Según la primera, la Iglesia y la familia poseían el derecho divino, y por tanto superior al del Estado, de regir la educación de los y las jóvenes. En todo caso, al Estado correspondía proteger y respetar los deberes de aquéllos. Por otra parte, se recurría a la diferencia biológica entre los sexos para legitimar una enseñanza diferenciada en contenidos y separada en espacios. La coeducación fue duramente condenada al considerar que resultaba perniciosa psicológica y moralmente. En la *Quadragesimo Anno*, Pío XI abogaba por un salario familiar suficiente para el mantenimiento de la familia, que permitiera la permanencia de las mujeres en el hogar y evitara la descomposición del mismo y el abandono de sus deberes familiares, principalmente la educación de los hijos e hijas.

Pero la más relevante, por la difusión que alcanzó en su momento y a lo largo de las siguientes décadas, fue la *Casti Connubii*, que sistematizaba el pensamiento de la jerarquía católica acerca del

3 Frente a la interpretación que sugiere el fin del llamado feminismo de primera ola tras la concesión del derecho al voto a las mujeres, la historiadora Nancy F. Cott emplea el término «disremembering», para aludir al proceso por el cual el feminismo fue absorbido y reprimido selectivamente, en *The grounding of modern feminism*, Yale University Press, New Haven, 1987, p. 274.

matrimonio frente a la amenaza que veía cernirse sobre su concepción de la familia. Muy difundida en los círculos católicos de toda Europa, este alegato contra el divorcio se constituyó en llamamiento a los católicos en defensa de la familia cristiana y de las posiciones de las mujeres dentro del hogar. Unidad indisoluble, por su origen divino y su carácter sacramental, el fin último del matrimonio era «la procreación y educación de la prole». Su jerarquía interna aseguraba, como ya había afirmado León XIII, tanto «la primacía del varón sobre la mujer y los hijos como la diligente sumisión de la mujer y su rendida obediencia». Sobre esta sociedad perfecta, cuya inviolable indisolubilidad garantizaba la fidelidad, la castidad y la educación de los hijos, se edificaba el orden social y sexual. Todo aquello que hiciera peligrar estas concepciones era censurado y debía ser condenado. Se abominaba del aborto, del control de la natalidad y de la voluptuosidad del sexo no reproductivo, ya que el matrimonio estaba destinado por naturaleza a la procreación. Y, por último, la encíclica ofrecía consejos a los católicos para procurar la restauración del matrimonio cristiano: fomentar la piedad, es decir, tener presente a Dios en todo momento para lograr la contención de los deseos sexuales y de las tentaciones; someterse a los dictados de la Iglesia para evitar caer en la autonomía de juicio y en la independencia de la razón; y divulgar los contenidos de la encíclica, así como conseguir que los Estados apoyaran esta concepción eclesiástica sobre el matrimonio a través de «leyes civiles que favorecieran la ley divina y castigaran a quienes atentaran contra ella».⁴

Este impulso a la reacción en Europa coincidió en España con el cambio de un régimen político dictatorial a una democracia y de una forma de Estado monárquica a una republicana. Dentro de una tendencia democratizadora más amplia, tanto las Cortes Constituyentes como el primer gobierno de la República emprendieron reformas, en ocasiones tras enconadas controversias, guiadas por los principios de la igualdad entre los sexos, y de la seculariza-

4 El estado fascista italiano y el Vaticano firmaron en 1929 los Acuerdos de Letrán. Según éstos, el primero reconocía efectos civiles al sacramento del matrimonio que se conformara al derecho canónico. *Matrimonio cristiano, encíclica «Casti Connubii» de su Santidad Pío XI, 31/12/30*, colección Ecclesia, ediciones ACE, 1950.

ción social. El matrimonio civil, la proclamación de la igualdad entre los sexos recogida en la Constitución y la Ley del Divorcio presagiaban el establecimiento de un tipo de relaciones de género y de un grado de intervención del Estado y de la Iglesia en el ámbito de lo privado muy diferentes a las mantenidas hasta ese momento y a las recientemente defendidas por el Vaticano.

A lo largo de los meses durante los cuales las Cortes republicanas estaban legislando a favor de la igualdad entre los sexos, el matrimonio civil y el divorcio, la encíclica sobre el matrimonio cristiano fue profusamente difundida en España a través de conferencias y publicaciones diversas.⁵ Entre marzo de 1931 y abril de 1932, el *Boletín de ACM* informó de la celebración de una serie de conferencias en las que expertos católicos, clérigos y laicos, explicaban con detalle los diferentes argumentos de la encíclica, oponiéndolos a los planteamientos que orientaban la política del gobierno republicano-socialista sobre la familia y la posición de las mujeres dentro y fuera de ella.⁶

La jerarquía eclesiástica española apuntaló su discurso de género tradicional, apoyándose principalmente en la voz de autoridad de las encíclicas vaticanas, pero también en algunas concepciones difundidas por las corrientes antifeministas europeas. La Iglesia se nutrió así de nuevos argumentos, derivados de la biología y la psicología, para reforzar su política familiar y de género. Durante los años trein-

5 Joaquim Masdexart, «La familia cristiana i el divorci», en *Qüestions Socials d'Actualitat*, Acció Catòlica de la Dona, Barcelona, 1931, pp. 23-34. El entonces obispo de Tarazona, Isidro Gomá, ya había publicado un comentario titulado «El matrimonio». La Unión de Damas del Sagrado Corazón publicó, en su revista *La Unión*, la versión íntegra de la encíclica en febrero de 1931. En el archivo de la Acción Católica se han podido localizar octavillas propagandísticas contra el malthusianismo y a favor del salario familiar y de la vuelta de la madre obrera al hogar.

6 «Las Conferencias de la Encíclica “Casti Connubii”», *Boletín de la ACM*, marzo, 1931 (126), pp. 1799-1801. Las conferencias programadas fueron las siguientes: P. Peiró, «Naturaleza, dignidad y propiedades del matrimonio cristiano. Beneficios de la indisolubilidad»; P. Perancho, «El feminismo y la Encíclica *Casti Connubii*»; Angel Herrera, «El salario familiar y la Encíclica *Casti Connubii*»; P. Peiró, «El matrimonio como Sacramento»; Rafael Marín Lázaro, «La preparación para el matrimonio»; Fernando Enríquez de Salamanca, catedrático de la Facultad de Medicina de la Universidad Central, «La eugenesia y la Encíclica *Casti Connubii*»; José María Pemán, «El Estado y el matrimonio».

ta, los eclesiásticos se preocuparon no sólo de definir la movilización social y política de las mujeres católicas, sino también de delimitar los contenidos de su identidad. Sus opiniones al respecto reproducían las ideas de Gina Lombroso sobre alterocentrismo o de Gregorio Marañón sobre la complementariedad de los sexos.⁷

El motivo central que presidió las reflexiones sobre la «personalidad femenina» de la mayoría de las publicaciones dirigidas a las mujeres católicas fue el de la tendencia de las mujeres, considerada natural e innata, al servicio a los demás. Un rasgo que servía para justificar la dedicación en exclusiva de éstas al hogar y a la familia.⁸ A los argumentos morales y psicológicos que servían para fundamentar el retorno al hogar y la consagración a la maternidad se añadían las ideas pronatalistas dentro de planteamientos nacionalistas. La crisis demográfica y la amenaza que representaba para el poder de la nación comenzaron también a formar parte de las preocupaciones centrales de los profesionales católicos.

La reacción conservadora fue alimentada por la reforma legislativa emprendida por el gobierno republicano-socialista de la Segunda República, la cual representaba una amenaza para la Iglesia y los católicos en muchos aspectos políticos y culturales. Por un lado, la introducción de la separación entre la Iglesia y el Estado, el fin de la financiación pública del clero, la disolución de la Compañía de Jesús y el intento de relegar al ámbito privado los ritos y símbolos católicos suponían un desafío a sus privilegios económicos y a su concepción del carácter público de la religión. Por otra parte, la prohibición de que las congregaciones religiosas siguieran ocupándose de la enseñanza y los proyectos de mejora del sistema educativo, orientados por una concepción de la educación estatal, laica y mixta, amenazaban sus arraigadas prerrogativas educativas y sus principios acerca de una enseñanza católica y diferenciada para niños y niñas; por último, el Estado republicano entraba a legislar

7 El alterocentrismo se fundamentaba en la idea de que las mujeres sólo podían encontrar la felicidad en la entrega de sí mismas a los demás.

8 Victoriano Feliz, *La joven de Acción Social*, pp. 25-68; J.B. Luis y Pérez, Obispo de Oviedo, *La personalidad de la mujer. Problemas de hoy*, Tip. La Cruz, Oviedo, 1932, pp. 9-13.

en el terreno de los asuntos vinculados al ámbito privado, la familia y el matrimonio, sobre los que se había impuesto hasta el momento el casi completo monopolio de la institución eclesiástica, tanto en su concepción como en su regulación.

La Constitución, fundamentada en el principio de igualdad entre los sexos, se propuso eliminar la discriminación institucionalizada de las mujeres. Así, reconoció la igualdad entre hombres y mujeres ante la ley al anular privilegios jurídicos por razones de sexo, ideas políticas y creencias religiosas, y eliminó las barreras de su exclusión en el desempeño de cargos públicos y de puestos oficiales. Estableció además que la igualdad de derechos entre ambos sexos debía constituir el fundamento de las relaciones dentro del matrimonio. Al situarlo bajo la «salvaguardia especial del Estado», abría la posibilidad para su disolución. Este articulado generó una legislación orientada por el mismo principio igualitario, que afectó especialmente al ámbito familiar: la validez del matrimonio civil, la investigación de la paternidad, la igualdad entre hijos legítimos e ilegítimos, y la Ley del Divorcio.⁹ Como nunca antes, el Estado intervenía de manera diáfana en este tipo de cuestiones, una intervención que fue percibida por los católicos como una injerencia tanto en lo que consideraban incuestionables prerrogativas de la Iglesia como en las de los miembros de la institución familiar.

De la misma manera que las cuestiones de género formaron parte de la política republicana y de los debates sobre la construcción del Estado democrático, también lo hicieron de la respuesta a los mismos por parte de los sectores sociales conservadores. La polí-

9 Véase Rosa M. Capel, *El sufragio femenino*, principalmente el capítulo III. Sobre las discusiones en torno a la extensión del sufragio, Clara Campoamor, *El voto femenino y yo*, LaSal, Barcelona, 1981. También, Aurora Morcillo, «Feminismo y lucha política durante la II República y la Guerra Civil», en Pilar Folguera (comp.), *El feminismo en España. Dos siglos de historia*, Pablo Iglesias, Madrid, 1988, pp. 57-83. Un análisis de la formulación de la concepción de ciudadanía diferencial en el primer tercio del siglo XX, de su pervivencia e influjo en la construcción del régimen republicano, dentro de los debates parlamentarios en torno a la extensión del sufragio a toda la población, y del triunfo final del principio de igualdad como fundamento de la noción de ciudadanía, en Mary Nash, «Género y ciudadanía», *Ayer*, n.º 20 (1995), pp. 241-258.

tica de orientación emancipatoria y la anticlerical aparecían a menudo entrelazadas, y ante ambas reaccionaron la jerarquía y los católicos militantes con la protesta, la organización activa de sus fuerzas y la participación política en el sistema parlamentario. En definitiva, la derecha católica contestó a la amenaza de pérdida no sólo de su hegemonía política y económica, sino también de la primacía de la Iglesia y de sus concepciones en la reproducción cultural de la sociedad, en el control sobre la vida familiar y sobre el orden de géneros dominante. La AC fue uno de los instrumentos que actuó al servicio de la Iglesia en su respuesta a las reformas del primer bienio relativas a la religión, la familia y la enseñanza. Tras su reorganización a partir de 1932, siguiendo ya fielmente el modelo de apostolado seglar planteado por Pío XI, la AC vivió una etapa de auge, en la que, según el historiador Guy Hermet, «despertó el catolicismo militante».¹⁰

Analizar cómo reaccionaron las socias de la ACM en la nueva situación socio-política y explicar por qué se produjo un giro en sus posiciones, objetivos y actuación es el fin de este capítulo. Su respuesta más inmediata fue la protesta masiva contra la legislación laicista de la República. Seguidamente, ante una aparente desorganización inicial, desaparecidas la escuela social, la escuela profesional y el *Boletín de la ACM*, las juntas diocesanas se lanzaron a la movilización de las católicas para acudir a las urnas en apoyo de la «causa católica», tras la aprobación por las Cortes del sufragio femenino. Algunas de las más destacadas dirigentes de la ACM también fueron impulsoras, militantes y líderes de las secciones femeninas de los partidos políticos de derechas, predominantemente de Acción Nacional.

Sólo en 1934 se logró la reorganización de las mujeres católicas, a través de una fusión, en principio poco deseada, de la ACM y de la

10 Hermet alude a una «primera edad de oro» de la AC durante la República, afirmando que lo fue sobre todo para las mujeres, pues los hombres eran atraídos por otras ofertas políticas, *Los católicos en la España franquista. I. Los actores del juego político*, CIS-Siglo XXI, Madrid, 1985, p. 215. Esto no es del todo cierto, pues, como veremos en las páginas que siguen, entre 1931 y 1933 las mujeres y jóvenes de la AC también se implicaron en los partidos políticos de la derecha católica, lo que paralizó en cierta medida la marcha habitual de la ACM hasta la reorganización de la rama adulta y el impulso definitivo de las jóvenes en 1934.

Unión de Damas del Sagrado Corazón en la Confederación de Mujeres Católicas de España (CMCE). La nueva organización de 1934 tenía poco que ver con la ACM de los años veinte. Ya vimos que, aunque sus posiciones durante la dictadura de Primo de Rivera no desafiaron el orden de géneros establecido, sí que cuestionaron algunas de sus pautas, como la división público-privado (mediante su demanda de ciudadanía social y política) y la defensa de la educación y el trabajo extradoméstico de las mujeres. En los años treinta, este programa experimentó un profundo cambio. Los nuevos estatutos exigieron la absorción de la ACM en la AC bajo dirección masculina, eclesiástica y seglar. Y sus preocupaciones dominantes pasaron a ser la restauración de la familia, la preservación de la moralidad y la defensa del catolicismo (sobre todo de sus rituales, símbolos y transmisión). Reforzadas durante la guerra civil, éstas serán las bases de su actividad durante los primeros años del régimen franquista.

El cambio de orientación que experimentaron la ACM y sus socias se explica en parte por la difusión del discurso de apuntalamiento de la familia que contenían las encíclicas papales y por la centralidad que ocuparon las políticas secularizadora e igualitaria dentro de los impulsos democratizadores emprendidos por las Constituyentes y por el primer gobierno de la República. Pero el género aporta una más completa comprensión de la dinámica de este cambio y de por qué y de qué manera estas mujeres, conservadoras y católicas militantes, se movilizaron públicamente durante la República.

A las mujeres católicas fue dirigido, y ellas mismas esgrimieron, un discurso ilustrativo de cómo las concepciones de género interiorizadas determinaron tanto la selección de aquellas reformas republicanas ante las cuales movilizaron sus esfuerzos como la interpretación de las mismas. En las publicaciones a ellas orientadas y en sus propios escritos, el Estado laico de la República era presentado como el gran enemigo, no sólo de la religión y la familia, sino de «la mujer», porque la había atacado en aquello que la construcción católica de la feminidad definía como sus sentimientos más profundos, es decir, en la religión y en los deberes derivados de su comprensión de la maternidad. Se cargaban las tintas en la interpretación de

estos ataques como ofensas a la propia «personalidad femenina», concebida como inmutable en tanto que establecida por la naturaleza y por Dios. Ante estos ataques tendría que reaccionar, inevitablemente, en «legítima defensa de sus más altos intereses, de sus derechos y de sus deberes, en una palabra, de su propia personalidad, por el imperativo ineludible de su propia naturaleza y de la voluntad de Dios». ¹¹ El enemigo ya no era la descristianización social provocada por las corrientes revolucionarias, sino los efectos de aquélla sobre la esfera privada y un Estado que estaba legislando sobre asuntos relativos a la misma en sentido laico.

Lo que separa a la mujer de la segunda República, no es una cuestión de régimen político; este, según los tratadistas, es accidental. No son causas superficiales y pasajeras, sino duraderas y profundas, irreconciliables con su personalidad. Nada tan profundo en la mujer como la Religión; y la Constitución votada para España se declara enemiga, o al menos indiferente ante toda Religión. Para serlo ha tenido que aparecer, al menos, como perseguidora de la conciencia católica. [...] A la religión sigue en la mujer el amor al propio hogar, formado con su sangre, con su vida, con su alma y sus sacrificios, adornado con su ternura y nimbado con sus ilusiones. Y la legislación novísima es un fiero ataque a la familia cristiana: le arrebatan la educación de los hijos, el derecho a elegir sus maestros, y el mismo patrimonio familiar tiende a desaparecer bajo el peso de las cargas de transmisión por herencia.

Las opiniones mantenidas sobre a quién pertenecía el derecho de educar a las nuevas generaciones y qué tipo de enseñanza era lícita y moral encontraron también en los argumentos asentados en las concepciones de género una fuerza legitimadora inestimable. Las propuestas de reforma educativa del gobierno republicano-socialista fueron presentadas como un intento, por parte del Estado, de monopolizar la enseñanza, de arrebatársela a las madres y de separar a las mujeres de una formación adecuada a la función social señalada para ellas por la naturaleza y por Dios:

11 Luis y Pérez, *La personalidad de la mujer*, p. 29. Este libro, escrito por el consejero general de la AC y obispo de Oviedo, hacía un análisis pormenorizado de cómo, desde un enfoque católico, el estado republicano agredía a las mujeres con su legislación secularizadora, su ataque a la religión y a la enseñanza religiosa y privada; incitaba después a las católicas a reaccionar contra todo ello. Una reseña elogiando sus argumentos, en Carmen Cuesta, «La personalidad de la mujer», *BIT*, enero, 1933 (216), pp. 78-79.

Por ser única ataca el pudor de la mujer, pone en peligro la honestidad de la juventud y priva a las mujeres de una instrucción y educación adecuadas a su condición y a su peculiar destino, a los fines específicos que sólo ella puede y debe realizar en la sociedad.¹²

El calibre de la implicación de las mujeres y jóvenes católicas muestra, por una parte, el desafío que supuso la legislación republicana en aquellos aspectos relacionados con la comprensión del carácter de la creencia religiosa, las relaciones dentro de la familia y la educación de las futuras generaciones. Por otro lado, sólo puede ser entendido si comprendemos el arraigo y centralidad de las diferencias culturales de género y de la identidad católica en estas mujeres. Las católicas se movilizaron ante la visión dramática de los efectos que el desplazamiento de las fronteras público-privado y la presencia del Estado laico en este último podían producir sobre aquellos asuntos centrales (centrales, porque de ellos extraían legitimidad social) en una construcción de la identidad femenina fundamentada en su concepción de la religión, de la familia, del matrimonio y de los deberes y derechos asociados con la maternidad.

La alarma que despertaron la propuesta de remodelación de la familia tradicional y la legislación secularizadora les llevó a situar en el centro de su actividad la defensa de la Iglesia, de la familia y de los roles de género más tradicionales. En este nuevo contexto, las organizaciones católicas femeninas inauguraban una etapa caracterizada por una actividad volcada en la tarea apostólica y en la puesta en práctica de una política de la identidad cuyo objetivo era convencer a las mujeres de que su función social era la maternidad y su espacio el hogar. No se incorporaban simplemente a una línea política derechista que abogaba por el restablecimiento de unas relaciones sociales entre los sexos articuladas en torno al discurso de las esferas separadas, sino que ellas mismas comenzaron a integrar (para hacerlo plenamente en los años cuarenta) el logro de este objetivo como eje central de su programa.

Sin embargo, ejecutar esta política generó una contradicción que caracterizó a otras mujeres —sobre todo a las líderes— involucradas

12 Luis y Pérez, *La personalidad de la mujer*, p. 200. La cita anterior, en la misma obra, p. 51.

en movimientos y partidos de la derecha y de la extrema derecha en toda Europa durante el periodo de entreguerras. En el proceso de poner en práctica esta política construyeron una identidad que, aunque también giraba en torno a los valores asociados a la maternidad, era divergente de la propuesta por ellas mismas para el resto de las mujeres. Su presencia pública tan activa supuso, a largo plazo, que sus proyectos personales no fueran encaminados a construir una familia, sino a entregarse al apostolado religioso, a la caridad y a la formación de otras mujeres en el modelo femenino tradicional. Se convirtieron, en definitiva, en personajes públicos que escribían, viajaban, recibían una formación constante, hablaban en público y gozaban de una cierta autonomía que las relaciones matrimoniales (tal como eran entendidas por ellas y fueron institucionalizadas más tarde por el régimen franquista y la Iglesia) negaban.

2.1. La respuesta a la legislación republicana

Las medidas secularizadoras del primer bienio republicano estaban animadas por el espíritu de construir un Estado laico y una sociedad libre del poder social ejercido tradicionalmente por la Iglesia. El artículo 26 de la Constitución, aprobado el 14 de octubre de 1931, proclamaba la separación Iglesia/Estado, la extinción del presupuesto de Culto y Clero y la disolución de la Orden de los Jesuitas.¹³ Entrelazada

13 Sobre la política anticlerical llevada a cabo durante el primer bienio republicano, que culminaba en la ley de congregaciones religiosas de 1933, las opiniones siguen siendo enfrentadas. Algunos historiadores detectan una carga punitiva en ella, viendo el inicio de la «vendetta epocale», por la tradicional alianza entre la Iglesia y los poderosos y el abandono del pueblo por parte de ésta, que alcanzaría su paroxismo con los asesinatos de curas, la violencia ritual y la destrucción purificadora de lo que representaba la Iglesia en verano de 1936. Gabriele Ranzatto, «Dies Irae. La persecuzione religiosa nella zona repubblicana durante la guerra civile spagnola (1936-1939)», *Movimento Operaio e socialista*, n.º 2 (mayo-agosto 1988), pp. 195-220. Otros lo ven como una lógica legislación laicizadora del estado, aunque a veces torpe en su procedimiento y oportunidad, que fue muy bien aprovechada por la derecha para hacer propaganda contra la República y aglutinar en torno suyo a cada vez mayor número de descontentos. José Ramón Montero, «La “CEDA” y la Iglesia en la II República española», en M. Espadas Burgos (ed.), *Iglesia, sociedad y política en la España contemporánea*, Ediciones Escorialenses, El Escorial, 1983, pp. 161-183. Véase también Hilari Ragner, «La “cuestión religiosa”», *Ayer*, n.º 20 (1995), pp. 227-240.

con estas medidas, la política hacia las mujeres y la familia formaba parte de un proyecto cuyo objetivo (como señala acertadamente Danièle Bussy-Genevois) era establecer una «concepción laica, equitativa, democrática de lo privado». La República modificó las fronteras que separaban lo público y lo privado, al legislar (como nunca antes había hecho el Estado) sobre cuestiones que pertenecían a esta última esfera. Esta legislación fue entendida por los conservadores «[...] como intromisión estatal» en la privacidad, en terrenos hasta entonces controlados por la Iglesia, que afectaban directamente a las relaciones familiares y a la situación social de las mujeres (matrimonio civil, divorcio, reconocimiento de igualdad de hijos legítimos e ilegítimos).¹⁴ La supresión de la necesidad del matrimonio canónico minaba las normas tradicionales, impuestas y controladas por la Iglesia católica, para regir las estructuras familiares y contenía posibles efectos emancipatorios que contravenían el modelo femenino defendido por esta institución. Las disposiciones legales en materia educativa suponían también una amenaza no sólo para la enseñanza religiosa sino para las relaciones entre los sexos. Al permitir y potenciar la coeducación en las escuelas y ofrecer el mismo programa educativo a niños y niñas, aprobaban su convivencia en las aulas y dejaban de cultivar las diferencias entre ellos. Las posiciones enfrentadas en torno al matrimonio y a la enseñanza católica derivaban del conflicto entre confesionales y laicistas sobre el poder del Estado y de la Iglesia para intervenir en estos asuntos. Pero visiones de género divergentes también permearon estas dos posturas. Cada vez con mayor claridad se fueron perfilando dos concepciones y proyectos sociales enfrentados, no sólo de relaciones capital/trabajo e Iglesia/Estado, sino de relaciones de género.¹⁵

La participación activa de las organizaciones de mujeres católicas en la reacción de los católicos ante las reformas políticas anteriormente citadas fue intensa y multiforme. El primer año de la República presenció una sucesión continuada de protestas masivas ante el gobierno provisional protagonizadas por las católicas, quie-

14 Danièle Bussy-Genevois, «El retorno de la hija pródiga», p. 121.

15 Frances Lannon destaca esta conexión entre las leyes republicanas referidas a la Iglesia, al matrimonio y a la educación, en «Le donne».

nes emprendieron una actividad frenética de réplica a cada una de las disposiciones constitucionales o decretos ministeriales que, en su opinión, atentaban contra la Iglesia, la familia, el matrimonio católico y la enseñanza religiosa.

La gran capacidad de respuesta que mostraron sólo puede explicarse si recordamos que ya contaban con una organización previa de ámbito nacional, que había contribuido a crear y difundir una identidad política basada en la religión y en la pertenencia a una nación española. En torno a ella se configuró su contestación a la República. La recogida de firmas, las cartas y las protestas constituían una vía de expresión pública bien conocida por las dirigentes de la ACM, quienes la habían empleado durante la dictadura de Primo de Rivera, aunque entonces el régimen autoritario les había brindado un trato de favor y ahora el nuevo gobierno se mostraba hostil a sus intereses. A las peticiones y firmas se añadió la llamada, mediante la prensa, a que las mujeres católicas reaccionaran en defensa de la religión y la familia atacadas, apelando al estrecho vínculo, largamente cultivado, entre las mujeres y la religión y a su papel de madres y educadoras dentro de la estructura familiar. Se las conminaba así a enfrentarse públicamente ante lo que se entendía y se presentaba como un ataque a sus derechos de madres católicas.

La mujer española siempre se ha distinguido por su fe, su religiosidad, el amor a la familia y al hogar. Hoy todo esto está en peligro, nuestra santa religión, la enseñanza católica, la familia por medio de leyes disolventes, la moralidad y el hogar por la libertad para el mal.¹⁶

Puede resultar significativo, pero no era nuevo que la construcción cultural católica de la feminidad (articulada en torno a la especial religiosidad de las mujeres, su lugar en la familia y su misión de madres y educadoras de los hijos e hijas) sirviera para movilizar a las mujeres católicas. Nuevo era, sin embargo, lo que había que defender y el enemigo al que enfrentarse. En los años veinte, la ACM se había dirigido a sus socias para que «exportaran» sus cualidades femeninas a un espacio público que percibían cada vez más

16 *La Unión*, julio, 1931 (CLXXXV), pp. 4-5.

desecristianizado. En la década siguiente, entendieron que la secularización había penetrado en la familia, potenciada no ya por procesos sociales irreversibles o por corrientes políticas secularizadoras, sino por un Estado laico cuyas medidas conducían a la destrucción de la familia tal y como ellas la concebían. Novedoso fue también el calibre de una movilización que tenía a su disposición una identidad católica nacional española a la que apelar, ante la amenaza con la que se vivió la conexión entre el impulso gubernamental de reformar las relaciones familiares y el desorden moral y social.

Según Frances Lannon, el potencial que tenía la Acción Católica para movilizar a una gran número de mujeres se materializó en 1931, cuando galvanizó las campañas regionales de protesta contra los artículos de la Constitución de la Segunda República que separaban la Iglesia del Estado y secularizaban la educación y el matrimonio. Fue sólo entonces, según esta historiadora, cuando su militancia creció en respuesta a la crisis política. Sin embargo, insiste en que la organización previa de la ACM era débil y sus actuaciones escasamente eficaces.¹⁷ Según las cifras disponibles de asociadas, la militancia en la ACM decreció en los primeros años de la República y sólo se recuperó a partir de 1934-1935, con su reorganización y fusión con la UDSC en la CMCE (118 000 socias en 1929 y 61 354 en 1935). Por su parte, la asociación de las jóvenes de AC incrementó considerablemente su número de afiliadas con anterioridad a 1932 (de 9000 socias en 1928 pasó a contar con 28 301 en 1932). A partir de este último año la progresión de su crecimiento fue sorprendente (57 321 en 1935 y 70 000 al año siguiente). Por lo tanto, quizás habría que vincular la capacidad para canalizar esta primera y rápida protesta por parte de las mujeres católicas ante la legislación secularizadora del gobierno republicano-socialista a la fortaleza organizativa con que contaba la ACM al proclamarse la Segunda República y a la rápida incorporación de activas y politizadas mujeres jóvenes.

17 F. Lannon, «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*, n.º 35 (1999), pp. 65-80.

La quema de conventos y los ataques a Iglesias del 11 y 12 de mayo de 1931 motivaron una primera modesta reacción de la ACM. Recriminaba en su boletín la pasividad de las autoridades a la hora de reprimir «estos hechos criminales» e instigaba a los católicos (varones) a ser más contundentes, acusándolos de «cobardía» por no haber actuado con mayor severidad ante tales sucesos.¹⁸ A la quema de conventos vinieron a sumarse la expulsión del cardenal Segura, el 14 de junio del 31, y de los obispos de Málaga y Vitoria, así como las reformas en el sistema educativo, entre las cuales preocupaba principalmente a la ACM la coeducación, la no obligatoriedad de la enseñanza religiosa y la eliminación de los símbolos externos de significación católica en las escuelas. Los efectos que causaron la quema de conventos de 1931 y la retirada de los símbolos religiosos son ilustrativos del papel político de una identidad religiosa que la AC había contribuido a crear y en torno a la cual se configuró la respuesta a la República.¹⁹

Si en un primer momento «se contuvo la protesta por el aplazamiento que causó el estupor de los incendios y por la excitación de los ánimos, las mujeres católicas de España, como no podía ser por menos, elevaron al fin su voz acudiendo al jefe del Gobierno provisional de la República, para protestar de los ataques contra la Religión».²⁰ Para lograr una mayor repercusión pública de sus protestas, la ACM inauguró una relación de colaboración con la Unión de Damas del Sagrado Corazón (UDSC), que anunciaba la fusión de ambas organizaciones tres años más tarde. Las dos entidades enviaron al presidente del Gobierno provisional «[...] una comisión de señoras portadoras de 35 000 firmas recogidas en menos de 48

18 «Nuestra protesta», *Boletín ACM*, junio, 1931 (128), p. 1839. Mercedes Ugalde registra la petición de la directiva de la ACM de Vitoria a las católicas, ya antes de la proclamación de la República, para que, utilizando su influjo en el hogar, favorecieran a candidatos católicos el 14 abril de 1931. Mercedes Ugalde, *Mujeres y nacionalismo vasco*, p. 236. Estudios de marcos espaciales más reducidos que el presente permitirían detectar la reacción de las católicas, su rapidez y alcance.

19 Véanse Mary Vincent, *Catholicism in the Second Spanish Republic: religion and politics in Salamanca, 1930-1936*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 153; y Frances Lannon, «Los cuerpos de las mujeres».

20 «Tres decretos antirreligiosos», *Boletín de la ACM*, junio, 1931 (128), p. 1845.

horas», conteniendo una protesta dirigida a frenar los proyectos de laicización que estaban siendo debatidos por las Cortes Constituyentes.²¹

La recogida de firmas fue presentada en la prensa católica femenina como un acto espontáneo surgido de una iniciativa individual. Ante la respuesta entusiasta que éste había suscitado, «para encauzar el movimiento, se celebró una reunión en Madrid en la que se expuso el propósito de organizarlo por diócesis, nombrando una delegada por cada una de ellas. Fue acogido con entusiasmo el proyecto y nombradas las delegadas se empezó inmediatamente la labor. Cada una se dirigió a los pueblos de su diócesis, y sin aparato ninguno, sin acudir a la Prensa, por medio de una gestión puramente particular y espontánea, se ha llegado a reunir cerca de 2 000 000 de firmas y se puede llegar, de continuar la labor, a muchísimo más».²²

Los supuestos dos millones de firmas iban acompañados de un mensaje a las Constituyentes en el que estas organizaciones se hacían portavoces de las mujeres católicas, denunciaban la quema de conventos e intentaban disuadir a los parlamentarios de aprobar una legislación que atentara contra los privilegios sociales y culturales ostentados por la Iglesia. Las católicas emplearon de varias maneras los significados de género para dirigirse a los políticos. El tono emotivo que impregnaba la descripción del dolor sentido por las mujeres ante los ataques anticlericales y de la amenaza que se cernía sobre la educación católica de sus hijos, así como la apelación al sentimiento de los diputados en tanto que hijos de madres indudablemente cristianas, se combinaba con la solapada amenaza de desobediencia al poder constituido si no se mostraba respetuoso con la institución eclesiástica y sus privilegios:

A las cortes Constituyentes:

Señores:

En nombre de cientos de millares de mujeres católicas, a las Cortes Constituyentes hacemos la siguiente súplica [...]. Hemos visto desoladas arder templos, saquear conventos, ultrajar religiosas y

21 *La Unión*, julio, 1931 (CLXXXV), pp. 4-5.

22 *La Unión*, noviembre, 1931 (CLXXXVI), p. 4.

sacerdotes, destruir maravillas de arte, profanar imágenes, y ¡qué horror!, profanar vasos sagrados: hemos visto todo esto sin que un sentimiento de venganza se despertase en nuestros corazones [...]. Señor Presidente, señores Ministros, señores Diputados, como mujeres católicas acatamos el poder constituido, aunque no para todas represente su ideal, pero lo acatamos con el firme propósito de no crearle dificultades, porque así nos lo manda la Santa Madre Iglesia por conducto de nuestros Prelados. Acatamos el poder constituido en cuanto no tienda a destruir lo que para nosotras está sobre todos los bienes temporales, sobre todos los amores percederos, sobre nuestra propia vida, que es la Iglesia fundada por Dios Nuestro Señor [...]. No olviden Sus Señorías que seguramente han tenido una madre cristiana y quizá alguna reza y llora para que la luz de la fe vuelva al corazón del hijo que se aleja espiritualmente.

Esta exposición de causas, que remitía constantemente al corazón herido de unas mujeres católicas aparentemente ajenas a las cuestiones meramente políticas, tenía como colofón una lista de exigencias políticas concretas, redactadas en un registro claramente racional:

1.º Que no se altere el artículo II de la todavía vigente Constitución, sin previo acuerdo con la Santa Sede, porque la mayoría de los ciudadanos españoles es católica apostólica romana y quiere que España, católica de hecho, siga siéndolo de derecho.

2.º Que no se excluya a los padres de familia ni a los Prelados de los Consejos de Instrucción Pública y que se considere obligatoria la enseñanza de la RELIGIÓN CATÓLICA en escuelas e institutos, exceptuando a los niños cuyos padres acrediten que profesan otra Religión.

3.º Que se respete la familia cristiana, considerando el matrimonio indisoluble como hasta la fecha.

4.º Que no se expulse de España a las Órdenes Religiosas y que se permita volver a sus Diócesis a los señores Prelados que forzosamente las han abandonado.

Si en nombre de la libertad y de la igualdad se conceden derechos civiles a la mujer, justo será que se le respeten los espirituales perfectamente compatibles con el verdadero progreso.

La recogida de firmas de las mujeres católicas tuvo un efecto inmediato en dos sentidos. Por un lado, fue recibida como un acto de provocación que soliviantó los ánimos de las autoridades republicanas locales:

Sitios hubo donde en pleno Ayuntamiento se quemaron las firmas recogidas. En otros se rompieron los pliegos y millares y millares de firmas han desaparecido por varios medios. Pueblo hubo en Andalucía donde se hizo creer que las mujeres habían firmado la petición de guerra civil y, amotinado el pueblo, hubo que romper las firmas: pero a pesar de las multas, malos tratos, amenazas de cárcel, etc., ha resaltado el valor en la defensa de la fe, pues además de las que por distintos conductos han llegado al Gobierno, las que directamente hemos recogido es un número respetable.²³

Esta hostil acogida de la iniciativa de las firmas sólo sirvió para reforzar convicciones y asignar al acto un carácter de heroicidad, acentuado por las negativas a pagar las multas impuestas. El consecuente ingreso en prisión, aunque por pocos días, desencadenaba una mayor propaganda y daba ocasión a homenajes, exaltaciones, etc. Ante las prohibiciones de recogida de firmas en algunas localidades, las católicas alegaban su derecho de acudir a las Cortes y, «ya que las mujeres no tienen voto, se haga oír su voz en ellas».

Por otra parte, la presentación de firmas de las mujeres católicas en defensa de la religión y de la Iglesia incidió en la discusión sobre la concesión del voto a las mujeres (que en ese momento ocupaba a las Constituyentes), ya que proveyó de argumentos a la opinión mantenida por algunos parlamentarios de que éstas votarían a la derecha.²⁴ El miedo de estos últimos era en cierto modo explicable. La asociación de las mujeres con el conservadurismo se asentaba sobre una concepción, arraigada en la mentalidad colectiva, de que éstas eran más católicas y estaban dominadas por el

23 *La Unión*, noviembre, 1931 (CLXXXVI), p. 4.

24 Guerra del Río, diputado radical, aludía a 1 400 000 firmas recogidas por las mujeres católicas (DSCC, 30/IX/31). Información recogida en Mercedes Ugalde, *Mujeres y nacionalismo vasco*, p. 212. Al día siguiente de comentarse el asunto en las Cortes, Ricardo Gómez Rojí describía las reacciones que las firmas habían suscitado en la cámara: «También ha producido gran revuelo en las izquierdas lo del millón y medio de firmas presentadas por las señoras hace dos días. En la misma Sala de Sesiones, en increpaciones hechas en voz alta repetidas y numerosas veces, lo han señalado como índice de poder y fuerza de lo que llaman reacción», «Informaciones de Ricardo Gómez Rojí (1-2/X/31) (sin destinatario)», en M. Batllori y V.M. Arbeloa (eds.), *Església i Estat durant la Segona República Espanyola, 1931-1936. Arxiu Vidal i Barraquer. Textos en la llengua original*, Monestir de Montserrat, Barcelona, 1971, 3.^a parte IV (9/9/31 a 30/10/31), p. 349.

clero.²⁵ Además, las católicas militantes habían dado prueba de su fuerza numérica y de su rápida y eficaz capacidad movilizadora, mientras que las mujeres republicanas respondían más tarde y minoritariamente en apoyo del nuevo régimen. Más allá de suscitar reacciones concretas, la profunda conexión entre la cuestión de las mujeres y el problema religioso integraba la propia dinámica política desencadenada en los debates parlamentarios. Así, cuando se aprobó el sufragio femenino, los radicales amenazaron con intensificar los ataques anticlericales en los siguientes debates sobre la cuestión religiosa.²⁶

En esas mismas fechas, las dos organizaciones católicas femeninas antes mencionadas se dirigieron al Ministro de Instrucción Pública para protestar contra la coeducación en las escuelas normales y ante el propósito del gobierno de suprimir las escuelas normales de maestras, condena a la que se sumaba la Asociación Nacional de Padres de Familia. La argumentación de la queja se fundamentaba en la ya conocida visión católica de la educación de ambos sexos, refrendada por Pío XI en la encíclica sobre la educación cristiana de los jóvenes de 31 de diciembre de 1929. Distintos en naturaleza, aptitudes e inclinaciones, hombre y mujer estaban destinados a complementarse en la familia y en la sociedad. Esta diversidad debía mantenerse y fomentarse a través de una educación con contenidos diferentes y espacios separados, que ofreciera a

25 La asociación entre mujeres y conservadurismo en España ha sido fuerte y persistente. Incluso historiadores y sociólogos la han reproducido sin corroborarla empíricamente ni cuestionar los presupuestos de ausencia de autonomía de decisión y de protagonismo histórico limitado de las mujeres en la esfera pública y en el terreno político sobre los que se basa. Véase Gerard Alexander, «Women and Men at the Ballot Box: Voting in Spain's Two Democracies», en Victoria Lorée Enders y Pamela Beth Radcliff (eds.), *Constructing Spanish Womanhood*, pp. 349-374.

26 «Y entonces estos radicales, [...] se han encrespado contra los católicos, amenazando con extremar sus radicalismos en la cuestión religiosa la próxima semana. Incluso ha dicho el Sr. Guerra del Río que arrearán contra la Religión por encima de Lerroux». «Informaciones de Ricardo Gómez Rojí (1-2/X/31) (sin destinatario)», en M. Batllori y V.M. Arbelo (eds.), *Església i Estat*, 3.ª parte IV, p. 349. Sobre la manifestación de las mujeres republicanas repartiendo pasquines en la puerta de las Cortes a favor de la República laica y de la expulsión de las órdenes religiosas, véase M. Batllori y V.M. Arbelo (eds.), *Església i Estat*, 3.ª parte IV, p. 373.

las mujeres «una instrucción y educación adecuadas a su condición y a su peculiar destino, a los fines específicos que sólo ella puede y debe realizar en la sociedad».²⁷ La crítica a la coeducación traslucía así un miedo al desorden moral, a la promiscuidad sexual (que ponía en peligro la «honestidad de la juventud») y a la mezcla de los atributos de las identidades de género establecidas, en la que se temía que podían desembocar tanto el aprendizaje de los mismos programas como la convivencia en las aulas.²⁸ Pero además, la legislación sobre enseñanza fue vista como un atentado contra los «sagrados derechos de los padres en la formación espiritual de sus hijos» y, sobre todo, contra la potestad de las madres para educar a los hijos en los valores religiosos, considerados como aquellos que toda buena madre debía transmitir a su descendencia.²⁹

En cuanto a la supresión de las Escuelas Normales de Maestras, equivalía, a sus ojos, «a cerrar las puertas del Magisterio a la mujer de la clase media y del pueblo, que se encumbra por su propio esfuerzo a la categoría de maestra, pues pronto advertirá que las explicaciones del maestro no llegan a su cerebro ni a su corazón como llegaba la palabra de la maestra». A estas razones añadían que la clausura de estos centros sería un error porque «significa desprestigio para esas maestras normales tan cultas, tan dignas de admiración y de elogio, que han colocado a gran altura las escuelas que rigen con indiscutible acierto y competencia».³⁰ Sus concepciones de la diferencia sexual integraron, por tanto, los argumentos sobre los que apoyaron su protesta.

La familia se erigió, junto a la religión y la educación católica de los hijos, en el tercer centro de interés de la protesta llevada a cabo por las militantes católicas. La Ley del Divorcio de 23 de febrero de 1932 suponía el complemento del artículo 43 de la Constitución, que propugnaba un modelo de matrimonio basado en la igualdad de derechos y disolución por mutuo consenso o a peti-

27 J.B. Luis y Pérez, Obispo de Oviedo, *La personalidad de la mujer*, p. 200.

28 *La Unión*, noviembre, 1931.

29 J.B. Luis y Pérez, *La personalidad de la mujer*, p. 167.

30 *El Debate*, 29 septiembre, 1931, p. 2.

ción de los cónyuges con alegación de causa justa. El matrimonio civil, la negación de los efectos civiles del canónico y la aprobación de la Ley del Divorcio suscitaron una férrea reacción por parte de las autoridades eclesiásticas. El matrimonio canónico e indisoluble constituía un instrumento fundamental de la Iglesia para preservar la familia como célula básica de la estabilidad social y de género, y como canal de reproducción del modelo cultural católico. Pero la Iglesia no sólo vio una amenaza a su modelo de relaciones sociales y de género, sino que percibió el comienzo del fin de su tradicional régimen de monopolio sobre los asuntos conyugales y la regulación de las relaciones en el espacio privado, desplazada por un Estado laico que asumía la suprema autoridad legislativa sobre la institución matrimonial y sobre el régimen de la vida conyugal. Por lo tanto, la legislación republicana sobre la familia fue recibida por los católicos como uno de los desafíos más profundos a sus concepciones sociales y al dominio eclesiástico. Presentada a las mujeres como una ofensiva contra lo que daba sentido a su vida y aquello que les confería dignidad, fue transformada en una agresión contra ellas mismas. Hablando del divorcio, el obispo de Oviedo Luis y Pérez afirmaba:

Cuanto destruya a la familia rebaja a la mujer a la condición de esclava del hombre, la priva de su prestigio e influencia en el hogar, la entrega a los enemigos de sus derechos.³¹

Aunque la opinión de las católicas sobre la familia y el matrimonio cristiano era clara, no llegaron a organizar una protesta tan públicamente visible como las impulsadas contra la legislación anticlerical. Sin embargo, mientras la jerarquía ordenaba a los párrocos que aconsejaran a los fieles celebrar también, y a ser posible previamente, el matrimonio canónico, la ACM propagaba la validez exclusiva del matrimonio cristiano y denunciaba la Ley del Divorcio organizando, entre 1931 y 1933, conferencias sobre la *Casti Connubii*.³²

31 J. B. Luis y Pérez, *La personalidad de la mujer*, p. 128.

32 «Instrucción del Obispo de Madrid-Alcalá sobre el matrimonio». Fechado en 20 de julio. *Ellas*, 31 julio, 1932 (10), p. 5

A la descomposición social irreparable que, para la Iglesia, llevaba implícita la implantación del divorcio, las mujeres católicas añadían la escasa legitimidad que para ellas tenía una ley en cuya aprobación no se había contado ni con su voto ni con la expresión de su opinión en el parlamento. E insistían en el ultraje directo que suponía para «la mujer española». Por «mujer española» se entendía, evidentemente, la católica y conservadora de su familia:

Mucho y muy gravemente ha ofendido la revolución imperante en España a la mujer. [...] la ha ofendido con las leyes que establecen el matrimonio civil (soluble a voluntad como cualquiera unión de irracionalidades) y el divorcio, que mira con horror la mujer española despreciadora de «concubinatos legales». Con estas ofensas se ha consumado «un divorcio» real, efectivo, innegable, entre «la mujer católica española» —que es la verdadera «mujer española»— y la revolución [...] legislando para una ilusoria e inexistente «mujer revolucionaria» (que no es, no ha sido, ni será «la española»), por medio de unas Cortes donde no hay un solo diputado electo por los votos femeninos [...]. Mala es la democracia, pero peor es que legislen para nosotras quienes nos desconocen. ¿Qué saben, qué les importan nuestros anhelos, deseos y temores a «la mayoría parlamentaria»?³³

Si, durante los dos primeros años de la República, las mujeres católicas se convirtieron en abanderadas de las movilizaciones públicas en defensa de la Iglesia y de la vigencia del modelo educativo y familiar católicos, ante la Ley de Congregaciones Religiosas de 17 de mayo de 1933 integraron sus esfuerzos en una mejor orquestada ofensiva general de los católicos, destinada principalmente a contravenir la prohibición de la enseñanza católica. Las protestas formales dirigidas por las mujeres católicas al gobierno desaparecieron, sustituidas por los llamamientos de la jerarquía incitando a los católicos a desobedecer la ley. Y éstos respondieron prontamente, manteniendo las escuelas católicas, negándose a llevar a sus hijos a las escuelas estatales laicas, promoviendo y participando en actos de culto público, y organizando campañas a favor

33 «Comentarios a un proyecto de ley. Una ley más ofensiva para la mujer. Cómo tratan de engañarnos y cómo nos injurian. La mujer “emancipada” queda descargada del “peso de su marido”, pero se la carga... con “los frutos” de las “debilidades” del ex señor», *Ellas*, 6 agosto, 1933 (63), p. 8.

de la cultura católica y de las órdenes religiosas. Las normas de defensa de la educación católica, publicadas en toda la prensa confesional, pueden considerarse como instrucciones para una auténtica «guerra escolar», fundamentada en la segregación y la exclusión en razón de la identidad religiosa:

Ante la ley inicua. Normas para los católicos.

1. Deben los padres de familia mandar a sus hijos únicamente a las escuelas católicas.

2. Prohibida severamente la asistencia a las escuelas acatólicas, neutras o mixtas, o sea las que están destinadas también a los no creyentes; sólo al Ordinario del lugar corresponde juzgar si puede tolerarse la referida asistencia en determinadas circunstancias y con las debidas cautelas.

3. Cuando el Ordinario haya estimado prudente la anterior tolerancia, por existir causa razonada a tenor de las instrucciones de la Santa Sede, los padres y tutores vienen obligados gravemente a guardar las siguientes cautelas: a) inspeccionar por sí mismos o por personas idóneas los libros que se ponen en manos de sus hijos y las doctrinas que se les inculcan; b) procurar que fuera de la escuela sean sus hijos o menores sólidamente instruidos en la doctrina cristiana y estimularlos celosamente a la práctica de los deberes religiosos; c) apartarles del trato y amistad de los compañeros escolares que puedan poner en peligro su fe y costumbres cristianas.

4. Todos los fieles se esforzarán en prestar su auxilio moral y material a la fundación y sostenimiento de escuelas católicas y en particular los padres de familia habrán de ejercitar su derecho a organizarse reivindicando su libertad docente y la creación de escuelas católicas homogéneas en conformidad con sus creencias. No han de cejar hasta conseguir que sea cumplida realidad este ideal y derecho de la Iglesia: toda la enseñanza católica para la juventud católica, en escuelas católicas.³⁴

Sobre la respuesta individual de los católicos a estas normas poco sabemos, pero la ACM y la Juventud Femenina Católica (JCF) las refrendaron y pusieron en práctica con tesón, sobre todo en lo referente al establecimiento de catequesis en las parroquias como medio más adecuado para contrarrestar la desaparición de las

34 *Orientación femenina*. Revista mensual de la Juventud Católica Femenina de Lérida. Organismo de la AC de la Mujer, julio, 1933 (17), p. 53; y *Ellas*, 11 junio, 1933 (55), p. 2.

escuelas católicas. La ACM, a pesar de hallarse en proceso de reorganización, mantenía todavía su antigua estructura, y la JCF vivía un momento de crecimiento destacado. Esta última presentó la Ley de Congregaciones en clave religiosa, como el desencadenante de «todos los pecados que se estaban cometiendo». Y también en clave religiosa articuló respuestas privada y públicamente combativas, exigiendo de sus socias un comportamiento acorde con la moral católica, que diera muestras públicas de su toma de posición, y la colaboración en el mantenimiento de la enseñanza católica por medio de las catequesis:

A las jóvenes españolas. La Juventud Católica Femenina ha publicado el siguiente llamamiento a las juventudes españolas con motivo de la firma de la ley de Congregaciones:

La Junta central de la Juventud Católica Femenina hace un llamamiento a todas las Jóvenes de España para que, firmada la ley de Congregaciones religiosas, se abstengan, como señal de duelo, durante un mes, de asistir a toda clase de espectáculos, sport, fiestas y juegos en casas particulares, dedicándose por el contrario, a organizar en sus parroquias actos de desagravio para implorar el perdón y la misericordia de Dios, observando el mayor espíritu de modestia en el vestir, dando continuas muestras de penitencia, colaborando en las obras de la iglesia, dirigiendo cursos catequísticos de formación en favor de nuestros pobres niños, con el fin de que la santificación individual nos haga útiles a España y agradables a los ojos de Cristo.³⁵

La acción de las mujeres y jóvenes de la Acción Católica se presentaba en clave religioso-moral, pero tenía fines políticos evidentes, en tanto que invitaba a transgredir la legislación establecida.

35 «Un llamamiento oportuno», *Orientación femenina*, julio, 1933 (17), p. 54. La formación de catequistas era uno de los objetivos en los que más se incidía en las asambleas de ambas organizaciones. En la I asamblea de la CMCE, en junio de 1935, se encarecía a todas las asociadas a que «contribuyan a la creación y sostenimiento de las Catequesis». En *Orientación femenina*, junio, 1935 (38), pp. 43-44. También las jóvenes insistían en fomentar escuelas catequísticas y en la dimensión recristianizadora de las escuelas nocturnas para obreras. María de Madariaga, presidenta de las jóvenes, las animaba a promover los «locales y el profesorado, para contrarrestar las Academias mixtas que en la acera de enfrente realizan una labor diametralmente opuesta», «Gran velada de la Juventud Católica femenina en el Teatro Beatriz», *El Debate*, 14 marzo, 1933, p. 5.

El mantenimiento de las escuelas de catequesis constituía un acto desafiante que llevó a las autoridades republicanas a multar a algunas de las mujeres que las dirigían. En estos casos, reaccionaron de la misma manera que ante la prohibición de la recogida de firmas en 1931: se negaban a pagar la multa e ingresaban en prisión, lo que daba ocasión para revestir el acto de heroicidad y sacrificio, al presentarse como «encarceladas por Cristo». La revista *Ellas* publicaba entrevistas con las protagonistas de estos hechos, como Carmen Almela, que dirigía la catequesis de las Damas Protectoras del Obrero de Valencia. Al negarse a pagar la multa impuesta en mayo de 1932 por llevar una escuela clandestina, cumplió una condena de un mes en la cárcel de Valencia. También seis jóvenes de Vall de Alcalá, afiliadas a Acción Cívica de la Mujer y socias del Apostolado de la Oración, tras negarse a pagar la multa de 500 pesetas que se les había impuesto, «sufrieron prisión por una delación falsa y mal intencionada», acusadas de «dar gritos subversivos».³⁶

Por qué las militantes católicas reaccionaron de la forma descrita ante las reformas republicanas puede entenderse si atendemos al desafío que éstas últimas presentaron a una identidad política católica que organizaciones como la propia ACM habían contribuido a crear y extender. Pero la opinión mantenida por las católicas derivaba también de un modelo de género interiorizado, según el cual a las mujeres les correspondía desempeñar el papel de esposas, madres, educadoras y transmisoras de la cultura católica. Si aceptaban ese rol, obtenían privilegios y protección que temían podían perder con la aplicación de la legislación republicana sobre educación y matrimonio. La comprensión de sus derechos era, por tanto, irreconciliable con la opinión mantenida por el feminismo igualitario, puesto que lo que consideraban que otorgaba dignidad a la mujer eran su misión maternal y su rol familiar. En consecuencia, las libertades de la República fueron entendidas y expuestas como

36 En La Cronista del Abanico, «¡Esos soplonés!», *Ellas*, 24 septiembre, 1933 (67), p. 3. El anterior suceso, en La Cronista del Abanico, «Mujeres de Hoy. María del Carmen Almela y Chinestra. Encarcelada por Cristo 25-5-1933», *Ellas*, 11 junio, 1933 (55), p. 7.

disposiciones que dejaban indefensas a las mujeres en tanto que les arrebataban supuestos privilegios, como la influencia en el hogar, el derecho a una cultura específica que les permitiera cumplir su misión social y la potestad en la educación de los hijos. Por otra parte, en este modelo de feminidad católica persistía con fuerza la idea de que sólo la religión había conferido dignidad a la mujer y de que era una parcela intrínseca y natural al carácter femenino.

El contexto internacional, las directrices de la jerarquía vaticana y la política del primer bienio republicano activaron, en cierto modo, estas concepciones de género, lo que las convirtió en motor para la protesta y la movilización públicas de las mujeres católicas. La inmediatez y el éxito de esta última revela el potencial movilizador que tuvieron estos argumentos de género, así como la habilidad de la Iglesia y de los católicos para explotarlos. Su respuesta se explica, entonces, sobre la base de una identidad cultural de género y religiosa fuertemente cohesionadas.

2.2. La ACM y la movilización política

2.2.1. *El llamamiento a las urnas*

Las socias de la ACM no sólo reaccionaron ante la política laicista del primer bienio republicano, sino que respondieron a la aprobación del sufragio femenino de dos maneras. Por un lado, animaron a las mujeres católicas a acudir a las urnas en defensa de la religión; por otra parte, participaron activamente en las secciones femeninas de los partidos políticos de derechas. Esta realidad contradecía la imagen (que la Iglesia se obstinaba en mostrar, y quizás también en alcanzar) de la Acción Católica como una obra de carácter apolítico. La Iglesia puso especial empeño en que las organizaciones a ella subordinadas, y muy especialmente la del apostolado seglar, respetaran el principio de apoliticismo, tal como quedaría establecido en las bases de 1932. Éstas estipulaban que, en cuanto a la actividad política, «[l]a Acción Católica no debe confundirse con las organizaciones ordenadas ante todo con miras políticas, dada su naturaleza y finalidad, que la ponen fuera y por encima de las luchas de partidos; pero manteniéndose, sin embargo, por encima de los partidos políticos,

desarrolla una actividad sumamente útil al bien público, como ya se ha dicho, sea formando buenos católicos y por eso buenos ciudadanos que sabrán hacer siempre buen uso de la política, sea defendiendo principios católicos, que son los principios de orden y respeto a la autoridad. Mas, si las cuestiones políticas envuelven intereses religiosos y morales, la Acción Católica podrá y deberá, a ese propósito, intervenir directamente, enderezando toda la fuerza de los católicos por encima de los puntos de vista particulares *con una acción disciplinada* hacia los intereses superiores del alma y de la Iglesia».³⁷

La recomendación de apoliticismo no significaba, sin embargo, que las autoridades eclesiásticas no toleraran la actividad política de la AC y de sus miembros. Colectivamente, la Acción Católica no podía desentenderse de la política concebida no como política de partido, sino como actuación cívica y ciudadana para «regular el bien común por medio de leyes e instituciones, conforme a los principios cristianos». E individualmente, los/las miembros de AC podían militar en cualquier partido cuyo programa recogiera la defensa de la religión católica. Mientras, la fórmula de la adhesión a la AC resultaba idónea para resolver la relación con entidades políticas de cuya capacidad de atracción convenía disfrutar. Así, ante la petición de la Unión Sagrada de Mujeres Españolas (USME) de ser integrada en la AC, aunque los prelados consideraban que no era conveniente permitir su incorporación por el carácter político que presentaba esta organización, algunos aceptaron aprobarla explícitamente e incluso admitirla como obra adherida a la AC.³⁸

37 *Principios y Bases para la reorganización de la Acción Católica en España, seguidos de un escrito del Rvdmo. Señor Consiliario General de la AC, relativo a las entidades económico-sociales*, Madrid, 1935, p. 17.

38 Vidal i Barraquer envió sendas cartas a los obispos de Sevilla y Valladolid, pidiéndoles su opinión sobre la petición de la Unión Sagrada de Mujeres Españolas (USME). Ilundáin consideraba que «[l]a Acción Católica ha de estar a cubierto de toda intromisión de la USME; porque, si no es así, corre grave peligro de que sea la Acción Católica objeto de medidas prohibitivas del Gobierno; yo, al menos, lo temo mucho. Tampoco sería prudente que los Prelados diésemos aprobación expresa *in scriptis* a la USME. Hay cosas y organismos que no necesitan, para funcionar, la aprobación explícita de los Prelados. Basta con que no los prohibamos para que puedan funcionar y, por otra parte, si los aprobamos explícitamente, y sobre todo por escrito, se corre riesgo de que se nos impute cualquier desvío y ligereza ajena». Por

Desde esta concepción ambigua de la intervención de los seglares en política, la Iglesia aceptó y estimuló la participación política de las mujeres. Los libros dirigidos a las jóvenes y mujeres de la AC, escritos por obispos y clérigos, insistían en que, si bien el ideal perseguido, lo que enseñaba la filosofía cristiana, era el voto ejercido por el cabeza de familia, en la práctica se podía aconsejar el voto individual en «[...] una sociedad construida fuera de las normas cristianas y en circunstancias anormales». Estas circunstancias excepcionales, marcadas por un Estado republicano y secularizador, reclamaban (y justificaban) actuar urgentemente y con energía «interviniendo en política para sanear el ambiente malsano que penetraba la familia y para defender la religión, la familia, la propiedad, el orden y todo lo que hasta ahora se ha considerado como básico en la sociedad cristiana para su subsistencia y bienestar»:

Hoy, sin dejar de comprender que el hogar sea su posición estratégica más formidable, ha de luchar también en la calle, en la plaza, en el Concejo y hasta en el Parlamento. Ni siquiera le es dado prescindir de la política en pueblos como en el nuestro que tanto gusta de meterse en la sacristía [...] ³⁹

Ante el desafío de movilizar a las mujeres católicas para que ejercieran el recién adquirido derecho al sufragio, la ACM se acogió, como veremos, a otras retóricas ambiguas, además de la del apolitismo sin inhibición proclamado por las nuevas bases de la AC, que le servían como argumento para esquivar la naturaleza política de

su parte, Gandásegui aprobaba la «bendición», pero no la incorporación, «[...] por ciertas implicaciones políticas que tiene, aunque muy unidas con la Religión». Sin embargo, aceptaba su integración en la AC como obra adherida. De esta forma, «tendríamos la ventaja de que las mujeres organizadas ya para Acción Nacional, se movieran en un campo más propio, extenso y acomodado a las doctrinas y consejos de la Santa Sede, donde habrían de alcanzar desde luego un fruto más positivo y seguro». M. Batllori y V.M. Arbeloa (eds.), *Església i Estat*, 3.^a parte IV. La carta de Vidal i Barraquer, de 5/2/32, p. 590, nota 7. La respuesta de Gandásegui, 4/4/32, p. 658, nota 369; la de Ilundain, 29/2/32, p. 598.

³⁹ Silverio de Santa Teresa, *Santa Teresa. Modelo de feminismo cristiano*, Tipografía del Monte Carmelo, Burgos, 1931, p. 78. Los anteriores entrecomillados, en Victorino Feliz, *La joven de Acción Social*, p. 102.

su participación. Por un lado, presentar la religión y la familia, dos entidades a las que asignaban una dimensión no sólo apolítica sino sobrenatural, como únicos móviles de su intervención revestía de religiosidad y apoliticismo su movilización, al tiempo que apostaba por la anulación de las divergencias partidistas en aras de la unidad de todas las fuerzas católicas. Y, por otra parte, subrayar el carácter circunstancial de la implicación femenina en el terreno político facilitó una intervención política sin contradicciones con el modelo de feminidad católica defendido.

La ACM asumió la propaganda electoral a través de revistas, conferencias y lecciones organizadas por las juntas diocesanas. En ocasiones, estas juntas crearon nuevas entidades, específicamente dedicadas a formar a las mujeres en el ejercicio de sus nuevos derechos de ciudadanía política, bajo el calificativo de «formación cívica», con el ya aludido propósito de alejar su intervención de cualquier connotación política.⁴⁰ Éste fue el caso de la Junta Diocesana de ACM barcelonesa, que «[...] al ser concedido el voto femenino en España [...] fiel a su deber de orientar en momentos tan trascendentes a las mujeres católicas, invitó a todas a militar bajo una sola bandera, netamente católica, y al margen de todo partidismo político, lo cual dio origen a la organización Cívica Femenina que hoy vemos extendida por toda Cataluña».⁴¹

La Cívica Femenina de Barcelona constituye un buen ejemplo de la forma en que la ACM afrontó, dentro de su marco organizativo, la movilización de las mujeres católicas con fines electora-

40 Este recurso también fue empleado por las secciones femeninas de Acción Nacional (AN) o las de otros partidos que se integraron en la CEDA en 1933, como la Asociación Femenina de Educación Ciudadana de Salamanca (primera rama de AN, creada en octubre de 1931), Acción Ciudadana de la Mujer de Sevilla, Asociación Femenina de Educación Ciudadana de Granada y Acción Cívica de la Mujer de Valencia (sección femenina de la Derecha Regional Valenciana). Sobre esta última, Rafael Valls, *La derecha regional valenciana: el catolicismo político valenciano (1930-1936)*, IVEI, Valencia, 1992; e Isabel Morant y Rafael Valls, «Acció Cívica de la Dona, Secció Femenina de la Dreta Regional Valenciana (1931-1936)», en *Homenatge al Doctor Sebastià García Martínez*, Universitat de València, Valencia, 1988, vol. III, pp. 431-445.

41 «De las Asociaciones y Entidades Católicas. MANIFIESTO», *Vida Católica Femenina*, marzo, 1933 (88), p. 6.

les.⁴² Sus objetivos eran formar integralmente a las socias, ilustrarlas en los derechos y deberes de ciudadanía, ofrecer conferencias y cursos de orientación social y política general, verificar su inscripción en el censo electoral, orientarlas sobre la forma de emitir su voto y catalogar ficheros en distritos y secciones electorales. En 1933, un año después de su creación, las divisiones provocadas en su seno por «la diferente manera de apreciar el sentido de la derecha política», obligaron a la Cívica Femenina a aclarar públicamente su posición de dependencia de la ACM, lo cual significaba aceptar que estaba sujeta a las normas que regulaban la relación entre la AC y la política y que, por lo tanto, no descendería «a la política de partido». En sucesivos números de la revista *Vida Católica Femenina*, órgano de expresión de la Liga de ACM de Barcelona, se tenía que volver a insistir sobre la actitud de independencia de la Cívica respecto de los partidos políticos, comparándola, curiosamente, con la de la mujer soltera, cuyas decisiones no estaban sujetas a la autoridad marital.⁴³

El objetivo fundamental de la propaganda era convencer a las mujeres católicas de su responsabilidad cívica y de la relevancia de que utilizaran su derecho al sufragio para luchar contra un único enemigo: el laicismo. El sufragio era concebido como la posibilidad de expresar públicamente la protesta ante la legislación republicana sobre la cuestión religiosa y, en consecuencia, como el ejercicio de un deber cristiano:

42 Parece que el *Boletín de la ACM* dejó de publicarse a comienzos de 1932; por lo tanto, no disponemos de información sobre la posición y posibles iniciativas emprendidas por su Junta Central. Contamos afortunadamente con otras revistas de las juntas diocesanas de la ACM, que dan el tono de la actitud política de la organización. Es el caso de *Orientación femenina* de Lérida, o de *Vida Católica Femenina*, nuevo nombre de la *Unión Católico-Femenina*, órgano de expresión de la Liga de ACM de Barcelona.

43 «Cívica femenina, hem de repetir, no és cap partit polític, però com que l'Acció Catòlica no pot desentendre's de l'alta política general, és a dir, a procurar la promulgació de les lleis justes sense sense baixar a la política de partits, vol obrar sempre, no com una persona casada que vé obligada a acceptar el que li mani el seu marit, (mentre no sigui pecar) sinó com a persona soltera que no té compromís i es decanta cap allò que noblement creu més encertat», *Vida Católica Femenina*, abril, 1933 (88), p. 8. La cita anterior, en «MANIFIESTO: La Cívica Femenina de Barcelona», *Vida Católica Femenina*, marzo, 1933 (88), p. 6.

Mujeres católicas: Pensad que estamos en vísperas de elecciones y si tenemos la suerte que nos dejen votar, de nosotras depende la mayor parte de la victoria. Tened en cuenta que la papeleta de la votación es más mortífera que un máuser. Todas debemos esforzarnos para que no quede ninguna sin usar de este derecho que la ley nos concede; no hacerlo sería entregar las armas al enemigo; una sola mujer que no vote es dar una arma más a los enemigos de Cristo. Si la victoria de esta votación, la consigue la parte contraria tendremos declarado al instante el laicismo por toda España [...] ¡Compañeras todas, abominad el laicismo!

Pero además las socias eran reclamadas para utilizar algo más que el voto: hacer propaganda activa de la causa católica, «en nuestras conversaciones, en nuestras casas, en la oficina, en el taller, en nuestros escritorios, en todas partes, hablemos de las repugnantes consecuencias del laicismo que nos quieren imponer. Organicemos actos de propaganda. Multipliquemos las subscripciones de la prensa católica».⁴⁴

Los llamamientos recurrían a una retórica movilizadora basada en los ataques del Estado republicano a la religión, que eran traducidos en ofensas directas hacia las mujeres, pues la religión «es lo más profundo en la mujer», aquello que «eleva la personalidad de la mujer».⁴⁵ Apelaban a su papel de madres y esposas agraviadas por un Estado que aprobaba leyes atentatorias contra lo que entendían que les proveía de dignidad, es decir, la familia y su papel como educadoras y transmisoras de valores religiosos dentro de ésta. Mientras tanto, la consigna de voto era la de apoyar a quien mejor defendiera, o con más posibilidades de triunfo, la causa católica. No presentaban una candidatura concreta, como hacían las secciones femeninas de los partidos políticos, sino que recomendaban dejar de lado los puntos divergentes de los programas políticos para hacer frente único bajo el paraguas del catolicismo. En caso de que los católicos no presentaran una candidatura conjunta, ellas sí que debían apoyar al mismo candidato. Esto volvía a oscurecer el carácter político de su actuación: votaban para defender la religión y la familia, causas que presentaban por encima de partidos, de personas y de intereses políticos concretos:

44 Ésta, y la cita anterior, en Estela Matutina, socia «GRUPO» Parroquia de Nuestra Señora del Carmen, «¡Alerta, jóvenes católicas!», *Vida Católica Femenina*, abril, 1933 (88), p. 6.

45 J.B. Luis y Pérez, Obispo de Oviedo, *La personalidad de la mujer*, p. 51.

¡A LAS URNAS!

Vuestra dignidad de madres, de esposas y de hijas, conculcada, debe ser defendida por cuantos medios os conceda la Ley, máxime, si a ella juntáis el noble título de Cristianas que con santo orgullo ostentáis. Uno de estos medios es dar vuestro voto al candidato CATÓLICO. No se trata de defender personalismos, ni partidos políticos; se trata únicamente de defender la causa de Cristo, vilmente atropellada por inicuas leyes. Ved, pues, cual ha de ser vuestra posición en las próximas elecciones legislativas. Cuando vayáis a los comicios no olvidéis que vais a defender los intereses de Cristo. Si no vais a votar, o no votáis el candidato católico, tened entendido que habéis vuelto las espaldas a Cristo [...]

¡Mujeres católicas! Por Dios y por la Patria. A votar.⁴⁶

Si recordamos lo expuesto en el primer capítulo, la ACM ya había discutido en su seno la conveniencia de que las mujeres lograsen el derecho al voto. Sin embargo, las circunstancias en las que finalmente pudieron ejercerlo (una República democrática que legislaba para secularizar la sociedad) y la forma en que fueron interpretadas (ataque a la familia tradicional y a la religión) les llevaron a modificar el uso del nuevo derecho. No lo entendían ya como una forma de regenerar la esfera política, introduciendo en ella las cualidades «femeninas», o de conseguir beneficios para las mujeres, sino como un deber de cristianas, en apoyo de opciones políticas defensoras de la religión, del orden social y de la familia. El ejercicio del sufragio, que suponía su inclusión en la ciudadanía política, siguió siendo aceptado, pero su significado había cambiado para ellas: ahora era un arma política que había que utilizar necesariamente para beneficiar a aquella causa política que mejor comulgara con sus creencias e intereses, y que ofreciera mayores garantías de protección de la religión y la familia.

2.2.2. *Las militantes católicas y la política de partidos*

Aunque resulta imposible concretar el grado de éxito alcanzado por la Cívica u otras juntas diocesanas de la ACM en su labor de pro-

46 *Orientación femenina. Revista mensual de la Juventud Católica femenina de Lérida. Organismo de la AC de la Mujer*, julio, 1933 (17).

paganda electoral, es indudable que contribuyeron al triunfo de la CEDA en noviembre de 1933. Como también lo es que organizaciones ya existentes, como fueron las juntas diocesanas de la ACM, aportaron una estructura más consolidada y eficiente de lo que hasta ahora se ha señalado. Una estructura que hizo posible tanto la protesta inmediata y masiva ante la legislación republicana, como la implicación en la propaganda electoral y en la difusión de información entre las mujeres conservadoras sobre el nuevo derecho político adquirido.

Además de esto, a partir de una experiencia en organización e intervención pública intensa (fraguada en su participación en la ACM y en otras organizaciones de tipo piadoso-caritativo) se asentaron las secciones femeninas de los partidos políticos de la derecha. Desde septiembre de 1931, la derecha política movilizó sus esfuerzos para atraerse el apoyo de las electoras, aprobando y fomentando el surgimiento de secciones femeninas. Así nacían la sección femenina del Partido Tradicionalista, la de Acción Nacional y, unos años más tarde, cuando los monárquicos alfonsinos crearon su propio partido, la de Renovación Española. La más conocida y activa propagandista del tradicionalismo fue M.^a Rosa Urraca Pastor, quien había sido dirigente de la ACM de Bilbao durante los años veinte. Auxiliar de la inspección provincial del trabajo en Bilbao y profesora ayudante de la Escuela Normal Femenina de esta ciudad, con el cambio de régimen se inscribió en la asociación Las Margaritas y también fue impulsora, junto a Pilar Careaga y Basabe, de la Agrupación de Defensa Femenina (ADF), filial de la sección femenina de Acción Popular en Vizcaya. La condesa de la Cortina comenzó a organizar la sección femenina tradicionalista en marzo de 1932 y fue elegida presidenta de la misma la Condesa de Rodezno, esposa del presidente de la Junta Suprema Tradicionalista. Muchos de los grupos de Margaritas se transformaron así, «de obra benéfica en obra política».⁴⁷

47 La cita, en «Mujeres de Hoy», *Ellas*, 19 febrero, 1933 (39), p. 7. Sobre la ADF, véase Mercedes Ugalde, *Mujeres y nacionalismo vasco*, pp. 239-240. Según Jordi Canal, el carlismo fue «el primer partido político que institucionalizó una rama femenina en torno a 1919», vinculada a tareas benéfico-asistenciales. En Jordi Canal, «La gran familia. Estructura e imágenes familiares en la cultura política carlista», en Rafael Cruz y Manuel Pérez Ledesma (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Alianza Universidad, Madrid, 1997, pp. 99-136.

Pero, sin duda, el partido del espectro político derechista que alcanzó mayor éxito en movilizar a las mujeres católicas fue Acción Popular (AP). Esto no resulta extraño si tenemos en cuenta tanto la coincidencia ideológica como los vínculos organizativos existentes entre la Iglesia, y más concretamente las organizaciones del movimiento católico, y AP. Respecto a lo primero, J.R. Montero ha señalado la confesionalidad como un elemento esencial en la definición de la CEDA y en la articulación prioritaria de sus objetivos políticos, así como la función que desempeñó el catolicismo en calidad de símbolo aglutinador de la línea política cedista. La confluencia entre la Iglesia y la CEDA no sólo se dio en la confesionalidad y el sentido católico en la política sino también en la accidentalidad en las formas de gobierno, la tendencia antidemocrática y las escasas reformas sociales que ambas compartían. Sobre lo segundo, es conocida la conexión de AP con el movimiento católico, y especialmente con la Acción Católica Nacional de Propagandistas, cuyos líderes fueron precisamente quienes impulsaron y nutrieron el citado partido político. El caso más elocuente de estos vínculos es el del fundador de Acción Nacional. Ángel Herrera era director de *El Debate*, presidente de la ACNP y fue elegido en 1932 presidente de la Junta Central de Acción Católica. También es revelador el hecho de que los diputados y casi todos los ministros cedistas del segundo bienio procedían de la ACNP. Pero además, la ACNP aparecía a la cabeza de una «red de grupos de presión» nutrida por instituciones y grupos católicos como la AC, la JCE, la CEC, la CMCE, etc., que se integraron en las «pautas políticas cedistas». ⁴⁸

De esta manera, el vínculo entre la derecha católica accidentalista y el movimiento católico también se reflejó, ideológica y organizativamente, en sus ramas femeninas. La ACM y otras organizaciones de tipo piadoso, caritativo o de acción social constituyeron las bases sobre las que se asentó la tan masiva y fulminante movilización protagonizada por las secciones femeninas de AP. De ello eran conscien-

48 En J.R. Montero, «La “CEDA” y la Iglesia». Mary Vincent también destaca la habilidad de la CEDA a la hora de apropiarse de la retórica religiosa y utilizar las redes asociativas católicas, *Catholicism in the Second Spanish Republic*, p. 133.

tes sus propias líderes, como Pilar Velasco, quien aconsejaba, para extender la organización, contar con la experiencia previa de las mujeres vinculadas de diferentes maneras al catolicismo militante:

Para fundar un grupo político femenino lo primero es contar incondicionalmente con algunas señoras de ideas afines de la localidad, que sean conocidas y apreciadas, ya por su posición social, ya por su prestigio o simpatía personal y que no carezcan de energía y actividad. Dentro del campo católico en que nos movemos, será muy fácil elegir las que se hayan distinguido al frente de Congregaciones piadosas, o trabajando en favor de la cultura, o en las múltiples actividades religiosas y benéficas a que se consagra hoy la AC. Ellas son las obligadas a estudiar el ambiente y la psicología del pueblo, a interesar a otras, procurando pertenezcan a las distintas clases sociales, desde la encofetada aristócrata a la humilde obrera.⁴⁹

Por otra parte, la AC no sólo sirvió como núcleo de reclutamiento inicial de impulsoras de las secciones femeninas en los partidos políticos derechistas, sino que también se convirtió en lugar de formación para sus jóvenes militantes. Las afiliadas a AP se beneficiaron de los cursos organizados por el Centro de Cultura Superior Femenina y de los cursos de verano de la Universidad Católica de Santander, ambos impulsados por la Junta Central de AC. Estos cursos constituyeron un espacio de intercambio y relación entre las mujeres de la derecha católica y contribuyeron a afianzar sus convicciones religiosas y políticas:

La convivencia en las horas de estudio y en las de recreo; en las prácticas de piedad y en las excursiones artísticas realizadas a Santillana, Comillas, Cuevas de Altamira, Burgos, Monasterio de Silos, Covadonga y Picos de Europa, han servido para afirmar los lazos de íntima unión y solidaridad de ideales entre las cursillistas venidas de todas las regiones de la Península, que, al volver ahora a sus provincias fortalecidas por estas enseñanzas y esta ampliación de su cultura religiosa e intelectual, van a demostrar prácticamente que las mujeres católicas, por su formación integral, están conquistando el puesto de honor en la juventud femenina española.⁵⁰

49 Pilar Velasco Aranaz, «Informaciones de actualidad. Cómo se organiza una agrupación política femenina», *Ellas*, 10 julio, 1932 (7), p. 4.

50 *CEDA*, 31 julio, 1934 (30), p. 5. La Asociación Femenina de AP concedía becas entre sus afiliadas para asistir a los cursos del Centro de Cultura Superior y de la

Por último, si bien la jerarquía lanzaba la consigna de apolitismo para la AC, no prohibía la participación individual de sus miembros en política. Así, algunas de las que fueron dirigentes de la ACM durante los años veinte se integraron en las secciones femeninas de AN desde su temprana constitución. Entre las catorce vocales que componían la Junta de gobierno de la recién constituida Asociación Femenina de Acción Nacional (el 5 de noviembre de 1931), nombrada por la Junta masculina del partido, figuraban Juana Salas, Mercedes Quintanilla y María de Madariaga. Juana Salas, socia y activa propagandista de ACM, trasladó en 1931 su domicilio a Madrid, al ser nombrado su marido (el catedrático de derecho penal y también propagandista católico Inocencio Jiménez) director del Instituto Nacional de Previsión. En 1934, a raíz de su designación como presidenta de la Confederación de Mujeres Católicas de España (CMCE) en julio de 1934, Juana Salas fue sustituida por Elisa Calonge, quien también había pertenecido a la ACM y había sido concejala, junto a María de Echarrri, del Ayuntamiento de Madrid. Mercedes Quintanilla, presidenta entre 1924 y 1931 de la Confederación Nacional de Obreras Católicas, había sido nombrada concejal en el Ayuntamiento de Madrid durante la dictadura y designada miembro de la Asamblea Nacional de Primo de Rivera; y María de Madariaga, socia de la Juventud Católica Femenina desde 1924, había sido vicepresidenta de dicha organización hasta 1931 y su presidenta desde ese año hasta 1939.⁵¹

En el ámbito local, aunque resulta más difícil seguir la trayectoria política de las militantes, también hemos podido comprobar cómo las miembros de la ACM y de la Juventud Católica Femenina, sin abandonar estas organizaciones, se integraron en las secciones femeninas de AP. Así, encontramos a Teresa Luzzatti, propagandista de la

Universidad Católica de Verano. En *Ellas*, 16 julio, 1933 (60) p. 3; *CEDA*, 1 febrero, 1934 (18), p. 12; y *CEDA*, 1 septiembre, 1934 (31), p. 11. Los cursos universitarios para señoritas, en el verano de 1934, contaron con la asistencia de Maria Castoldi, de la Juventud de AC italiana, y con Pilar Velasco. A ellos asistieron 15 afiliadas a distintas entidades de la CEDA, como AP o la Derecha Regional Valenciana, *CEDA*, 1 julio, 1934 (28), p. 12 y *CEDA*, 31 julio, 1934 (30), p. 5.

51 Sobre la constitución de la Asociación Femenina, véase *El Debate*, 11 noviembre, 1931, p. 1.

ACM y defensora de las escuelas profesionales femeninas de orientación católica, dando mítines por la sección femenina de AP en Zamora. Elisa Sancho Izquierdo (hermana de otro conocido propagandista católico-social, fundador del grupo Democracia Cristiana), secretaria diocesana de la JFAC de Zaragoza, pertenecía a la Agrupación Femenina Aragonesa (AFA) de AP; en esta última militaba también Vicenta Liria, quien había acudido a la III Asamblea de la ACM en 1926 en calidad de tesorera de la Junta diocesana de Zaragoza. Tanto Elisa Sancho Izquierdo como Vicenta Liria mantuvieron su militancia en la AC. La primera fue secretaria diocesana de la Juventud Católica Femenina y la segunda, presidenta de la Confederación de Mujeres de AC en Zaragoza. Pilar Riba, secretaria de la Junta directiva de la AFA en 1933, ocupaba el cargo de vicepresidenta de la Junta diocesana de la CMCE de Zaragoza en 1934. María Rosa Fons y Castillon ejercía como secretaria de la JCF y era propagandista de la Unión de Derechas en Mallorca.⁵² Por último, la presidenta de la sección femenina de AP barcelonesa, Caridad Giraudier, lo era asimismo de la ya consolidada Liga de ACM de la diócesis de Barcelona.

La intensidad de la dedicación a la política de partidos a través de las secciones femeninas absorbió el tiempo y probablemente la dedicación completa de muchas de las dirigentes de la ACM. Quizás esto explique el debilitamiento experimentado por la organización católica femenina adulta durante los tres primeros años de la República, que se aprecia en la desaparición de su boletín y en el descenso en el número de afiliadas. Descenso que redujo la militancia a casi la mitad de las socias (de 118 000 en 1929 a 61 354 en 1935). Esta apreciación contradice las afirmaciones de G. Hermet, quien califica este momento de primera edad de oro de la AC, sobre todo de las mujeres y las jóvenes, considerando que los hombres vinculados a la AC fueron atraídos a la militancia en los partidos políticos de derechas. Sin embargo, parece ser que las mujeres de la AC también se sintieron seducidas por la política.⁵³

52 *Ellas*, 8 julio, 1934 (107), pp. 10-11. Lo de Aragón, en «Asamblea de la AFA», *El Debate*, 22 febrero, 1933, p. 5; y en Régine Illion, *Mujer, política y sindicalismo. Zaragoza 1931-1936*, Institución «Fernando el Católico», Zaragoza, 2002, pp. 252-253. El mitin de Teresa Luzzatti en Zamora lo cita Gloria Núñez, *Trabajadoras en la Segunda República*, p. 541.

53 G. Hermet, *Los católicos. I.*, p. 215.

Si no en la ACM, era en otras organizaciones benéfico-sociales o piadosas donde las afiliadas a AP habían ejercido también una labor caritativa y/o proselitista de la doctrina católica, a la vez que salían al espacio público y se responsabilizaban de tareas de organización y gestión. Sirvan como ejemplos la presidenta de la sección femenina de AP de Lugo, Mercedes Sánchez Arjona, «[...] una muchacha que nunca se había ocupado de política y que sólo en obras benéficas y sociales había demostrado sus buenas disposiciones y celo apostólico»; Matilde Rubio y García-Barros, presidenta del Consejo Directivo General de la Liga de Campesinas de Castilla la Nueva y vicepresidenta de la Junta de AP de Madrid, la cual era «[...] muy conocida y apreciada en el campo social católico por su continua y celosa actuación en las barriadas obreras»;⁵⁴ las líderes de la primera organización de AP que se constituyó en España, Educación Cívica de Salamanca, pertenecían a entidades piadosas o devocionales, a centros catequistas o a asociaciones de antiguas alumnas de colegios religiosos;⁵⁵ Francisca Bohigas, presidenta de AP de León y diputada a Cortes por esta provincia en 1933, se había dedicado a impulsar la enseñanza católica desde su cargo de inspectora de enseñanza;⁵⁶ y la propia Pilar Velasco, licenciada en

54 CEDA, 1 marzo, 1935 (41).

55 Mary Vincent muestra cómo las mujeres de la Educación Cívica de Salamanca habían pertenecido, y seguían haciéndolo, a organizaciones católicas de carácter caritativo-piadoso, en las cuales adquirieron una experiencia administrativa que resulta relevante para entender su eficacia en la nueva organización. Abilia Arroyo, su presidenta, era miembro de una organización piadosa, Marías de los Sagrarios; unas trabajaron en el centro catequista de obreros, otras eran miembros de asociaciones de antiguas alumnas y de organizaciones devocionales como las Hijas de María.

56 Respecto a Francisca Bohigas, hay más información referida a su actuación política durante la Segunda República. Diputada a cortes en 1933, Bohigas había sido inspectora de Primera Enseñanza. En 1924 le fue concedida una beca de nueve meses por la Junta de Ampliación de Estudios para estudiar en Suiza y Alemania sobre «el influjo sentimental y secreción interna en el desenvolvimiento del niño». Shirley Mangini afirma que fue abogada, o al menos estudió leyes, junto a Matilde Huici y Victoria Kent, quien dedicó su libro *Cuatro años en París* (1947) a sus dos compañeras. *Las modernas de Madrid. Las grandes intelectuales españolas de la vanguardia*, Península HCS, Barcelona, 2001, pp. 87 y 201. También Esperanza García Méndez la sitúa, durante sus años de estudiante, como amiga y compañera de estudios de Margarita Nelken, quien dedicó, a «Paquita Bohigas» y a «Matilde Ibuiá», su libro *La Condición Social de la mujer en España*. Esperanza García Méndez, *La actuación de la mujer en las cortes de la II República*, Ministerio de Cultura, 1979, pp. 47, 125 y 148-156.

Letras, había integrado el grupo fundador de la Confederación Católica Femenina de Estudiantes en 1920. En consecuencia, para muchas de las mujeres que formaron las agrupaciones femeninas de AP, la actividad pública no resultaba una completa novedad, y para algunas tampoco la política, al menos tal y como la derecha entendió que las mujeres debían ejercer la política.

2.2.3. *Definir la participación política de las mujeres de derechas: género, religión y apoliticismo*

Las conexiones entre las organizaciones del movimiento católico femenino y las secciones femeninas de los partidos derechistas influyeron en la rapidez y eficacia organizativa que alcanzaron estas últimas, en el contenido de los discursos movilizadores y en la propia caracterización de su acción política. Respecto a su eficaz y rápida organización, varios historiadores han coincidido en destacar la habilidad con la que estas secciones pusieron en marcha la propaganda electoral de su partido y se lanzaron a dar mítines y hacer propaganda política entre las mujeres.⁵⁷ Tal eficacia sólo puede entender-

57 No disponemos de las cifras de afiliadas a las secciones femeninas de AP para toda España. De la Agrupación Femenina Aragonesa, Manuel Ardid ofrece el número de 1500 cotizantes para 1933, superior a la de AP, siendo la única, según el autor, que logró coordinar los esfuerzos de las tres provincias aragonesas hasta formar un embrión de organización regional, Manuel Ardid, *La reacción conservadora en la provincia de Zaragoza bajo la II República. Ideología y práctica social*, tesis doctoral inédita. Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Zaragoza, 1990, tomo 2, pp. 741-751. Sobre la Educación Ciudadana de Salamanca, Mary Vincent ofrece los siguientes datos: 1000 miembros en noviembre de 1931; 3000, en Salamanca ciudad, en diciembre de 1931; 4000 en enero de 1932; cerca de 7000, con más de 3000 en la capital, en marzo de 1932; y 25 000 en toda la provincia en febrero de 1936. Mary Vincent, «The Politization of Catholic Women». La Organización Femenina de la Unión Regional de Derechas de Pontevedra contaba, en enero de 1933, con alrededor de 1700 afiliadas. En Milagros Vázquez Jiménez, «La Organización Femenina de Unión Regional de Derechas de Pontevedra», *Ellas*, 22, enero, 1933 (35), p. 11. En Sevilla, María Ofelia de Ochoa fundó Acción Ciudadana de la Mujer, con «5000 asociadas y 18 000 adictas» en la capital y con filiales en la mayoría de pueblos. *CEDA*, octubre 1934 (33), p. 18. Carmen Barreda de Moreno Agrela, presidenta de la Asociación Femenina de Educación Ciudadana de Granada, presidía más de 22 000 afiliadas, en *CEDA*, 15 abril, 1934 (23), p. 1. Y por último, en la provincia de Madrid existían, según Mercedes F. Villaverde, 40 comités y 13 000 afiliadas. La presidenta de la Asociación Femenina de Acción Popular hablaba de 14 000

se si atendemos a la experiencia de organización y administración, e incluso al aprendizaje y práctica de hablar en público, que habían tenido previamente. Estos hechos cuestionan la afirmación de José Ramón Montero de que no existió una elite preparada de mujeres que se pusiera al frente de estas secciones femeninas, sino que se trataba de activistas vinculadas al partido a través de sus lazos familiares con los líderes derechistas.⁵⁸ Como sugiere Mary Vincent en su análisis de la Educación Ciudadana de Salamanca, concluir que no tenían una preparación o experiencia previas, debido a su condición de «esposas o hermanas de», supone pasar por alto las habilidades alcanzadas en la gestión de un espacio doméstico aristocrático o burgués, o el aprendizaje adquirido en entidades religiosas de diferentes tipos.⁵⁹ Si aceptamos que contaban con unas elites bien preparadas, ¿cómo entender entonces la excesiva insistencia masculina que describe Montero en tutelar y controlar el funcionamiento de las secciones femeninas? Dos explicaciones no excluyentes pueden ayudarnos a contestar esta pregunta: es posible que los hombres de la derecha católica asumieran la retórica de la inferioridad femenina, la falta de preparación, la incapacidad, la frivolidad, la dispersión y el sentimentalismo femeninos, considerados tan poco adecuados para gober-

afiliadas a la Derecha Regional Valenciana, y de un total de 600 000 a la CEDA, «Entrevista a Mercedes F. Villaverde», *Ellas*, 26 febrero, 1933 (40), p. 6. En Toledo, había más de 60 000, y la Agrupación Femenina Lucense contaba tan sólo con 7000 debido a su reciente constitución, *Ellas*, 7 mayo, 1933 (50), p. 8. Javier Tusell ofrece la cifra de entre 9000 y 10 000 afiliados a la CEDA en la capital, de los cuales el 40-45%, afirma, eran mujeres. En *Historia de la democracia cristiana*, vol. 1, p. 214 (citado por J.R. Montero, *La CEDA. El catolicismo social y político en la II República*, Ed. Revista del Trabajo, Madrid, 1977, vol. 1, pp. 680). Sobre la Acción Ciudadana de la Mujer de Sevilla, véase Eloisa Baena Luque, «La mujer conservadora sevillana. Origen y actividad de "Acción Ciudadana de la Mujer" (1931-1936)», en Pilar Ballarín y Teresa Ortiz (eds.), *La Mujer en Andalucía*, vol. 1, pp. 329-339.

58 «Mientras los jóvenes disponían de cuadros políticos que pudieran hacerse cargo de la dirección de su entidad propia, ¿a qué elementos femeninos confiar las gestiones de sus órganos? [...] Dificultades inherentes para su dirección, máxime si consideramos el alto grado de apoliticismo que les caracterizaba y su largo pasado de desconocimiento absoluto de los asuntos públicos. El problema de la elite política femenina se resolvió provisionalmente —luego veremos los mecanismos reglamentarios— asentando en los puestos directivos a las esposas o a otros familiares de los miembros dirigentes de Acción Nacional», J.R. Montero, *La CEDA*, vol. 1, pp. 665-666.

59 Mary Vincent, «The Politization of Catholic Women», p. 125.

nar; pero también es probable que expresara un miedo implícito a una participación política femenina masiva que, siendo no sólo útil sino difícil de eludir, era mejor mantener bajo control.

La construcción católica de la feminidad, que tenía como fundamento el lugar central de las mujeres dentro de la familia tradicional y la intensidad del vínculo entre las mujeres y la religión, permitió la pronta implicación de cientos de mujeres conservadoras en el ejercicio de nuevos roles políticos. Un hecho que revela la importancia que esta construcción de género tenía en la identidad de las mujeres católicas. Las dirigentes de AP explotaron con éxito tanto los códigos y argumentos religiosos como los esquemas de género que asignaban a las mujeres la condición de madres, educadoras y reductos del sentimiento y la práctica religiosas. Aunque mostraban una afinidad absoluta por el programa completo de su partido, esto es, la defensa de la «religión, la familia, la Patria, el orden, el trabajo, la propiedad», manifestaban sentirse especialmente atraídas por algunos aspectos concretos del mismo. Mercedes F. Villaverde, presidenta de la Asociación Femenina de AP, exponía sus preferencias de la siguiente manera:

La idea de defender la religión de modo real, «militante activo» [...]. De especial interés para mí, como madre, es la enseñanza religiosa, que no debemos dejar nos arrebaten leyes sectarias [...]. En lo que respecta a la familia es amenaza para que subsista la serie de leyes que se han hecho con fines de... «libertades» individuales atentatorias al bien colectivo. Nosotras, en nuestra defensa de la familia, deseamos asegurar legalmente su estabilidad, que se destruye convirtiendo en disoluble el vínculo matrimonial, arrebatando sus privilegios a la familia legítima y privando a los padres, para transferirlo al Estado, de su derecho a educar e instruir a sus hijos y dirigir conciencias.

En sus mensajes de captación, habitualmente cifrados en un lenguaje de lo sensible que apelaba a la emoción, al corazón y al sentimiento religioso, incitaban a «[L]a mujer, herida en sus más puros sentimientos con la quema de los conventos, la profanación de sagrarios e imágenes, la persecución de la iglesia, la escuela laica, la Ley del divorcio, la secularización de cementerios», a dar el salto de la acción social a la política.⁶⁰

60 Mercedes F. Villaverde, presidenta de la Asociación Femenina de Acción Popular, entrevistada por Clara Frías, *Ellas*, 26 febrero, 1933 (40), p. 6.

Un componente fundamental de este discurso movilizador fue la definición de la participación política femenina que propugnaba, porque justificaba su implicación y permitía mantener el equilibrio entre la intervención política de las mujeres y la conservación, al menos discursiva, de sus roles de género tradicionales. En primer lugar, esta definición partía del alejamiento femenino del mundo de la política, espacio público masculino por excelencia, en el que presumían conservar su feminidad. Esto les llevaba a incluir frecuentemente en sus intervenciones públicas declaraciones dirigidas a marcar la diferencia con lo que parecía definir la experiencia masculina de la política: ellas no deseaban entrar en este ámbito, no poseían ambición personal y prometían salir de él una vez que las aguas hubieran vuelto a su cauce. Así, nombraban su relación con la actividad política utilizando expresiones como «[...] un mal necesario del que se puede sacar mucho bien» o «[...] hemos tenido que vencer la falta de atractivos que siempre ha presentado la política para nosotras las mujeres».⁶¹

Además, el único móvil que supuestamente animaba la intervención de las mujeres era aquel «espíritu sobrenatural, que, aun no tratándose de obras directas de Acción Católica (nosotras no hemos de mezclar a la Iglesia en las posibles equivocaciones de la política), inspira y seguirá inspirando siempre esencialmente las empresas de las mujeres católicas».⁶² De esta forma, empujadas por intereses puramente religiosos, las mujeres podían además «[...] desterrar de la política todo lo que es odio y lucha de clases, buscando siempre el predominio de los intereses espirituales y generales sobre los egoísmos, ya que en las propagandas femeninas la Cruz ha de ser el punto cumbre donde convergen todos los ideales».⁶³ Movilizarse por intereses religiosos repercutía nuevamente en la propia definición de su intervención, al situarla más allá de la política, y por tanto, fuera de ella.

61 *Ellas*, 7 mayo, 1933 (50), p. 8-9; la promesa de al hogar una vez cumplido su cometido, en una entrevista mantenida con tres dirigentes de la APF en *Ellas*, 26 febrero, 1933 (40), p. 6.

62 *Ellas*, 7 mayo, 1933 (50), p. 9.

63 «Conferencia de la señorita Velasco en Salamanca», *CEDA*, 15 marzo, 1935 (42), p. 16.

En su comprensión de la práctica política de las mujeres emplearon también el ya clásico argumento de los beneficios que aquellas cualidades que su concepción de la feminidad asignaba a las mujeres aportarían al terreno de la política:

La influencia femenina se manifestaría, a mi juicio, con preferencia en aquellas cuestiones sociales que atañen al bienestar material, a la beneficencia y a la cultura, porque hoy encima de teorías abstractas y filosóficas, el espíritu femenino gusta de lo inmediato y concreto y además se complace en las tareas que redundan en beneficio del prójimo [...] Saneará la administración, mejorará las condiciones materiales y económicas, normalizará las costumbres, y sobre todo, pacificará los espíritus, tan necesitados de caridad inteligente.⁶⁴

Por último, los dos ámbitos en los que ahora se desarrollaba la vida de las dirigentes —la política y el hogar— aparecían siempre separados, recomendándose no mezclarlos en la práctica, aunque uno de los objetivos de la actuación pública fuera favorecer la estabilidad familiar. Esta separación venía acompañada por la exhibición de las cualidades maternas y la habilidad que poseían las activas líderes para encargarse de su hogar y su familia, a cuyo cuidado decían subordinar siempre la acción política. Así, de Doña Mercedes Fernández Villaverde, presidenta de la Asociación Femenina de Acción Popular, se afirmaba:

Preferentemente atenta al cuidado de su hogar y su familia, dedica sus actividades a la política de estos meses precisamente para defender en la vida pública ese hogar y esos hijos, a los que consagra sus desvelos [...]. Madre ejemplar, pone una barrera entre su hogar, tiernamente amado, y la política; no quiere que lleguen a sus hijos las inquietudes de sus actuaciones, aunque en su vida política vive pendiente de su hogar, deber primero, al que no resta un minuto sus actividades en pro de la Patria.⁶⁵

Esta definición de la participación política femenina reproducía, en lo esencial y sin variaciones, el mensaje emitido por las socias de ACM en sus llamamientos a las urnas, al presentar los intereses

64 Pilar Velasco, secretaria de la Agrupación Femenina de AP, «La nota distintiva en el movimiento femenino es el entusiasmo y el desinterés», *Ellas*, 23 abril, 1933 (49), p. 2.

65 *CEDA*, 31 diciembre, 1933 (16), p. 1.

femeninos en política como una causa religiosa y familiar, superadora de las divisiones que existían en la política de partidos. Y, en algunos aspectos, también asimilaba rasgos de la retórica mantenida por las católicas activas durante los años veinte, como la proyección al mundo público, en clave regeneradora, de las capacidades y virtudes femeninas. Pero mientras en la década anterior éste había constituido el argumento central, junto con el de la justicia, que legitimaba su acceso al espacio público y político, ahora su intervención estaba motivada por la defensa de la religión y del ámbito privado frente a los ataques sufridos tanto por la Iglesia como por la familia. Además, en los años veinte las mujeres católicas habían entendido su acceso al espacio público como la adaptación a un proceso que debía ser moderado y controlado en sí mismo, pero que no prometía el retorno al hogar tras haber alcanzado los objetivos sociales o políticos perseguidos. En el discurso de la CEDA, sin embargo, la movilización se presentaba como transitoria y excepcional, tras la cual, «[c]uando pasen estos tiempos de confusión y temores, la mujer debe volver a su hogar, dejando la política, pero antes trataremos de arreglar el mundo en que han de vivir nuestros hijos».⁶⁶

Las propias concepciones de género asumidas por la derecha determinaron la tutela masculina sobre la sección femenina de AP, su alejamiento de los puestos de dirección y responsabilidad, así como la reproducción de una rígida división del trabajo según los sexos dentro del partido, que asignaba a las mujeres tareas de gestión y propaganda femenina.⁶⁷ Si bien estas funciones eran conside-

66 *Ellas*, 26 febrero, 1933 (40), p. 6.

67 La subordinación, tutela, y funciones marginales han sido señaladas por Gloria Núñez Pérez: «La participación de las mujeres en Acción Popular y CEDA fue considerable a nivel numérico pero su protagonismo real fue escaso pues las actividades propiamente políticas fueron ejecutadas por los afiliados, mientras sus compañeras se dedicaban a tareas subordinadas», *Trabajadoras en la Segunda República*, p. 539. También por J.R. Montero, quien reconoce que «[g]racias a ella, la CEDA —y cada partido miembro— pudo disponer de un *staff* competente y disciplinado con el que hacer frente a las innumerables labores materiales que una campaña electoral comportaba para un partido de masas. Pero dejando de lado estas cuestiones (si es que les concedemos un valor político en sentido estricto), puede decirse que, con la excepción del proceso electoral, la mujer conservadora participó mínimamente en el proceso político general y menos aún en el de la dialéctica interna del partido», *La CEDA*, vol. I, pp. 684-685.

radas marginales, subordinadas a las desempeñadas por los hombres del partido, no podemos olvidar ni la relevancia de su ejecución para que la CEDA lograra el triunfo electoral, ni el significado que pudo tener para ellas, en cuanto a aprendizaje, sentimiento de utilidad y demostración de compromiso hacia la causa política que defendían.

El arraigo de las nociones católicas de feminidad y la percepción de la amenaza que se cernía sobre lo que se entendía como privilegios y protección derivados de aquéllas facilitaron una movilización política masiva que supuso embarcarse en el desempeño de nuevos roles sociales. La retórica de la excepcionalidad, del mantenimiento de las cualidades femeninas, de la retirada al hogar tras la vuelta al orden social y religioso, y la insistencia en que su actuación no era estrictamente política, sino en defensa de la familia y de la religión, hicieron posible una implicación rápida y exitosa, pues confería coherencia a un discurso y una práctica aparentemente irreconciliables.

Responder a la cuestión de hasta qué punto este proceso de movilización, que implicaba la realización de nuevos roles sociales, contribuyó a transformar las categorías de género no resulta fácil.⁶⁸ Lo que sí podemos considerar es que el proceso en sí formó parte del cambio en la división de esferas público-privado que caracterizó a la República y repercutió en la percepción de los roles que las mujeres debían desempeñar de dos maneras: tuvo consecuencias sobre las mujeres que lo protagonizaron y suscitó recelos por parte de los hombres.

La presencia femenina masiva y organizada, cuyo signo más visible fueron los múltiples mítines y conferencias en los que tomaron la palabra públicamente, pudo modificar percepciones, suscitar contradicciones en las militantes más activas y, sin duda, inquietar tanto dentro de los ámbitos familiares de estas mujeres volcadas en la esfera pública, como en el entorno socio-político de la derecha católica. En la propia retórica de las dirigentes de derechas se detectan contradic-

68 Helen Graham concluye que, a pesar de estar determinadas por las nociones de género que establecían una división sexual del trabajo, estas actividades constituyeron «[...] a process which was, over time, genuinely transformative of gender categories», Helen Graham, «Women and Social Change», en Helen Graham y Jo Labanyi (eds.), *Spanish Cultural Studies*, Oxford University Press, Oxford, 1995, pp. 99-116.

ciones entre la aceptación de involucrarse en política, y el predominio de la función tradicional dentro del hogar y de las concepciones de género convencionales. Pilar Velasco iniciaba uno de sus discursos defendiendo la participación política e ilimitada de las mujeres:

Admitida la existencia en España de ese grupo de mujeres selectas, no veo por parte alguna la razón de limitar su actividad política a los problemas municipales. En la Diputación, y singularmente en las Cortes, la labor de la mujer sería extremadamente provechosa. Práctica y previsora por naturaleza, prestaría a las leyes aquel matiz de cosa humana y positiva, tan ausente hoy en ellas en multitud de ejemplos.

Y lo cerraba restringiendo este derecho argumentando que «[...] en general, no aspira a desempeñar cargos en el Parlamento y en el Municipio, en parte porque no se juzga aún capacitada; pero principalmente porque comprende que todo lo que sea apartarla del hogar, donde tiene su principal misión, es perjudicial para su feminidad, que quiere conservar a toda costa, y perjudicial también para la sociedad, necesitada de madres conscientes que formen futuros ciudadanos».⁶⁹

Un buen ejemplo de la reacción protagonizada por la derecha católica fue la dura crítica que el canónigo Arboleya dirigía en 1935 a la actitud adoptada por algunas mujeres de la derecha, que las habría alejado de su feminidad y del espíritu de caridad que se esperaba de ellas:

Ahora estamos ya en la calma y el silencio de antes; se apagó todo aquel frenético movimiento de organización efímera, pero en aquellos días todo nuestro campo femenino era una colmena al parecer incansable.⁷⁰

69 *Ellas*, 23 abril, 1933 (49), p. 2. Sobre las reacciones familiares nos ha sido imposible disponer de testimonios que demuestren el recelo de padres, madres, esposos o hermanos hacia el activismo de las mujeres de la familia. En una entrevista mantenida con la sobrina de María Tertre, propagandista de la Juventud Femenina de AC de Zaragoza (aunque parece que no estuvo afiliada a AP), recordaba cómo al cuñado de esta última, un conocido candidato por la CEDA en Huesca, José Moncasi, no le gustaba nada la idea de que saliera a dar conferencias por los pueblos; de la entrevista con M. Asunción Moncasi Tertre, Zaragoza, 3/5/2000.

70 «¿Quién ha sido el primer insensato que soltó eso de que tienen ustedes una gran misión que cumplir “fuera del hogar”? ¡Comenzando por el hogar!». Las citas, en Maximiliano Arboleya, *Los deberes actuales*, pp. 173-175. Arboleya parecía lanzar sus críticas contra las mujeres del periódico *Aspiraciones*, por haber emprendido lo que él llamaba una «campana violentísima y descocada...».

A Arboleya le preocupaban especialmente las repercusiones que podían tener estos actos sobre las propias mujeres. Les proponía, para evitarlas, «ser católicas conscientes» y añadir a eso «ser femenina, absolutamente femenina», porque «[s]i en su proceder social en cualesquiera circunstancias deja usted de ser femenina, tenga por seguro que sus actos pierden casi toda su eficacia». Estas reflexiones aparecían vinculadas con la necesidad de volver a situar el hogar como lugar privilegiado de la atención y actuación femeninas.

2.2.4. *Después de las elecciones. Decepción y retirada*

Las mujeres de la derecha no obtuvieron, salvo Francisca Bohigas, ningún tipo de representación política en las elecciones de noviembre de 1933. La «generosidad femenina en la campaña electoral y contra el gobierno del primer bienio» no fue recompensada como ellas esperaban, y expresaron su decepción y descontento:

Sí; resulta poco airosa para las mujeres españolas, cuya participación en la reciente contienda electoral ha sido encomiada de manera tan efusiva, la situación a que han quedado reducidas como resultado de esa norma que, sin estar aceptada y escrita en los programas políticos de las derechas, ha sido una realidad: las mujeres son electoras, pero no elegibles. Salvamos la excepción de Francisca Bohigas, diputada por León, cuyos merecimientos no hace falta repetir por ser de sobra conocidos. A la actividad incansable, a los trabajos constantes, a los desvelos de la señorita Bohigas se deben en gran parte los triunfos electorales habidos en León en abril y en noviembre, por ser aquella el alma de las organizaciones femeninas derechistas, que tan activa y brillante participación han tenido en las elecciones [...]. En el acta de la señorita Bohigas han acabado para el feminismo derechista todos los avances y recompensas. Y lo más depresivo, lo que más nos entristece es que mientras nuestros partidos se han mostrado tan cortos y tacaños en corresponder a la abnegación, al sacrificio y a la generosidad de las mujeres, el partido socialista ha entregado tres de sus actas a otras tantas mujeres, después de reservarlas treinta puestos en sus candidaturas. Tres actas femeninas entre cincuenta y seis puestos, y en cambio nosotros sólo una para más de doscientos. [...] ¿Qué recompensa han tenido todos estos trabajos y desvelos? Una recompensa inapreciable por su valor, es cierto, [...] pero en este terreno político en que ahora nos movemos la recompensa ha sido nula.⁷¹

71 «Más mujeres a las Cortes», *Ellas*, 10 diciembre, 1933 (78), p. 1.

Apenas un mes después de manifestar su malestar por la escasa representación obtenida en el Parlamento, los líderes masculinos del partido les proponían desviar todas sus energías hacia otro terreno de actuación: la organización y ejecución de la caridad dentro del partido. En enero de 1934, Gil Robles anunciaba la creación de la sección de Asistencia Social dentro de AP, con el objetivo de atraer votos del electorado de clase obrera y dar contenido a la promesa electoral de justicia social.⁷² En el impulso y desarrollo de estas secciones de Asistencia Social las mujeres se convirtieron en una pieza fundamental, ya que sobre ellas recayó la organización y ejecución de las actividades programadas. De ahí el interés del partido en proponer «[...] que en cada organización de AP se cree una Juventud femenina que lleve la dirección de la obra de Asistencia Social».⁷³ Organizadas en distritos, eran ellas las encargadas de preparar y distribuir los paquetes de comidas, de realizar las visitas domiciliarias para obtener «una exacta información respecto a la verdadera necesidad de los que solicitan socorro», de llevar «personalmente los bonos» y de organizar las bolsas de trabajo para las colonias veraniegas.⁷⁴

Tras la resaca de la victoria electoral y la exaltación de «la mujer» por su colaboración, se trataba de reconducir las energías, de frenar el proceso de movilización y canalizarlo hacia una forma

72 Según J.R. Montero, sus objetivos eran los siguientes: «presentar a la CEDA como un partido de composición interclasista, de base nacional, transformar el capitalismo en un nuevo sistema, el corporativo, conceder un protagonismo activo, dentro del partido, a la mujer, a quien se confiaron estas tareas, atraer hacia las filas derechistas la mayor cantidad posible de votos obreros, presentar a la CEDA como un partido amante del pueblo y con auténtico sentido social, como heredero legítimo de la mejor tradición católica social», J.R. Montero, *La CEDA*, vol. I, p. 698.

73 «Conclusiones aprobadas en el Consejo Nacional de la JAP», *CEDA*, 31 enero, 1935 (39), p. 4. El año anterior, en la Asamblea de la JAP celebrada en Salamanca, se había adoptado una conclusión en este mismo sentido: «ayudar a la creación de Juventudes Femeninas, cuya benemérita labor en torno a la Asistencia Social es unánimemente elogiada», *CEDA*, 15 julio, 1934 (29), pp. 11-12 (citado por J.R. Montero, *La CEDA*, vol. I, p. 692, n. 157). La Juventud Femenina de AP nació en mayo de 1933, con los mismos objetivos de organización y propaganda electorales que las secciones femeninas de AP, aunque su desarrollo parece que fue menor. En J.R. Montero, *La CEDA*, vol. I, pp. 688-692.

74 *CEDA*, 1 abril, 1934 (22), p. 16; *CEDA*, 1 julio 1934, (28), p. 13; *CEDA*, 31 julio, 1934 (18), p. 3.

de implicación menos problemática y potencialmente perturbadora, una actividad que consumió gran parte del tiempo y esfuerzos de las mujeres y jóvenes afiliadas a la CEDA desde su creación hasta 1936:

La obra de Asistencia Social, dirigida prácticamente por Carmen Topete, absorbe la actividad de la Juventud Femenina, y son admirables el espíritu y el sacrificio callado de todos los días que ponen «sus chicas» en la labor que AP realiza en beneficio de los humildes.⁷⁵

Lo que aquí interesa destacar es que la creación de esta sección y la llamada a las mujeres para que se implicaran en ella de manera casi exclusiva estuvieron estrechamente vinculadas a un proceso de retirada de las mujeres de otras tareas políticas. Algunas historiadoras han demostrado cómo, una vez pasado el periodo electoral, los líderes de la derecha percibieron una dinámica imparable en la movilización femenina de carácter político que ellos mismos habían alentado e intentaron controlarla en algunas de sus formas. Helen Graham y Danièle Bussy-Genevois coinciden en localizar a finales de 1934 y comienzos de 1935 el inicio de una reacción promovida por los dirigentes espirituales y políticos de la derecha, cuyos signos fueron la desaparición de la prensa conservadora y católica dirigida a mujeres, la crítica de actitudes asociadas con la pérdida de la feminidad en el proceso de movilización, la insistencia en la moralización y el mensaje de vuelta a casa. En abril de 1934, el cardenal Gomá, nombrado el año anterior Primado de España, inició la publicación en *Ellas* de una serie de editoriales. Sus contenidos —la mujer en el hogar, elogio de la maternidad, lucha contra el lujo, reeducación moral, aceptación de la jerarquía social y familiar— ilustran la dirección del cambio desde la llamada a adoptar una actitud crítica y combativa a la política del primer bienio hacia un esfuerzo por reafirmar la feminidad tradicional y adoctrinar a las mujeres en la moral católica y en su permanencia en el hogar.⁷⁶

⁷⁵ CEDA, 1 febrero, 1934 (39), p. 1.

⁷⁶ En Danièle Bussy-Genevois, «El retorno de la hija pródiga», y «Mujeres de España: de la República al Franquismo», en George Duby y Michelle Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres*, vol. 5 (s. XX), pp. 203-221; y Helen Graham, «Women and Social Change».

Pero hubo otros signos de la voluntad de encauzar este proceso de movilización. La recién creada sección de Asistencia Social llevó aparejada la reconducción real de la actividad dentro de la CEDA hacia tareas asistenciales, acompañada por la insistencia en el componente de acción social y caridad que debía predominar en la participación pública femenina. No fue tampoco casual que en julio de 1934, dos años después de aprobarse las nuevas bases de la AC, se consiguiera la fusión de la ACM con la Unión de Damas del Sagrado Corazón (UDSC) y se impulsara con entusiasmo el resultado de aquella, la Confederación de Mujeres Católicas de España (CMCE). Para ello, fueron requeridos el tiempo y esfuerzo de mujeres como Juana Salas, quien abandonó en 1934 la Junta de gobierno de AP (de la que formaba parte) y, por tanto, la acción más estrictamente política para ocupar la presidencia de la CMCE. Al dejar este último cargo en junio de 1936, Juana Salas reconocía su dedicación en exclusiva a fomentar el desarrollo de la nueva organización:

Hay que agotar los recursos, e incluso agotar a las presidentas, como me ha sucedido a mí. Todos los días, y podría decir, sin mucha exageración, todas las horas de más de dos años, las he consagrado a pensar en la Confederación, para poder llegar a que ganase la fuerza que hoy tiene.⁷⁷

Así pues, la ACM constituyó, en los primeros meses de la República, un vehículo idóneo para implicar a las mujeres católicas en la participación política, tanto en el ejercicio del derecho al voto como en la organización del censo electoral y la propaganda dentro las secciones femeninas de los partidos de derechas. Aunque la derecha católica consiguió involucrar a muchas mujeres sin modificar las bases de la retórica de género conservadora, el proceso de movilización en sí mostraba una realidad de implicación en el espacio público por excelencia, el de la política, que no encajaba en una de aquellas bases: la de la división de esferas según los sexos. Las reacciones que el desarrollo de esta movilización suscitó en los dirigentes de la derecha, dirigidas a frenarlo, nos dan la medida de los efectos transformadores de los esquemas de género que este proceso contenía. Al

77 *Boletín de la CMCE*, 1-15 junio, 1936 (11), p. 33.

mismo tiempo, la aceptación final de la invitación a desviar los esfuerzos hacia la acción social ilustra los límites de una movilización que había sido definida como transitoria y extraordinaria.

La reestructuración de la ACM y el empuje que se imprimió al apostolado seglar femenino fueron dos de los instrumentos para canalizar la participación pública femenina de derechas hacia funciones de menor connotación política y actividades dirigidas a restaurar el orden de géneros. Aunque la CMCE era la heredera directa de la ACM, y muchas de sus antiguas socias y dirigentes continuaron dentro de la nueva organización, tanto sus preocupaciones como el orden de prioridad de sus objetivos habían cambiado sustancialmente. Veamos cómo y por qué el interés por mejorar la formación profesional y las condiciones laborales de las obreras y por promover el trabajo extradoméstico de las mujeres de clase media fue subordinado, e incluso abandonado, en aras de la propaganda del matrimonio católico, la defensa de la familia y las cuestiones religiosas y morales.

2.3. La remodelación de las organizaciones femeninas de Acción Católica

Tras la proclamación de la Segunda República, la ACM había seguido actuando, en un primer momento, ejerciendo presión sobre las autoridades republicanas contra la legislación laicista y emancipatoria del primer bienio; tras la concesión del sufragio femenino, haciendo propaganda electoral a favor de las candidaturas de derechas y animando a las mujeres a acudir a las urnas a defender los ideales de patria, familia y religión; por último, implicándose individualmente en la creación y desarrollo de las secciones femeninas de los partidos de la derecha católica, principalmente de AP. Después del triunfo de la derecha en noviembre de 1933 se produjo, como ya vimos, un proceso difuso y sutil de retirada de las mujeres de la derecha de la escena de la política formal. A su lamento por el trabajo voluntario y el sacrificio sin recompensa siguió la dedicación de sus energías a la sección de asistencia social de la CEDA que, desde su creación a comienzos de 1934, absorbió todas sus fuerzas hasta las elecciones de febrero de 1936. Sólo entonces volvieron a diri-

gir sus esfuerzos hacia la organización de la campaña electoral y de la propaganda política, pero con un dinamismo más atenuado (al menos esta imagen transmite la prensa de la época) que el de octubre de 1933.

No fue casual que la reestructuración del apostolado seglar femenino adulto cuajara en la primavera de 1934 y que ese mismo año la Juventud Católica Femenina (JCF) recibiera un gran impulso, que posibilitó el aumento de su activismo y vitalidad. Pero las organizaciones que resurgieron durante la República lo hicieron con una orientación y objetivos preferentes muy distintos de los que habían caracterizado a la ACM de los años veinte. En la I Asamblea de la Confederación, celebrada en mayo de 1935, el nuevo Consiliario de las mujeres, Casimiro Morcillo, recomendaba la formación de los secretariados de piedad y culto, enseñanza, estudio, difusión de doctrina, beneficencia, moralidad, social y madres de familia. Aunque reproducían la estructura en secciones de la antigua ACM, los nuevos secretariados privilegiaban, sin embargo, contenidos que en los años veinte habían permanecido en segundo plano y daban entrada a otros nuevos; y, a la inversa, ciertos asuntos relevantes en el programa de la ACM desaparecieron casi por completo de las preocupaciones y acciones de la recién surgida Confederación. De esta manera, la creación de un Secretariado de Familia, la centralidad que le fue concedida, junto al de religión, y la predilección casi exclusiva por la dimensión religiosa dentro del de educación y enseñanza ilustran perfectamente el cambio de orientación y fines de la nueva organización. Los objetivos de promover el trabajo de las mujeres, asegurar la protección del mismo y mejorar las condiciones laborales y de maternidad de las trabajadoras, así como el acicate para participar en política o para integrarse en el mercado laboral, fueron relegados en beneficio del refuerzo de la estructura familiar y de la defensa de la religión católica.

Para lograr estos dos objetivos, fortalecieron, consciente y activamente, una política de la identidad religiosa fundamentada e iniciaron una política de la identidad femenina basada en la centralidad de la familia. Para ponerla en práctica, la Confederación y la JCF no dejaron de ser pública —y políticamente— activas, sino todo lo contrario: incrementaron la propaganda, la formación, las conferencias y los viajes dentro y fuera del país.

2.3.1. *Las nuevas bases de la AC y el crecimiento de las ramas femeninas*

En los primeros momentos de la Segunda República, la AC apareció desorganizada, en espera de lo que fue un lento proceso de aprobación de nuevas bases que regularan su presencia en el contexto político republicano, tan distinto al de la dictadura, ante el que la jerarquía adoptó una posición accidentalista. La hasta entonces dirección centralizada de la Acción Católica, en manos de la figura del Primado, fue sustituida por una dirección colegiada, la Conferencia de Metropolitanos. Ésta se encargó de elaborar las nuevas bases en noviembre de 1931, aunque sólo fueron aprobadas por el Vaticano en junio de 1932 y su publicación en los boletines oficiales se aplazó hasta 1934.

La diferencia principal con las anteriores bases de 1926 radicaba en la opción por la autonomía de las obras sindicales y por el aconfesionalismo táctico de estas últimas. De esta forma, la AC declaraba convertirse en una organización con fines exclusivamente formativos y apostólicos.⁷⁸ Las nuevas bases seguían insistiendo en la sumisión a la jerarquía, instaban a materializar la división de la AC en cuatro ramas según sexos y edad, impulsaban la estructura diocesana y parroquial (que caracterizaría la organización de la AC durante el régimen franquista) y fomentaban la figura del sacerdote Consiliario General y de los de cada rama. Una vez aprobadas las bases, se procedió a la reorganización general a lo largo de 1933, siguiendo las pautas por aquéllas marcadas. Un organismo de coordinación general, la Junta Central, fue creado en febrero de 1933,

78 La separación entre obras políticas, sociales y apostólicas tenía la finalidad de que las organizaciones sindicales pudieran competir con el resto de sindicatos de clase. Esto desembocó en la constitución de sindicatos profesionales y en el proceso de unidad de los sindicatos católicos, que culminó con la creación de la CESO en 1935. No obstante, las organizaciones sindicales se relacionaban con la AC a través de la adhesión a una entidad creada al efecto, el Secretariado de Obras económico-sociales, que dependía de la Junta Central de la AC. De esta manera, las nuevas bases afirmaban que las «Obras económico sociales o asociaciones profesionales no serán integrantes de los organismos oficiales de la AC, pero en el aspecto religioso y moral y en los principios directores de la misma doctrina social deberán inspirarse en el espíritu y directivas de la AC», en *Principios y Bases*, p. 25.

presidido por Ángel Herrera, y se nombró Consiliario General al obispo Juan B. Luis y Pérez.⁷⁹

La reorganización de la AC española afectó profundamente al apostolado seglar femenino. La Conferencia de Metropolitanos propuso en 1933 la creación de una Confederación en la que se fundieran la ACM y la Unión de Damas del Sagrado Corazón (UDSC), las dos organizaciones que se reclamaban de una estructura nacional dentro del movimiento católico femenino con fines apostólico-sociales.⁸⁰ El Consiliario General de la AC nombró una Junta Suprema provisional integrada por una presidenta, cargo que ocuparía Juana Salas de Jiménez, una secretaria, Pilar Íñiguez, y dos representantes de cada una de las dos organizaciones fusionadas, la marquesa de Unzá del Valle y la viuda de Luca de Tena en representación de la UDSC, y la marquesa de Comillas y Carmen Antón por la ACM.

Sin embargo, el proceso de fusión no estuvo exento de dificultades, debido a las objeciones presentadas por las dos entidades femeninas implicadas, que obligaron a posponer tanto su fusión definitiva como la aprobación de sus estatutos. Las dirigentes de la ACM presionaron a Vidal i Barraquer para lograr mantener el nombre y la institución;⁸¹ la UDSC decía acatar las normas de la jerarquía, pero intentaba sobrevivir como obra meramente piadosa, «para seguir propagando la devoción al Sagrado Corazón, organizar peregrinaciones, conferencias religiosas, etc., sin conservar la denominación íntegra, aunque sí otra cualquiera bajo el nombre

79 Objetivos fundamentales fueron la aprobación de estatutos de cada rama, un presupuesto de financiación a través de la tarjeta de AC, la formación de sacerdotes-consiliarios de la AC, la creación de la universidad verano y de la universidad católica, la constitución del Secretariado económico-social, y reanudar las Semanas Sociales. Estas últimas se celebraron en Madrid, en 1933 y en Zaragoza, en 1934.

80 Junta Central de Acción Católica «Acta de la conferencia de Sres. Metropolitanos». Ponente, Sr. Presidente. Num. 1. Pleno de la Junta Central de Acción Católica. 14 de enero de 1934. Archivo de la ACE.

81 Según Feliciano Montero, «[...] el grado de expansión y desarrollo adquirido por la Acción Católica de la Mujer ya durante la dictadura de Primo de Rivera explica su resistencia a desaparecer, o incluso a cambiar de nombre, para integrarse en una organización superior de tipo confederal», Feliciano Montero, «El factor católico», p. 168.

divino del Corazón de Jesús». ⁸² Finalmente, gracias a las gestiones de Juana Salas, se celebró una asamblea de fusión que tuvo lugar entre el 3 y el 5 de abril de 1934, en la que se aprobaron los estatutos de la Confederación de Mujeres Católicas de España y se eligió una nueva Junta Suprema. Todas sus miembros habían pertenecido a la antigua ACM y la mayoría permanecieron en el Consejo Superior de la rama de mujeres de la AC durante la posguerra. ⁸³

Sin embargo, más relevante que la integración de la antigua organización de mujeres católicas en una confederación fue, en primer lugar, la absorción y subordinación de la ACM dentro de la AC. Los nuevos estatutos por los que había de regirse la Confederación, que se alejaban en muchos aspectos de los aprobados en 1919, venían a subrayar la inclusión en la estructura general de la AC, la subordinación a la dirección de la Junta Central y la dedicación prioritaria al cumplimiento del plan general y objetivos de la AC:

Art. 1. Para la mayor eficacia del apostolado femenino la «Acción Católica de la Mujer» y la «Unión de Damas del Sagrado Corazón» se funden en una sola asociación que se titulará «Confederación de Mujeres Católicas de España» y se regirá por los presentes Estatutos.

Art. 2. La Confederación de Mujeres Católicas es una de las cuatro ramas oficiales integrantes de la A.C. Se compone del conjunto de Uniones Diocesanas de Mujeres Católicas de toda España y funciona, dirigida inmediatamente por sus propios órganos de Gobierno, bajo la alta dirección de la Junta Central de A.C.

Art. 3. La Confederación de Mujeres Católicas tiene por objeto:

Fomentar o suscitar, cooperar y unificar, cuando esto sea necesario, todas las actividades femeninas, religiosas, culturales, familiares, caritativas, escolares y moralizadoras que constituyen el Programa general de la Acción Católica.

⁸² *La Unión. Revista Religiosa y moral del hogar*, abril, 1934, pp. 4-5. Después de la fusión, la Unión de Damas mantuvo su antigua organización bajo el nombre de Unión del Sagrado Corazón, con el pretexto de conservar las obras creadas desde su fundación en 1908: la protección del trabajo de la mujer, el instituto de cultura femenina, las escuelas católicas para niños pobres, el reparto de comidas a familias pobres, y la obra de prensa y buenas lecturas.

⁸³ Para la composición de dicha junta, véase Anexo n.º 2.

Influir en la Acción social femenina para que siempre esté inspirada en las enseñanzas de la Iglesia.

Cooperar, dentro del campo que le es propio, a la Acción Católica en general.⁸⁴

En segundo lugar, la figura del Consiliario General de la AC adquiriría mayor relevancia dentro de la dinámica de funcionamiento de la Confederación, pues la Junta Suprema debía tenerlo al corriente, dos veces al año por lo menos, de los trabajos realizados e informarle anticipadamente de los actos de carácter nacional que proyectara llevar a cabo (art. 8). En cuanto al Consiliario de la rama de mujeres, su intervención era minuciosamente detallada en los estatutos. Representante de la Iglesia, tenía la función de controlar el funcionamiento de la Confederación dentro de las normas y directrices de la AC. Su misión consistía en «proveer a la formación espiritual de las asociadas y mantener la Asociación en las direcciones ordenadas por la Jerarquía». Para esto último se le confería el derecho a vetar los acuerdos de la Junta que estimara «[...] perjudiciales a la Fe, a la Moral o a la Disciplina eclesiástica, o en aquello que se aparta de las normas o del espíritu de la Acción Católica», y poner su decisión en conocimiento del Consiliario General.⁸⁵

El establecimiento de un control tan estricto por parte del Consiliario parecía responder a los percibidos como abusos de auto-

84 Estatutos de la Confederación de Mujeres Católicas. En Archivo de la ACE. Sin embargo, los estatutos de la Confederación de Mujeres Católicas de España de Zaragoza, constituida en 20 de diciembre de 1934, no reproducían todos los artículos de este modelo. La AC general no se menciona en ningún momento, ni tampoco la figura del consiliario. Archivo del Gobierno Civil de Zaragoza, Asociaciones Religiosas. Núm. 432.

85 En Madrid se había creado la Casa del Consiliario, para la formación de sacerdotes expertos en la AC que pudieran desempeñar el papel de consiliarios eclesiásticos dentro de las distintas ramas y en los diferentes niveles nacional, diocesano y parroquial. La Conferencia de Metropolitanos se vio obligada a emitir una norma para que se respetaran la figura y funciones del consiliario, «habiéndose suscitado alguna divergencia de pareceres sobre la misión del Consiliario en el seno de las Asociaciones de Acción Católica». «Acta de la Conferencia de Sres. Metropolitanos». Ponente, Sr. Presidente. Num. 1. Pleno de la Junta Central de Acción Católica, 14 de enero de 1934. En 1932-1935. Antigua Junta Central de la Acción Católica Española, Archivo de la ACE.

ridad por parte de las dirigentes seculares que, bien se intuían, bien existían realmente. Casimiro Morcillo, Consiliario de la Confederación desde 1935, expresaba su temor a «clericalizar a los seculares oficios y funciones propias de los clérigos, reduciéndolos a administrar sacramentos; no participarles nada considerándolos ajenos a la organización [...] y el de imponerse a ellos, dándoles órdenes, estableciendo prohibiciones para ellos, como si fueran súbditos de la Presidenta». Por lo tanto, debía terminar, «si en alguna Unión diocesana se da, el hecho vergonzoso de que el Consiliario reciba órdenes de quien no puede dárseles o limitaciones de quien no puede imponérselas, y de añadidura por medio de la Presidenta».⁸⁶

Los nuevos estatutos de la CMCE imponían la inserción de la actuación de las militantes católicas dentro del plan general de la AC diseñado por la Junta Central. Los objetivos prioritarios de ésta fueron, por un lado, dar impulso a la acción de las cuatro ramas y a la constitución de juntas diocesanas y parroquiales; por otra parte, fundar instituciones con un doble propósito, «cultivar las minorías que luego han de dirigir la vida pública» y propagar la AC por todo el país. Para ello, se promovió la creación de varias entidades y espacios donde llevar a cabo esta formación, como la casa de ejercicios, la llamada universidad de verano de Santander y los centros superiores, masculino y femenino, de cultura católica (con el propósito de llegar a convertirse en una universidad católica). Por último, se impulsaron y coordinaron campañas concretas dirigidas a luchar contra la inmoralidad pública y a apoyar al clero frente a la legislación sobre congregaciones religiosas. Respecto a esto último, las mujeres católicas colaboraron en las campañas especiales organizadas por la Junta Central, como *Pro Ecclesia et Patria*, las campañas de moralización y contra la pornografía, y la Cruzada pro Clero y Seminario de abril de 1936.⁸⁷

86 «Organización. Apuntes de las lecciones dadas por el Sr. D. Casimiro Morcillo» en «Asamblea Primera de la CMCE», Junta Suprema. Madrid, 8-12 mayo, 1935, Archivo de la ACE.

87 La Junta Central proyectó una «Campaña contra la pública inmoralidad» en abril de 1935. 1932-1935. Antigua Junta Central de la Acción Católica Española, Archivo de la ACE.

En 1935, sólo un año después de la creación de la CMCE, Juana Salas celebraba la fuerza que ésta había adquirido en tan poco tiempo. Reflejo de ello eran las 61 354 asociadas, las 54 uniones diocesanas y las 934 uniones parroquiales, así como la progresiva constitución de secretariados diocesanos. Además, para la segunda asamblea (mayo de 1936), los secretariados de Religión, Familia, Educación y Enseñanza, Moralidad, Educación Social, Beneficencia y Propaganda habían comenzado a funcionar, aunque de manera desigual, en varias diócesis.⁸⁸ La cifra ofrecida no resulta tan sorprendente si tenemos en cuenta la citada fusión de las dos organizaciones de carácter nacional y que tan sólo la ACM contaba ya en 1929 con 80 000 socias. Al mismo tiempo, revela que su declive, transitorio, estuvo motivado por el desconcierto inicial y la inmediata concentración de fuerzas en la participación política.

En cuanto a la Juventud Femenina, su reorganización se había iniciado con anterioridad, aprobándose ya en 1932 unos estatutos que la convertían en una entidad autónoma de la ACM.⁸⁹ Los estatutos establecían como fines de la Juventud promover la formación de las jóvenes según los principios del dogma y la moral católicos, su

88 «Memoria de las Actividades de las Ramas de AC», 1935-1939. Antigua Junta Central de la Acción Católica Española, Archivo de la ACE.

89 *Principios y Bases*. Una copia de estos estatutos, encontrada en el Archivo de la ACE, aparece firmada por M.^a Pilar de Liñán y Larrucea, el 29 de enero de 1932. Su doble objeto de formación interna y de actuación de cara al exterior se desplegaba en los siguientes fines generales que integraban su programa: «a) Fortalecer la vida intelectual de las jóvenes en los principios de la moral y del dogma católico, b) Fomentar el desarrollo físico, intelectual y moral de las asociadas, c) Hacer que su espíritu se manifieste sólida y abiertamente cristiano en la vida pública, d) Lograr la moralización de espectáculos, lecturas, etc., y de todo ambiente que pueda influir en la joven, e) Procurar una enseñanza doméstica completa, f) Organizar obras sociales de carácter religioso, económico o de cultura, singularmente en favor de las clases medias y obreras, con base católica, o ampararlas y fomentarlas donde existan, g) Mirar con especial simpatía las aprendizas; germen de la futura obrera, organizarlas aparte y con Bolsas de Trabajo, Talleres de aprendizaje; Escuelas profesionales; Obra de vacaciones, Instituciones análogas, procurando de este modo la formación de la obrera de mañana, h) Unión de clases para que así, hermanadas todas con espíritu de fraternidad cristiana, se abracen y quieran como hijas del mismo padre, i) Despertar en las jóvenes el espíritu de adhesión a la Iglesia por medio de la obediencia al Papa y a los Obispos, j) Defender los derechos de las mismas asociadas y prepararlas para el fiel cumplimiento de los deberes sociales».

preparación para defender a la Iglesia y para mostrar públicamente su identidad católica, así como la creación de obras sociales dirigidas a las obreras. En ellos se ponía especial énfasis en la sumisión a las jerarquías eclesásticas, vaticana y española, así como al consiliario de la organización. Cuatro años más tarde, en enero de 1936, se presentaron unos nuevos estatutos que apenas introducían modificaciones en el planteamiento general de los anteriores. Lo que resulta de interés son las anotaciones manuscritas de un original de ellos conservado en el archivo de la ACE, reveladoras del criterio y actitud que mantuvo la entonces presidenta, María de Madariaga, ante el control que se buscaba imponer sobre la organización por parte de los Consiliarios. Firmadas por ella, en estas notas se aludía a ciertos «reparos a subsanar», entre ellos, «[...] que la presidenta y secretaria general serán elegidas en la Asamblea General y por mayoría de votos, y que el consiliario no tendrá derecho a veto».⁹⁰

Fue precisamente durante la presidencia de María de Madariaga (1932-1940), cuando la JCF experimentó un notable crecimiento de afiliadas y centros. Sabemos que María de Madariaga inició su vínculo con la JCF colaborando en una Academia Nocturna para Obreras en Madrid e ingresando inmediatamente después en dicha organización, de la que fue vicepresidenta entre 1929 y 1932. También estuvo presente en el acto de constitución de la Asociación Femenina de Acción Nacional y formó parte de su primera junta directiva. Parece que, a partir de 1932, todos sus esfuerzos fueron dirigidos a lograr la expansión de la Juventud Femenina de la AC. Se preocupó muy especialmente por la formación de las socias y dirigentes, impulsando la organización de semanas de estudio, cursillos y asambleas. Pero fue, sobre todo, una activa propagandista de la AC que, entre 1933 y 1940, realizó más de ochocientos actos públicos de propaganda en defensa de la religión y de la familia católicas.⁹¹ La figura de María de Madariaga representaba una nueva forma —y una nueva genera-

90 «Circulares, 1941-51. Centros rurales, encuestas, estudio, extranjero, menores y obreras». JFAC, Archivo de la ACE.

91 «Las jóvenes de Acción Católica. Ingente labor de organización y proselitismo», *Ecclesia*, 1/4/41 (7), pp. 10-11.

ción— de intervención pública de las mujeres católicas, menos vinculada a la acción social y más preocupada por la formación interior y por desplegar un proselitismo religioso muy combativo. Aunque este último debía mucho a la situación socio-política que vivía España en aquel momento, también estuvo influido por los modelos personales de las dirigentes de la GFCEI, que fueron conscientemente imitados en España: extremadamente piadosas, de gran fortaleza interior y sumisas a la jerarquía papal, se situaban a medio camino entre la vida laica y la vocación religiosa. Incluso el uso de términos como «hermana mayor», con el que se autodesignaba la presidenta de la Juventud Femenina Católica italiana, Armida Barelli, fue adoptado por María de Madariaga.⁹²

La JCF también importó de Italia, a través de los continuos viajes al extranjero realizados por las dirigentes a lo largo de los años republicanos, pautas formativas y organizativas desarrolladas por la GFCEI. María de Madariaga acudía, junto a otros miembros de la Juventud, al cursillo de la Escuela de AC celebrado en Bruselas en 1933. Ese mismo año, representantes de nueve diócesis peregrinaban a Roma; en 1934, asistían a la celebración en esa misma ciudad de un congreso internacional de la UILCF y a la XIV Semana de Dirigentes en París; al año siguiente, estuvieron presentes en el Congreso Internacional de Ginebra, en la peregrinación a Fátima y en un congreso en París; el viaje a Roma en homenaje al Papa, realizado en 1936, fue aprovechado para estudiar los centros internos y

92 Armida Barelli publicó sus memorias bajo el título de *La sorella maggiore racconta. Storia della Gioventù femminile di Azione cattolica dal 1918 al 1948*, Milán, 1948. Otra socia de la GFCEI, Maria Sticco, escribió la biografía de Barelli, *Una donna fra due secoli. Armida Barelli*, Vita e Pensiero, Milán, 1967. Al español fue traducido *El ideal vale más que la vida*, de Maria Sticco, citado por Emilio Enciso (*La Muchacha y la pureza*, ediciones Studium, Madrid, 1961 (4.ª edición), p. 29), donde hace referencia, además de a las santas y a las canonizadas Teresita del Niño Jesús y María Goretti, a aquellas militantes de la Acción Católica que en distintos lugares del mundo habían destacado por la defensa enconada de su honestidad, por «constituir ellas de por sí un mundo de gracia, de santidad, de sublimidad, de santificación del alma en Dios». Sobre la interesante figura de Armida Barelli, véase Laura Rozza, «BARELLI, Armida» en *Dizionario Storico del Movimento Cattolico in Italia, 1860-1980*, vol. 2, tomo I, Marietti, Turín, 1982, pp. 30-33. Con el fin de orientar la organización de las Juventudes Católicas Femeninas en España, se traducían el manual de Mons. Francisco Olgiati, *Nuevas orientaciones*.

la sección de «picolissime» de la Gioventù Femminile Cattolica Italiana (GFCI). Así, la juventud femenina se convertía en una asociación dotada de una estructura organizativa moderna: asambleas periódicas, cursos de formación para dirigentes, símbolos, banderines, distintivos, himnos, periódico nacional y ritos de la asociación (como la bendición de la bandera) constituyeron novedades que caracterizaron la fisonomía exterior y la vida interna de los grupos parroquiales y diocesanos, con lo que se proporcionaba identidad de grupo a las miembros.⁹³

El despegue de la Juventud Femenina de AC, que sentaría las bases para su posterior consolidación durante la posguerra, se inició durante estos años de la República, y muy especialmente a partir de 1934. Una primera expansión de la organización se produjo entre 1928 y 1932, cuando el número de socias ascendió de 9000 a 28 301. En 1933 contaba con 33 000 socias y 135 centros en 25 diócesis. El segundo impulso tuvo lugar en 1934, e hizo posible que al año siguiente la cifra se hubiera más que duplicado, hasta alcan-

CUADRO 1. NÚMERO DE SOCIAS DE LA JCF Y DE LA ACM (Y CMCE)
ENTRE 1928 Y 1936

Años	Socias de la JFAC	Socias de la ACM y de la CMCE
1928	9 000	118 000
1929	12 393	
1930	18 000	
1931	22 506	
1932	28 301	
1933	33 000	
1934	48 229	
1935	57 321	61 354
1936	70 000	

FUENTE: elaboración propia a partir de distinta documentación consultada

93 Todo ello se promovió a raíz de las conclusiones de la I Asamblea de la organización, en marzo de 1934. La II tuvo lugar en enero de 1935 y la III, aunque prohibida por el gobierno, fue finalmente celebrada en 1936. En cuanto a la prensa propia, en 1932 nació *Chispas* como órgano de la Asociación; en 1934, *Volad*, para menores, y en 1935 *Normas y Orientaciones*, para dirigentes.

zar las 71 960, distribuidas en 266 centros parroquiales en capitales y 781 en pueblos. También se había desarrollado la sección de aspirantes, que contaba con 12 499 socias en 1934 y 20 000 en 1936.⁹⁴

Una rápida incorporación de activas y politizadas mujeres jóvenes a la Juventud Católica Femenina hizo posible la sorprendente progresión de las cifras de asociadas. Las razones de este éxito residían en el contexto republicano, propicio para el auge del asociacionismo femenino de todo signo político, en la legislación republicana sobre materia religiosa y familiar (que provocó una reacción vehemente de las católicas) y en el apoyo papal al apostolado seglar oficial (AC). Pero esta respuesta no se desarrollaba en el vacío, sino sobre la existencia de una identidad religiosa (que la ACM había contribuido a difundir) y sobre el legado de una participación pública previa en el seno del movimiento católico. Esta última preparó el terreno para hacer, si no más aceptable, sí menos censurable, socialmente, la presencia pública de las mujeres conservadoras e individualmente, el ingreso y activismo en una organización que sobrepasaba los límites del cultivo de la piedad individual y de la acción benéfica.

2.3.2. *El refuerzo de la cultura católica*

Frente a los intentos de secularizar el Estado y la sociedad por parte del primer gobierno republicano, la Confederación concedió un lugar central en su programa de acción a todas aquellas actividades que contribuyeran a fortalecer la cultura católica. En primer lugar, se intensificó la vida piadosa de las socias. Los ejercicios espirituales, misas y retiros eran planteados como vías para robustecer interiormente la convicción religiosa y prepararse para la actuación hacia fuera, contribuyendo al mismo tiempo a vitalizar la vida

⁹⁴ Las cifras, en «Historial del Consejo desde su fundación, Madrid, febrero, 1950», Archivo de la ACE. Miembros del Consejo Central de la Asociación de las jóvenes católicas aprovecharon el viaje a Roma en 1936, en homenaje a Pío XI, para conocer el funcionamiento de la Sección de Menores, que en España comenzó a funcionar ese mismo año con el nombre de Benjamins.

parroquial. Todo ello se enmarcaba dentro de la consolidación de uno de los rasgos que Pío XI quiso imprimir a la AC: la intensa formación espiritual y piadosa de sus miembros. Pero además, desde comienzos de siglo, en el discurso eclesiástico sobre la piedad femenina se había vuelto recurrente la alusión a la necesidad de enderezar una vivencia de la fe que se percibía excesivamente sentimentalizada y ritualizada.

Victoriano Feliz localizaba en el sentimentalismo, el formulismo y la superficialidad, como había hecho Ignacio Casanovas en 1911, los principales defectos de la religiosidad femenina. Para el entonces obispo de Oviedo, Luis y Pérez, «[c]onvertir la Religión en un sentimiento es el gran peligro para la religión de la mujer». Y el carmelita Silverio de Santa Teresa consideraba que «[...] hoy no basta un estudio formulista, rutinario y superficial de la fe para hacer frente a los enemigos que ahincadamente la combaten [...]».⁹⁵ Se imponía, como método para resistir esta forma de vivir la fe que supuestamente ponían en práctica las mujeres, «una instrucción religiosa más sólida y vasta que hasta el presente», por medio del aprendizaje intelectual del dogma, la moral católica, la apologética, la liturgia y el estudio de la Acción Católica en círculos de estudio, conferencias y cursos. Todos ellos fueron acogidos y promovidos con afán por las dirigentes católicas, en tanto que proporcionaban una vía de inclusión en el seno de la cultura católica.

La propia Junta Central de AC integró, en su proyecto de crear entidades de conservación y expansión de la cultura católica, el fomento de instituciones formativas para las mujeres, dirigidas a educarlas en la doctrina social de la Iglesia y a profesionalizar su papel de apóstoles seculares dentro de la AC.⁹⁶ Entre 1932 y 1936 la Junta Central organizó los cursos de verano de Santander que, con el objetivo de cultivar a una elite selecta de jóvenes de ambos sexos

95 Victoriano Feliz, *La joven de Acción Social*, p. 184; Luis y Pérez, J.B., *La personalidad de la mujer*, p. 57; Silverio de Santa Teresa, *Santa Teresa*, p. 51.

96 Además, las dirigentes católicas tuvieron durante la República una oportunidad inestimable para salir al extranjero y formarse en los cursos que la Juventud Católica belga femenina venía organizando desde 1928 en Bruselas. *BIT*, febrero, 1933 (217), pp. 94-95 y *BIT*, agosto, 1933 (223), pp. 161-162.

(separadamente) y de seminaristas, ofrecían durante dos meses una amplia formación en cultura católica:⁹⁷

Así elaborado el cursillo, las jóvenes conocerán, por la exposición del dogma, el modo de creer del cristianismo; por las explicaciones sobre las exigencias de la conciencia cristiana, el modo de ser; por la liturgia, el modo de orar; por las Encíclicas, el modo de obrar; por las lecciones de AC, el modo de comunicar nuestra fe, esto es, el sentido activo y contagioso de nuestra religión; y luego, en la Historia, verán cómo por la realización individual de todo esto se manifiesta orgánicamente la vida imperial de la Iglesia.⁹⁸

La Junta Central alentó también la organización de la Universidad Católica, un proyecto largamente acariciado. En la Conferencia de Metropolitanos de 1932 ya se había acordado la creación de instituciones de cultura católica con vistas al surgimiento de Universidades Católicas para hombres y mujeres separadamente, y en 1934 se propusieron intensificar sus esfuerzos en este sentido.

97 1935-1939. Antigua Junta Central de la Acción Católica Española, Archivo de la ACE. Ante la ineficaz labor de la primera presidenta de los cursos femeninos, se propuso para la dirección de los mismos una comisión formada por Juana Salas de Jiménez, Presidenta de las Mujeres Católicas; María de Madariaga, Presidenta de la Juventud Católica Femenina; Srta. Galiana, del Centro de Cultura Superior Femenina, y una representante de las Teresianas. Otras personas formarían parte de la comisión: María Lázaro, el P. Alcocer y el P. Perancho. La Presidencia de esta Comisión la llevaría el Marqués de Lozoya, y la Secretaría, la Srta. Galiana. También se proponía que formara parte de dicha comisión, en la que «habrá que armonizar voluntades», el Consiliario de las Mujeres Católicas, Sr. Truébano. 1932-1935. Antigua Junta Central de la Acción Católica Española, Archivo de la ACE.

98 «Cursos de verano en Santander, 27/3/35». 1932-1935. Antigua Junta Central de la Acción Católica Española, Archivo de la ACE. Tanto los contenidos diferentes para alumnos y alumnas como la estricta separación de sexos constituían exigencias del planteamiento general de los cursos. Si bien se autorizaba a las jóvenes la asistencia a las conferencias públicas para ambos sexos, «[...] estas conferencias no suponen la convivencia de alumnos y alumnas dentro del colegio, ya que, terminado el acto, las alumnas regresarían a su residencia». Las asignaturas de los cursos femeninos eran las siguientes: exposición y fundamentos del dogma, formación de la conciencia cristiana, liturgia, encíclicas sociales, AC, Historia de la Iglesia, Filosofía elemental, literatura, arte religioso en España, AC en un país extranjero, preparación para el hogar y música (preparación de canto gregoriano). Por su parte, los jóvenes aprendían las siguientes materias: periodismo, medicina, educación, historia, literatura, arte, corporativismo, economía, moral en los negocios, música e investigación de estudios eclesiásticos (teología, filosofía, historia).

Resultado de ello fueron el Instituto Pedagógico de la FAE y el Instituto de Cultura Superior Femenina, que funcionarían como entidades auxiliares de la Acción Católica.

El objetivo general del Instituto de Cultura Superior Femenina era «fomentar la Cultura Superior de la mujer de todas las clases sociales, a fin de que reciba una instrucción elevada juntamente con una educación esmerada y completa, que la capacite para las distintas necesidades y orientaciones de la vida, formando así en nuestra España un centro de alta cultura al igual que sus similares del extranjero». Además de ofrecer diversos cursos de formación (de Propagandistas de Obras Sociales Femeninas, de obreras, y de AC para Juventudes), el Instituto albergó el Secretariado Central de Obras Sociales femeninas. Encargado de la organización de obras sociales, de la propaganda social y de la formación de un cuerpo de propagandistas sociales, separadamente de las estructuras sindicales católicas, acataba de esta manera la consigna de la jerarquía eclesiástica de no confundir la acción sindical con la acción católica.

Un eje formativo preferente, tanto en los cursos de verano como en el Centro de Cultura Superior Femenina, fue la instrucción en el nuevo funcionamiento y deberes que implicaba la participación activa en la AC. No se trataba ya de ejercer una acción social esporádica, difusa y vagamente definida, sino de desarrollar un apostolado organizado bajo normas claramente establecidas, para el cual se hacía necesaria la formación de figuras femeninas y masculinas de apóstoles modernos, caracterizados por el ejemplo de vida y el proselitismo constante. Con este fin específico la Junta Suprema de la CMCE organizó en 1934 un curso especializado sobre AC. Para impartirlo contaba con la colaboración de la experimentada propagandista católica valenciana María Lázaro. Pionera, junto a María de Echarri, en el establecimiento de los sindicatos católicos femeninos, desarrolló también una intensa actividad internacional, representando a las mujeres católicas de España en el Bureau de la UMOFC y siendo consejera de esta organización durante dieciséis años.⁹⁹ Y en abril de 1936 se

⁹⁹ *Ellas*, 2 diciembre, 1934 (27), p. 6 anunciaba uno de estos cursos, organizado por la Junta Suprema de la Confederación de Mujeres Católicas españolas, a cargo de María Lázaro.

abrió la Escuela nacional femenina de AC, orientada a la formación de socias pero sobre todo de directivas y propagandistas encargadas de difundir esta nueva concepción del apostolado religioso en ciudades y pueblos.¹⁰⁰ Con este mismo fin fue creada en 1933 la Escuela de Propagandistas de la Juventud Católica Femenina.

La función de estas entidades iba más allá de ofrecer a las dirigentes católicas una mera formación en la acción social y el apostolado. En ellas, «no sólo adquieren las alumnas conocimientos de gran utilidad, sino que al reunirse de distintas provincias en un mismo hogar espiritual, recibiendo la misma formación, se encienden sus almas en fuego santo y salen llenas de entusiasmo para trabajar por la causa de Cristo».¹⁰¹ Constituían también, en consecuencia, lugares de reunión e intercambio, y ocasiones para afianzar el sentimiento de compartir una misma experiencia e intereses, una identidad católica común.

Sin embargo, las más efectivas ocasiones de refuerzo de la identidad católica fueron aquellas en las que se hacía visible uno de los componentes centrales que configuraban dicha identidad: el carácter público de los rituales católicos. Las manifestaciones de culto público fueron vigorosamente impulsadas en calidad de protesta colectiva ante la acción de las fuerzas anticlericales, dirigida a destruir o privatizar «la representación pública de la comunidad religiosa». Prohibidas o recluida su celebración dentro de la Iglesia, las celebraciones del día de Cristo Rey, las procesiones y otras manifestaciones religiosas se convertían en medio de expresión significativa de protesta y de afirmación de la naturaleza pública de los cultos católicos ante una política laicista que entendía los rituales religio-

100 El programa de la Escuela nacional femenina de AC (4 semanas) incluía clases de religión, AC, Iglesia, familia, estudio del Evangelio, liturgia, psicopedagogía, sociología, introducción al estudio de encíclicas, parroquia, palabra, catequesis y gerencia de obras.

101 1932-1935. Antigua Junta Central de la Acción Católica Española. Archivo de la ACE. Sensaciones similares transmite una alumna de los cursos de verano, que firmaba como María de los Dolores un artículo titulado «La Universidad Católica de verano. Impresiones de una alumna», *BIT*, septiembre, 1933 (224), pp. 240-241. Ya tuvimos ocasión de ver también cómo tanto los cursos de verano como el Centro de Cultura Superior Femenina constituyeron un núcleo de reunión y formación de las afiliadas a AP.

sos como actos de carácter privado. Pero además, al integrarse estas prácticas en un marco simbólico católico que se había convertido en referente de la identidad nacional, su celebración contribuía simultáneamente a dar mayor coherencia y solidez a esta última.¹⁰²

El Consejo Central de la JCF animaba a sus uniones diocesanas a celebrar el día de Cristo Rey, el día del Papa, las fiestas de Nuestra Señora, del Sagrado Corazón y del Corpus. Con ocasión de las celebraciones del día del Sagrado Corazón de 1933, engalanaron las ventanas con la «bandera española proscrita», lo que provocó la animadversión de los transeúntes, ante los cuales reaccionaron con violencia, gritando vivas a Cristo Rey y llegando al extremo de arrojarles cubos de agua y planchas.¹⁰³ En noviembre de 1934, la Juventud exhortó, por medio de la prensa, a las presidentas diocesanas y a todas las asociadas a que organizaran rogativas, cruzadas de penitencia y actos de homenaje y desagravio a Cristo Rey, «como reparación por los ultrajes y profanaciones cometidos en España en el pasado octubre».¹⁰⁴ Y el día del *Corpus Christi* de 1935 animaron a las socias a acudir a las celebraciones dentro y fuera de los templos y a que «este entusiasmo eucarístico» se manifestara «[...] al exterior engalanando las fachadas y balcones de las casas de cuantos se crean católicos de verdad. Ya sabes, pues, lo que te toca, socia de Acción Católica; propaganda, oración y acción».¹⁰⁵

102 Esta idea ha sido desarrollada por Pamela Radcliff, quien además apunta, como uno de los motivos que explicarían el desencadenamiento de la guerra civil, a la incapacidad de la República para generar representaciones simbólicas (rituales públicos y prácticas simbólicas) que suplantarán las elaboradas en el universo simbólico católico como base para la creación de una identidad nacional poderosa y coherente. Pamela Radcliff, «La representación de la nación. El conflicto en torno a la identidad nacional y las prácticas simbólicas en la segunda República», en Rafael Cruz y Manuel Pérez Ledesma (eds.), *Cultura y movilización*, pp. 305-325. De este artículo se ha tomado el anterior entrecomillado.

103 «Cuadro de honor de las mujeres que se distinguieron el día del S. Corazón de Jesús. El 30 de junio de 1933», *Ellas*, 2 julio, 1933 (58), p. 3. Las católicas respondían con beligerancia a la propuesta, presentada a las autoridades por los bloques femeninos de izquierdas, de que prohibieran engalanar los balcones el día 12 de octubre. «Los bloques femeninos y el feminismo del bloque», *Ellas*, 11 junio, 1933 (55), p. 14.

104 1935-1939. Antigua Junta Central de la Acción Católica Española. Memorias de la Actividades de las Ramas. Archivo de la AC. Archivo de la ACE. También se hicieron colectas para socorro y ayuda de las «compañeras de Asturias».

105 *Orientación Femenina*, junio, 1935 (38), pp. 43-44.

Las católicas conocían el potencial de movilización, de reforzamiento de la identidad católica y de demostración pública de fuerza que contenían estas prácticas religiosas de carácter público. En la asamblea celebrada en 1935, el Consiliario de la CMCE, Casimiro Morcillo, destacaba la utilidad de estas últimas en tanto que ofrecían una oportunidad inestimable para hacer recuento de fuerzas y para «producir en nosotros efectos de entusiasmo y estímulo». Todo ello, a pesar de los riesgos que conllevaba reclamar la intervención de las mujeres en una actuación que, aunque envuelta en lenguaje y objetivos religiosos, y adaptada al carácter masivo de las modernas formas de movilización, suponía necesariamente apartarlas del hogar y desviarlas de sus deseables recorridos cotidianos casa-parroquia:

No hemos de estar sacando constantemente de su hogar a la mujer. Pero vivimos en tiempos de muchedumbres y concentraciones, y toda organización necesita hacer, de cuando en cuando, una demostración y un recuento de sus fuerzas. Con tal de evitar la frecuencia de semejantes aglomeraciones —por respeto al hogar y a la altísima misión de la mujer en él, por respeto a la Parroquia cuya vida no se debe absorber— y para dar a los de fuera y a las mismas asociadas la sensación de multitud, recomendaríamos que una, o cuando mucho, dos veces al año se hicieran movilizaciones más o menos generales, siempre con una ocasión o motivo religioso, v.gr. una peregrinación, un final de curso, una festividad tradicional, etc.¹⁰⁶

Pero sin duda, una de las preocupaciones centrales de la CMCE y de la JCF fue la enseñanza religiosa. En respuesta a la legislación secularizadora de la enseñanza impulsada por el Estado republicano, emprendieron activas campañas de oposición al laicismo y a la coeducación; al mismo tiempo, alarmadas por el quebranto de uno de los más preciados canales de transmisión de la cultura católica, y con el objetivo de compensar los efectos del mismo en las futuras generaciones, afrontaron con firmeza la creación de escuelas católicas y el fomento de catequesis parroquiales. De la siguiente manera animaba a ello la presidenta de la JCF, María de Madariaga:

106 «Organización de la Confederación de Mujeres Católicas de España». El anterior entrecomillado, en María Lázaro, «Conocer, afirmar y comunicar la verdad». Ambos documentos, en «Asamblea Primera de la CMCE».

Quieren hacer de los niños unos hombres laicos, no creyentes, y eso no lo consentirá la Juventud, y las señoritas acostumbradas al apostolado sabrán ejercerlo a la salida de las escuelas laicas, sin más gritos, lazos y armas que una emoción perseverante.¹⁰⁷

Las ramas femeninas colaboraron intensamente en las catequesis parroquiales, una actividad muy ajustada a su comprensión de la feminidad, ya que significaba la proyección social de la educación religiosa de los hijos asumida en la familia por las madres. Las mismas cualidades que se suponía desplegaban las madres con sus hijos se esperaba que practicaran las catequistas con sus alumnos.

Por medio de los niños, que instruyen amorosamente en los rudimentos de la doctrina cristiana, esas jóvenes, de excelente preparación y buena voluntad, con su cultura, su refinada educación y su entusiasmo generoso, influyen poderosamente en las entrañas mismas de la sociedad, llevando ellas, en disposición para florecer con lozana pompa, los gérmenes de la paz social y de la mutua convivencia.¹⁰⁸

Junto a la catequesis, las jóvenes extendieron las academias nocturnas para obreras, también llamadas centros de obreras. Aunque las academias nocturnas mantuvieron el objetivo de ofrecer una formación profesional y cultural a las mujeres más humildes, resultaba evidente que lo que realmente preocupaba en aquel momento era la protección y expansión de la educación católica en todos los ámbitos, a través de la instrucción religiosa de las mujeres y de la práctica asidua de los rituales católicos. María de Madariaga se dirigía a las presidentas diocesanas de la Juventud Femenina advirtiéndolas de que «[...] si las Academias Nocturnas o Centros son “Acción Cultural”, podrá ser ésta distinta de la Acción Católica, pero no separada, sino por el contrario medio eficaz del que se sirva

107 De la conferencia de María de Madariaga en la velada de la Juventud celebrada en marzo de 1933 en el Teatro Beatriz de Madrid, *El Debate*, 14 marzo, 1933, p. 5.

108 Maximiliano Arboleya, *Los deberes actuales*, p. 193. En 1935, la Confederación afirmaba colaborar en el 90 % de las catequesis existentes. En «Memoria de las Actividades de las Ramas de AC», 1935-1939. Antigua Junta Central de la Acción Católica Española, Archivo de la ACE.

la J.C. para sus fines de recristianización». Para ello, «en todas las Academias de Obreras o Centros [...] se darán clases de Religión y conversación sobre Acción Católica».¹⁰⁹

No obstante, las apóstoles de la AC hicieron uso de otro tipo de canales menos ajustados a las cualidades femeninas para hacer proselitismo religioso. Si bien la catequesis y el ejemplo constituían los cauces habituales de «comunicar la verdad» y las parroquias o los círculos católicos los espacios físicos para hacerlo, también los mítines y otros lugares de carácter público como los teatros fueron elegidos para la propaganda religiosa. María Lázaro llegó a sugerir a sus correigionarias que utilizaran la calle como foro público donde hacer propaganda, tal y como se hacía en Londres:

[...] es edificante y debía avergonzarnos no poderlo hacer en un país católico. El seglar católico que ha recibido antes debida preparación por sacerdotes expone, subiéndose en una plataforma, las verdades de la religión en los puntos más combatidos. Después de hablar veinte minutos, se abre la discusión y empiezan los diálogos durante otros veinte minutos [...] La enseñanza se debe hacer en todo lugar y momento.¹¹⁰

Fue, sin embargo, la Juventud la que más desarrolló la propaganda oral en su obra de proselitismo religioso. Para ello, fue creada en enero de 1933 la Escuela de Propagandistas, «destinada a la formación de estos auxiliares hasta conseguir elevarla a la altura que tengan las mejores de otros países».¹¹¹ Unos años más tarde, ya instaurado el régimen franquista, la acción de las propagandistas católicas durante la República se recordaba en términos de activismo, riesgo y exposición pública constante:

Primeramente fue combativa, eran momentos de lucha y las primeras propagandas fueron muy difíciles y arriesgadas; algunas suspendidas por las autoridades locales; en ocasiones teniendo que pres-

109 Circular de la presidenta, María de Madariaga, «Vuestra hermana mayor», de 28 de septiembre de 1934. Juventud Femenina de Acción Católica (JFAC), Archivo de la ACE.

110 María Lázaro, «Conocer, afirmar y comunicar la verdad». Ambos documentos, en «Asamblea Primera de la CMCE».

111 Conclusiones del Congreso de la JCF, enero 1934. Archivo de la ACE.

tar declaración y demostrando que no era política lo que se hacía; la labor de aquellos años que precedieron al 1936 fue heroica por parte de propagandistas y de sus familias que las dejaban salir sin saber cuándo y cómo volverían.¹¹²

2.3.3. *Movilizar para restaurar el orden de géneros tradicional*

Además de la defensa e impulso de la enseñanza religiosa y del mantenimiento del carácter público de los rituales, las católicas incluyeron entre sus objetivos la lucha por la moralidad. La creación de un Secretariado de Moralidad, que constituyó una novedad en relación con la antigua ACM, refleja la creciente preocupación de la organización por un asunto que se percibía estrecha e inevitablemente vinculado al logro de estabilidad social. De él se hizo cargo la que fuera secretaria de la UDSC y exconcejala del ayuntamiento de Madrid, María Perales. El Secretariado aglutinaba una actividad variada, desde la participación y organización en las campañas de moralización de costumbres, hasta las conferencias y lecciones sobre la cristianización de la familia, la preparación de la mujer para su función de esposa y madre, la lucha contra la prostitución, el laicismo y la prensa considerada inmoral, pasando por la fiel observancia por parte de las socias de las normas de modestia cristiana. Aunque todo parecía susceptible de ser moralizado, la moda, las playas, los cines y las excursiones atrajeron en gran medida la atención del Secretariado de Moralidad.¹¹³ Todos ellos constituían espacios propicios para la mezcla entre chicos y chicas.

La sensación de profundo caos social fue experimentada como inseparable de la confusión de las fronteras de género que habían traído consigo los nuevos desarrollos culturales asociados a la moda, el ocio y el trato entre hombres y mujeres. La República sólo vino a favorecer las condiciones para que se acentuaran fenómenos que habían surgido con anterioridad, como la visibilidad de la presencia femenina en la calle, una mayor libertad de movimientos, la

112 «Notas para la Historia de AC», *Ecclesia*, 1/4/41 (7), pp. 10-11.

113 *Normas y Orientaciones*, junio, 1936 (8).

democratización de las nuevas formas de ocio a través de la difusión de la cultura de masas, y un contacto más estrecho entre hombres y mujeres.

En la lucha por la moralización, lo que estaba en juego para las católicas era la responsabilidad social que hombres y mujeres adquirirían en su rechazo o aceptación de unos comportamientos de género bien definidos y esperados. Básicos en su concepción de una identidad nacional y católica, estos comportamientos seguían pautas culturales marcadas por unas nociones de feminidad y masculinidad fijas, separadas y a menudo complementarias. A sus ojos, traspasar las fronteras entre ambas daría pie a la decadencia de la sociedad, mientras que mantenerlas militante y activamente, encarnando hasta el exceso el estereotipo de género, significaba contribuir a su regeneración. Con motivo de la campaña de moralización del traje femenino emprendida por la CMCE y por la JCF en el verano de 1934, la marquesa de Ireda firmaba un artículo en *Ellas* manifestándose en los siguientes términos:

¡Triste cosa es la decadencia moral, vergüenza de los dos sexos! La historia nos muestra que cuando el hombre es menos viril, se afemina; la mujer es más descocada. En medio de este desquiciamiento, una juventud católica se levanta para combatir; ellos son los más viriles y los mejores; ellas, las más buenas y honestas; es también digno de meditar que la «regeneración» sea iniciada por «estos» precisamente.¹¹⁴

Junto a la moralidad, la familia fue otro de los campos de batalla de la Confederación durante el periodo republicano. Para las mujeres católicas la familia era un concepto sagrado, en el que residían todos los límites de algunos de los cambios que estuvieron dispuestas a aceptar y a asumir durante los años veinte. Entonces, la educación de las mujeres, su formación profesional, el trabajo extradoméstico y la mejora de sus condiciones laborales (incluso la presencia de las mujeres en el espacio público) habían sido defendidas siempre que no desafiaran la estructura familiar y algunos de los más arraigados elementos de su definición de feminidad. Ellas mismas demostraron que se podía estudiar, trabajar, desempeñar deter-

114 *Ellas*, 12 agosto, 1934 (112), p. 7.

minados cargos públicos e incluso ser ciudadanas sin perder una identidad femenina basada en cualidades asociadas a su comprensión de la maternidad y de la gestión doméstica. En este empeño, habían comenzado a cuestionar que la única misión que debía guiar el proyecto de vida de las jóvenes españolas fuera el matrimonio y la maternidad. Y la familia, aunque presente en su discurso, aparecía más como límite de su acción que como objetivo de la misma.

Todavía en 1935 proponían «la conveniencia de preparar a la mujer para las dos posibilidades: la de la mujer, hija de familia o esposa o madre, y la mujer sin familia o sostén de una familia». En cuanto a la formación profesional, seguían considerándola como una vía de habilitación para «ganarse la vida o para ayudar a los suyos en caso de necesidad» y para trabajar en la acción católica y social. Y, por último, mantuvieron su empeño por facilitar el acceso de las jóvenes a centros de enseñanza secundaria y superior, siempre que éstos fueran exclusivamente femeninos.¹¹⁵

A pesar de ello, en los años treinta las dirigentes católicas comenzaron a presentar la formación cultural y profesional de las mujeres orientada preferentemente hacia el cumplimiento de su rol tradicional, «que le permita ser a perfección esposa y madre». Fue probablemente la visión de un hogar profanado por el materialismo y amenazado por lo que fue percibido y formulado como una «invasión en la soberanía de la Iglesia» y una «injerencia» estatal de la legislación republicana en asuntos que se entendía que pertenecían a lo privado-familiar, lo que llevó a las militantes católicas a dirigir sus esfuerzos hacia la preservación de la institución familiar en su versión católica y del papel de las mujeres dentro de ésta.¹¹⁶ Reflejo de esta orientación fueron el rápido surgimiento de secretariados diocesanos de Familia (inexistentes en la ACM de la anterior década) en casi todas las diócesis y el llamamiento específico dirigido a las madres en defensa de la familia.

Recristianizar la familia implicaba necesariamente apelar a las madres, piezas clave dentro de ella, para que se entregaran muy

115 «Ponencia sobre la formación cultural o profesional de la mujer», en «Asamblea Primera de la CMCE».

116 *CMCE*, 1 enero, 1936 (1), p. 5.

especialmente a la labor de transmisión de los roles de género y de los rituales católicos, así como al mantenimiento de la propia estructura familiar tradicional. Mientras las dirigentes hacían propaganda del matrimonio católico, combatían el divorcio y completaban la formación intelectual, espiritual y moral de las madres, el cometido de éstas consistía en preparar a sus hijas para que sintieran la vocación del matrimonio y en hacer del hogar un lugar privilegiado de transmisión de la identidad católica.¹¹⁷

Pero además, las secciones parroquiales de Madres de Familia (cuya creación también se alentaba desde Madrid) las invitaban a dar un paso más en su implicación en defensa de la familia, emplazándolas a acudir a las conferencias, a los cursos de formación y a participar directamente en la organización de la propaganda y de los círculos de estudio. Los contenidos de estas conferencias en defensa de la familia tradicional y del matrimonio cristiano se apoyaban en las recientes encíclicas papales. Por un lado, en ellos se exaltaba el matrimonio canónico, se condenaba duramente el divorcio, se proponía la protección a familias numerosas y la idoneidad del salario familiar; por otra parte, se definían las obligaciones de la madre cristiana como ama de casa, catequista, puericultora y restauradora de las costumbres cristianas dentro de la familia. Entre las diversas funciones que el catolicismo les asignaba dentro del hogar se hacía hincapié en la tarea de educar cristianamente a unos hijos a quienes «tienen que entregar[los] a los colegios nacionales donde no han de recibir instrucción religiosa».¹¹⁸

De esta manera, aunque el discurso empleado manejaba, en principio sin modificarlo, el rol de género tradicional y católico, el de buenas esposas y madres cristianas dentro de la familia, la llamada apelaba a madres concretas a salir del espacio doméstico, instruirse y organizarse para hacer frente a un Estado que atacaba sus nocio-

117 «Clausura de la I Asamblea de Mujeres Católicas, 25 conclusiones de gran importancia», *Orientación femenina*, junio, 1935 (38), pp. 43-44.

118 «Organización. Apuntes de las lecciones dadas por el Sr. D. Casimiro Morcillo», en «Asamblea Primera de la CMCE». El programa de conferencias sobre matrimonio cristiano recomendado a los secretariados diocesanos de familia, en *CMCE*, 1 enero, 1936 (1), p. 4-5.

nes sobre matrimonio, familia y los hasta entonces privilegios de la Iglesia en la regulación de estas cuestiones. La constitución en 1932 de una Asociación de Madres de Familia en Ciudad Real resulta ilustrativa del llamamiento a las madres conservadoras, aunque desconocemos si fue ésta una iniciativa aislada o se difundió en otros lugares. Integrada, junto al Sindicato de Sirvientas y Obreras, en una entidad preexistente llamada Acción Social de la Mujer, sus fines y discursos movilizadores se establecían sobre los supuestos legítimos deberes y derechos derivados de su concepción de la diferencia sexual y de la maternidad:

Art. 2. El fin principal de esta Asociación es procurar a las Madres cristianas una fuerza legal en la defensa de sus Justas aspiraciones como madre y señora del hogar.

Art. 3. Defiende en particular la libertad de las madres en la enseñanza de sus hijos, la doctrina de la Iglesia Católica sobre el matrimonio, la enseñanza de la Religión para sus hijos y la propiedad o derecho natural de poseer legítimamente cosas propias.¹¹⁹

Los significados y funciones asignados a la maternidad por las católicas, sobre todo la dimensión transmisora, eran entendidos como sagrados y estructuraron los llamamientos contra el Estado republicano y, seguramente, la acogida que estos últimos recibieron. En ésta debió de pesar en gran medida la visión del Estado laico amenazante para los privilegios y derechos que, a sus ojos, la familia y la maternidad conferían a las mujeres.¹²⁰

119 1932-1935. Antigua Junta Central de la Acción Católica Española. Archivo de la ACE.

120 La izquierda también recurrió a las cualidades y sentimientos maternos en su lucha contra el fascismo. Algunas historiadoras han analizado la manipulación de la identificación de las mujeres con su función tradicional materna en el bando republicano durante la guerra civil. Según ellas, continuó funcionando el «mito» de la mujer-madre, aunque con variaciones introducidas por los mensajes destinados a lograr su movilización en un contexto bélico que hacía necesaria la implicación de la población femenina. En Elena Cabezali, Matilde Cuevas y María Teresa Chicote, «Myth as suppression. Motherhood and the historical consciousness of the women of Madrid, 1936-1939», en Paul Thompson y Raphael Samuel (eds.), *The Myths we live by*, Routledge History Workshop, Londres, 1990, pp. 161-173. La diferencia entre ambas tendencias políticas residió en que la derecha —y en concreto las mujeres que se situaban dentro de ella— llevó a cabo una política de la identidad coherente, que iba dirigida a hacer conscientes a las mujeres de sus deberes sociales y de su lugar dentro de la familia.

Al intentar explicar por qué las militantes católicas radicalizaron sus planteamientos y actitudes en torno a la familia, no podemos obviar el hecho de que el endurecimiento de las posiciones de la Iglesia sobre la familia tradicional católica a comienzos de los años treinta y el reforzamiento del papel subordinado de las mujeres dentro de ésta que llevaba implícito habían influido en la forma de concebir la «cuestión femenina» por parte de las organizaciones católicas femeninas en toda Europa. Los temas tratados en sus congresos nacionales e internacionales revelan que la defensa de la familia y su apuntalamiento habían pasado a ocupar un primer plano en sus programas; el enfoque y solución adoptados ante el trabajo extradoméstico de la mujer casada, que fueron recibidos con entusiasmo en España, son una buena muestra de ello.

Las soluciones planteadas para amortiguar los efectos del mismo sobre la estabilidad familiar, la maternidad y la educación de los hijos ya no se buscaban en procurar una legislación eficiente sobre el trabajo a domicilio o una mejora en las condiciones laborales, tal y como se había propuesto en las primeras décadas del siglo xx. En este momento, ante la amenaza de la crisis económica y el fantasma del descenso de la natalidad, la solución pasaba por impedir drásticamente que las casadas trabajaran fuera del hogar, a través de la implantación del salario familiar.¹²¹ La difusión de la idea del valor económico, moral y social que contenía el trabajo doméstico de la mujer casada no se hacía por razones de justicia, sino para conseguir la retirada de las mujeres del ámbito laboral extradoméstico.

121 En las Jornadas de estudio de la UILCF, celebradas en Lucerna en septiembre-octubre de 1932, se trató el tema del «trabajo industrial», haciendo hincapié en la «[...] repercusión del trabajo asalariado de la mujer casada sobre la educación de los niños»; la conclusión fue que, «[h]abiendo traído consecuencias nefastas para la educación de los niños el trabajo asalariado de la mujer, lo mismo en la vida física, moral, social, como en la religiosa, se pide con insistencia a las diferentes Ligas estudien a fondo el problema del trabajo asalariado de la mujer casada bajo todos sus aspectos y preparar para el Congreso de Roma indicaciones sólidas sobre la posibilidad de permitir que la mujer se quede en su casa por la procuración de los recursos para la familia y datos prácticos a la madre para la mejor educación de sus hijos». *La Unión*, noviembre, 1932, pp. 6-7.

Activas defensoras de la mejora de las condiciones de trabajo de las obreras en décadas anteriores, como María de Echarri, aplaudieron y difundieron en España las conclusiones de los congresos católicos femeninos internacionales.¹²² Así, en junio de 1933, Echarri asistió al congreso organizado por la Union Féminine Civique et Sociale en París, en el que se buscaron los «remedios factibles para que la madre obrera pueda volver a su casa». Las participantes en el mismo dieron prioridad al argumento del perjuicio que el trabajo extradoméstico acarrearía a las madres y asumieron sin fisuras la imposibilidad de conciliar su trabajo profesional con la maternidad. Según ellas, el jornal ganado no compensaba, porque implicaba una salida del hogar, concebida como abandono, que suponía «un desequilibrio en el presupuesto familiar, y un coste que no habría si la madre pudiera ser lo que debe ser ante todo: la guardiana fiel de la casa y la administradora de los “bienes” que resultan del trabajo del hombre».¹²³ Prevalcía así el ideal de lograr que el Estado implantara un salario familiar respetuoso y potenciador de una división del trabajo según los sexos que atribuía a los hombres el papel de mantenedores de la unidad familiar a través del trabajo remunerado (*breadwinners*) y a las mujeres el de cuidadoras de aquélla. María de Echarri defendió la idea del salario familiar, por el que había abogado en 1929 Pío XI en su encíclica *Quadragesimo Anno*, invitando a los católicos a hacer propaganda de ello y a intentar que se pusiera en práctica. En sus artículos, Echarri expresaba gran admiración por los subsidios familiares de la Caja Central de Compensaciones de Francia, porque facilitaban

122 Los debates y conclusiones de los congresos internacionales fueron reproducidos en España en la prensa y en distintos encuentros católicos. En María de Echarri, «La vuelta de la madre obrera al hogar», *Ellas*, 2 julio, 1933 (58), p. 2. Dña. Carmen Gayarre Gil presentó el tema «El trabajo de la madre fuera del hogar» en la Semana Social de Madrid de 1933. *BIT*, octubre, 1933 (325), pp. 7-8.

123 *BIT*, julio, 1933 (222), pp. 203-204. Karen Offen («El cuerpo político», p. 257) afirma, sin embargo, que «[i]ncluso Andrée Butillard, líder de la Union Féministe Civique et social (UFCS, Unión Feminista Cívica y Social) de orientación social-católica, se pronunciaba en 1931 contra portavoces católicos varones de alto rango, diciendo que en las circunstancias económicas vigentes, las mujeres casadas o solteras deberían tener la opción de un empleo». (La idea está extraída de H. Rollet, *Andrée Butillard et le féminisme chrétien*, Spès, París, 1960, p. 107.)

«la permanencia de la madre en el hogar y es factor importantísimo para propagar la natalidad». Más adelante, las militantes católicas recibieron con regocijo la legislación franquista sobre el trabajo extradoméstico femenino, viendo en ella, al menos teóricamente, la plasmación de su concepción al respecto.¹²⁴

En el contacto con la UILCF también se reforzó la postura activa de las organizaciones católicas femeninas españolas contra el comunismo. El 3 de julio de 1936, unos días antes del levantamiento militar, la presidenta de la Confederación enviaba a las diócesanas una circular exhortándolas a secundar en España la propuesta, dirigida por el Papa a la Unión Internacional de Ligas Católicas Femeninas, de organizar una campaña mundial contra «el comunismo, el ateísmo y el paganismo moderno». Prevista su inauguración para el 25 de octubre, fiesta de Cristo Rey, los actos de «penitencia y mortificación por los ultrajes recibidos de los Sin Dios» y de propaganda pública contra el comunismo anunciaban el lugar y actitud que estas organizaciones adoptarían ante el conflicto bélico.¹²⁵

El endurecimiento de unas posiciones conservadoras de la familia, a pesar de exigir la dedicación exclusiva de las mujeres a ésta, no se tradujo en su retirada de la esfera pública, si bien los eclesiásticos invirtieron sus esfuerzos en conseguirlo o en controlar su presencia en la misma. Al contrario, los efectos del proceso de implicación de las mujeres católicas en la defensa de la familia fueron similares a los de la proyección social de las cualidades maternas. Ahora bien, los propósitos eran muy distintos: si en este último caso se trataba de exportar la supuesta superioridad moral femenina a la sociedad, en el primero había una clara intención de fortalecer la estructura familiar y asegurar la permanencia de las mujeres dentro de ésta.

Por otro lado, las católicas habían integrado en su práctica social el maternalismo cívico como una vía predominante y aceptable de intervención de las mujeres de clase media y media-alta en la socie-

124 María de Echarri, «En favor de la clase obrera. El subsidio familiar», *Boletín de la IT*, enero 1940 (266), p. 16, y «El trabajo de la mujer», *Ecclesia*, 1/8/42 (55), p. 14 (734). La cita anterior, en *BIT*, julio, 1933 (222), pp. 203-204.

125 Circular n.º 1, Circulares de la Presidenta, Consiliario, Vocal de Religión y Secretaria de la Confederación de Mujeres Católicas. Archivo de la ACE.

dad. Aquél implicaba saltar, apoyándose en las definiciones de género convencionales, las fronteras que separaban los espacios asignados a hombres y mujeres. La presencia en determinados ámbitos públicos podía ser limitada y desarrollada en sectores considerados de escasa relevancia política, pero suponía confirmar su salida del hogar.

La nueva estructura adoptada por la Acción Católica en 1932 limitaba su tarea a una acción apostólico-religiosa y encomendaba la acción social al Secretariado Económico-social. Anejo a la Junta Central de AC, al Secretariado se incorporaban todas las obras católicas de carácter sindical, recibiendo de la AC las directrices doctrinales. Parecía que esta última se resistía a convertirse en una obra eminentemente apostólica y consideraba que, aunque su misión ya no fuera la de formar sindicatos católicos, debía seguir educando y adoctrinando a sus socios y socias para que después «ellos actúen como patronos más justos o como obreros más conscientes o como propagandistas del sindicalismo cristiano, o como doctrinarios y tratadistas de la magna cuestión social».¹²⁶

El ideal perseguido por la Confederación de Mujeres Católicas en cuestiones sociales seguía siendo la creación de una Escuela del Servicio Social, que sirviera para preparar profesionales y especialistas católicas en el tema. Sin embargo, hasta que la Junta Suprema materializara su compromiso de fundarla, la organización de conferencias y cursos con este objetivo recayó sobre las diferentes instituciones católicas de enseñanza femenina creadas por la AC en 1932 y sobre los secretariados diocesanos de educación social. Al frente de éstos se situaron las ya expertas propapandistas del catolicismo social. Así, María de Echarri, Elisa Calonge y Luisa Gómez de Tortosa, todas ellas implicadas en la fundación de sindicatos católicos femeninos con anterioridad, dirigieron el Secretariado de Educación

126 «Organización. Apuntes de las lecciones dadas por el Sr. D. Casimiro Morcillo». Se ha optado por no abordar en este trabajo la evolución y desarrollo de los sindicatos católicos femeninos, y en concreto de la Confederación Nacional de Obreras Católicas durante la Segunda República, dada la separación entre obras sindicales y formativo-apostólicas que introdujeron las bases de 1932. No obstante, parece que su influjo social disminuyó y que el número de afiliadas se estancó durante este periodo. Véase Gloria Núñez, *Trabajadoras en la Segunda República*, pp. 569-600.

Social de la Junta Suprema de la Confederación. En ellos se estudiaban las principales encíclicas papales sobre la cuestión social, como la *Rerum Novarum* y la *Quadragesimo Anno*, se analizaban las causas del malestar social y las leyes existentes al respecto, principalmente las de protección de la mujer y el niño. Los cursos dedicados a formar especialistas en la acción social tomaban el relevo de la antigua escuela social, que había funcionado entre 1926 y 1932 bajo los auspicios de la ACM, y heredaban de ésta última el afán por imitar las escuelas sociales europeas, especialmente las belgas:

Es esto una cosa nueva en España, nacida por la necesidad de formación y preparación de miembros para asistencia social, pues no basta el buen deseo del elemento femenino para intervenir en cuestiones sociales, sino que es necesario que estos elementos estén debidamente documentados y dispuestos para los cargos que han de desempeñar. No basta que las mujeres se hayan decidido a lanzarse a intervenir en la vida social española, si no llevan la ilustración y la enseñanza para su cometido. Es preciso que estén al tanto de aquellos problemas que ahora nos preocupan, para que su intervención sea verdadera y fecunda [...]. Para ello se han formado estos cursillos a imitación del Servicio Social Belga, establecido en Bruselas y en otros muchos otros puntos de Europa.¹²⁷

El objetivo explícito de esta formación era preparar a las católicas para «[...] ganar puesto en las cuestiones sociales, antes que con-

127 *Ellas*, 22 enero, 1933 (35), p. 2. El Instituto Superior de Cultura Femenina organizó cursos sobre medicina social, puericultura, historia de las doctrinas económicas, problema obrero y crisis, cultura superior religiosa y escuelas de Servicio Social. En los cursos de verano de Santander también se incluía un apartado de estudios sociales, a cargo de profesores del «grupo de la Democracia Cristiana y con la colaboración de Acción Popular de Barcelona». En María de los Dolores, «La Universidad Católica de verano. Impresiones de una alumna», *BIT*, septiembre, 1933 (224), pp. 240-241. Pero existían otros centros que organizaban cursos de este tipo, junto a los de carácter más estrictamente religioso, como el Centro de Cultura Superior Femenina en San Sebastián, el Instituto Catequístico Femenino en Barcelona, y el *Pedagogium* (Centro de Cultura Superior Religiosa) en Tarragona y Gerona. Estos últimos ofrecían cursos de religión, catequistas, religión para normalistas y alumnos de bachillerato. El de San Sebastián se proponía despertar en las afiliadas «[...] la afición al estudio en orden a la formación de un criterio sobre temas religiosos, sociales y de perfección cultural desde el punto de vista moral y educativo de la mujer». «Una institución modelo. Centro de cultura femenina de San Sebastián», *Ellas*, 10 julio, 1932 (7), p. 11.

sentir que otros mejor documentados, pero imbuidos de falsas doctrinas, nos roben lo que nos debe pertenecer...». Por lo tanto, su interés en apropiarse de cargos públicos o privados en el sector asistencial estaba guiado por el propósito de imprimir el sello católico en estas cuestiones. Pero, además, su empeño en ocupar estos puestos relacionados con la beneficencia y la protección de menores, y la legitimidad con la que lo investían, se apoyaban en su aceptación de la proyección social de las funciones y cualidades maternas.¹²⁸

En definitiva, la reorganización del apostolado seglar femenino que tuvo lugar en los últimos años de la República trajo consigo un cambio de orientación importante con respecto a la ACM. La propaganda religiosa (a través de la enseñanza o de los rituales públicos), la moralización pública y la defensa de la familia católica se erigieron en temas centrales, que se mantuvieron durante la posguerra, dentro del programa de la Confederación y de la Juventud Católica Femenina. Las organizaciones católicas femeninas difundieron las encíclicas papales sobre familia y matrimonio, en las cuales se imponían el lazo conyugal y el hogar como destino y lugar natural y apropiado para las mujeres, y la subordinación a la autoridad marital como clave de la relación matrimonial. Para defender la familia ante la amenaza que sobre ella se cernía, había que despertar a las madres, hacerlas conscientes de su papel social y enseñarles a desempeñarlo con propiedad en todas sus facetas.

Por otra parte, las preocupaciones sobre la enseñanza femenina estuvieron dominadas por los contenidos religiosos, una actitud de reforzamiento ideológico de la cultura católica y la formación para la acción social en sentido católico. La enseñanza profesional femenina parecía haber caído en el olvido y ante el trabajo extradoméstico femenino se respondía con el salario familiar y otros mecanismos que preconizaban la vuelta al hogar, más que la aceptación de la realidad y el intento por mejorar las condiciones laborales de las mujeres, que habían constituido la tónica de la ACM.

Los argumentos y motivaciones basados en las nociones católicas de género resultaron fundamentales a la hora de legitimar su

128 Ponencias de la «Asamblea Primera de la CMCE».

implicación en estas acciones. A las madres se apeló sobre la base de los supuestos derechos, amenazados por el Estado republicano, que su lugar en la estructura socio-sexual les otorgaba. En su defensa de la religión estuvo presente la idea de que la Iglesia había liberado a las mujeres de su esclavitud y que el catolicismo era un elemento innato de la naturaleza femenina. Por otra parte, la transmisión popular de los contenidos de la moral y el dogma católicos era una actividad que encajaba perfectamente en las cualidades asignadas a las mujeres por el esquema de género católico. Y por último, en la acción moralizadora pesaba la visión de la confusión de géneros como síntoma de decadencia social y nacional.

En el proceso de reorganización de las ramas femeninas de AC se optó conscientemente por la restauración de un esquema de género rígido, apoyado en el modelo de las esferas separadas que, al asignar a las mujeres el rol exclusivo de madres, esposas y conservadoras de la familia, se oponía a su salida del hogar. Para lograrlo, pusieron en marcha una política de la identidad de género que resultaba novedosa con respecto a su trayectoria previa. En otro momento, su objetivo había sido «exportar» sus cualidades femeninas para regenerar la esfera pública; ahora, la finalidad perseguida era salvaguardar la familia católica y preservar conscientemente unos contenidos de género que a ella se ajustaban, como base de la identidad católica y nacional española defendida.

Sin embargo, los intentos republicanos de secularizar la vida pública y privatizar la religión, así como el desplazamiento de la frontera entre esfera pública y privada que introdujeron las reformas sobre matrimonio y divorcio, llevaron a las católicas a moverse, organizadamente, en el espacio público y político. En otro contexto quizás se hubieran limitado a ejercer una poderosa influencia sobre marido e hijos dentro del hogar; ahora, el tiempo de la movilización de masas y el disfrute de una ciudadanía civil y política basada en la igualdad de sexos (que fue rápidamente ejercida, a pesar de tratarse de una versión muy diferente a la que ellas habían defendido) reclamaban una articulación diversa de su intervención en la sociedad.

CONCLUSIONES

Las diferentes manifestaciones del movimiento católico que se desarrollaron en España desde finales del siglo XIX han sido interpretadas como parte de un fenómeno que respondía, de manera organizada, a la secularización social y que, por lo tanto, tuvo en la reconquista de la sociedad para el cristianismo su objetivo principal. Pero, al mismo tiempo, constituyeron un elemento relevante del proceso de modernización de los comportamientos políticos, en el sentido de que aceptaron, *de facto*, el sistema liberal y sus instrumentos tras la política de *ralliément* impulsada por León XIII.¹ En su respuesta al liberalismo, los católicos españoles se propusieron, en la última década del siglo XIX y las dos primeras del XX, la movilización del apoyo, para su proyecto político, tanto de aquellos que se suponían sus aliados naturales (los grupos acomodados conservadores) como de otros sectores sociales.

En su dimensión más estrictamente política, los intentos de crear un partido católico, de responder al vacío de representación del sistema de la Restauración participando en el juego político liberal, se vieron plasmados, con mayor o menor éxito, en la creación de ligas católicas y otras fórmulas organizativas, que constituían grupos de presión que decían representar intereses situados en la sociedad civil. En su dimensión social, a través de los círculos obreros y de los sindicatos católicos. Eran intentos de ofrecer soluciones a la cuestión

1 Planteamientos generales sobre el movimiento católico, en Feliciano Montero, *El Movimiento Católico*, y «El factor católico». Se ha atendido, especialmente, a la interpretación de Ramiro Reig sobre la Liga Católica de Valencia (*Blasquistas y clericales*) y su desarrollo en Rafael Valls, «Catolicismo político y social en Valencia, 1876-1930», *Estudios de historia social*, n.º 54/55 (1991), pp. 307-378; del último autor, *La Derecha Regional Valenciana*.

social desde planteamientos católicos, al tiempo que ampliaban su audiencia entre sectores sociales que no habían tenido acceso hasta entonces a la participación en el sistema representativo (el sufragio universal masculino fue reimplantado en 1890).² Aunque no alcanzaron los resultados políticos o sociales deseados,³ crearon una base social apoyada en la fabricación de una identidad colectiva cohesionada, católica y nacional española, que cumplió un papel importante en futuras movilizaciones políticas. En ambas dimensiones se apuntaba a la aparición de un nuevo sujeto social y político, las mujeres, que, aunque no tenían derechos políticos, podían significar una base social amplia para la política católica y actuar como grupo de presión, habida cuenta de su supuesta vinculación a la religión.

El desarrollo de la implicación de las mujeres españolas en este proyecto político católico y su significado han sido asuntos que han despertado un interés muy marginal por parte de la historiografía dedicada tanto a las diferentes manifestaciones del movimiento católico como a la historia de las mujeres.⁴ Atender a este

2 Sobre la figura del padre Vicent y los círculos católicos, Florentino del Valle, *El Padre Antonio Vicent y la acción social católica española*, Madrid, 1974, y Montserrat Llorens, «El Padre Antonio Vicent, S. I. (1837-1912). Notas sobre el desarrollo de la Acción Social Católica en España», *Estudios de Historia Moderna*, tomo IV (1954), pp. 393-440. El sindicalismo católico ha constituido uno de los objetos preferentes de la investigación sobre el catolicismo social en España: Juan José Castillo, *Propietarios muy pobres*; Domingo Benavides, *El fracaso social*; Josefina Cuesta, *Sindicalismo católico agrario*; Casimir Martí, «El sindicalismo católico en España»; Salvador Carrasco Calvo, «El sindicalismo católico libre: sus orígenes y causas de su fracaso», *Escritos del Vedat*, vol. III (1973), pp. 539-579, y «Control social y religión: el caso del catolicismo social innovador», en Roberto Bergalli y Enrique E. Marí (coords.), *Historia ideológica del control social. (España-Argentina siglos XIX y XX)*, PPU, Barcelona, 1989, pp. 31-51; Samuel Garrido, *Los trabajadores de las derechas*, Diputación Provincial, Castellón, 1986, y *Treballar en comú*.

3 La historiografía del movimiento católico ha transitado por varias fases. Desde las tesis mantenidas en las investigaciones desarrolladas en la década de los setenta, que incidían en el fracaso del catolicismo social, hasta las de los ochenta, que optaron por una contextualización del mismo dentro de los objetivos de la acción social católica. Este balance es planteado por Feliciano Montero, «Catolicismo social en España».

4 La historiografía sobre el catolicismo social y político se limita a añadir, y no siempre, en qué consistió la participación de las mujeres. Renuncia, por lo tanto, a un marco interpretativo que posibilite la comprensión de esta participación en el contexto de unas definiciones y relaciones de género en proceso de cambio, así como de los esfuerzos discursivos y prácticos de la jerarquía vaticana y de las autoridades

aspecto, que ha sido el objeto de esta investigación, supone introducir nuevos temas y enfoques analíticos que pueden aportar elementos esenciales para una comprensión más global de la historia contemporánea.

En efecto, debe partirse del presupuesto de que esa implicación de las mujeres no dejaba de resultar problemática, dado que el objetivo primordial del movimiento católico fue la recristianización social y recurrió a la movilización política masiva para lograrlo, lo que chocaba con la exclusión femenina (de iure y de facto) de la política y con el arraigo de la ideología de la domesticidad en la sociedad española. Por un lado, su movilización política topaba con su exclusión tanto de la definición como de la práctica de la ciudadanía social y política, construida en masculino sobre el discurso de las esferas separadas. Por otra parte, el discurso católico oficial había asignado a las mujeres un lugar central en el seno de la familia, como reproductoras del modelo cultural católico, lo que parecía constituir una barrera infranqueable para la presencia pública y política. En este marco ideológico restrictivo, embarcarse de manera militante, pública y organizada en el proyecto católico introducía novedades en relación con la experiencia previa y las propias expectativas de género impe-

eclesiásticas por movilizar al laicado femenino. Por su parte, para la historia de las mujeres no ha constituido un tema de interés, por razones que se explican en la introducción. En las primeras investigaciones predominan las interpretaciones realizadas a partir de un marco de análisis marxista ortodoxo, de una concepción del feminismo basada en principios igualitarios y de estas mujeres como personas manipuladas por el clero. Adolfo Perinat y M.^a Isabel Marrades, *Mujer, prensa y sociedad*; Concha Fagoaga, *La voz y el voto de las mujeres*; Mercedes García Basauri, «La mujer y la Iglesia». Véanse también Rosa Capel, *El sufragio femenino* y Geraldine Scanlon, *La polémica feminista*. Sólo recientemente se ha considerado que sus propuestas y actuaciones fueron dirigidas a conseguir mejoras en la situación social de las mujeres y que pudieron contribuir a crear una conciencia feminista en la España de los años veinte, como se argumenta en María Dolores Ramos, *Mujeres e Historia*, p. 75. También se sugiere esta idea en Pilar Folguera, «Historia Contemporánea», p. 487. Una afirmación directa del carácter feminista de la ACM, en Miren Llona, «El feminismo católico». Las novedades que trajo consigo la integración de las mujeres en el proyecto del catolicismo social y político, en lo relativo a la construcción de sus identidades políticas como católicas, han merecido algunas reflexiones, referidas concretamente al caso de las mujeres implicadas en el nacionalismo conservador catalán, en Mary Nash, «Political culture».

rantes. Para las mujeres que lo secundaron, éste representó una vía, en un primer momento de intervención pública y, más adelante, un camino para reclamar la ciudadanía política.

Para tratar de comprender esta aparente contradicción debe prestarse atención a otros procesos tan relevantes como la organización de las fuerzas católicas y la aceptación posibilista de su intervención política en el sistema liberal, que estaban teniendo lugar simultáneamente en toda Europa. La crisis del discurso de las esferas separadas, la culminación del fenómeno de feminización de la religión, la difusión del debate feminista e importantes cambios en la condición social femenina empezaban a introducir transformaciones sustanciales en las definiciones y en las relaciones de género existentes. La feminización de la religión, si bien constituía uno de los resultados de la imagen de la división de esferas, al mismo tiempo representó, en la práctica, una manera de responder a la misma. Uno de los aspectos de este fenómeno, la acción social femenina, plasmada en multitud de iniciativas dispersas de ámbito local, constituyó un primer paso de acceso a la actuación pública de las mujeres. La acción social permitió una transición aceptable desde el espacio doméstico, una proyección fuera del hogar de las cualidades femeninas ya desplegadas dentro de éste. Aunque estuviera basada en nociones de género decimonónicas, como la superioridad moral femenina, favoreció, sin embargo, la impugnación, en la práctica, del discurso de las esferas separadas.

En un momento de crisis socio-política intensa en España, a finales de la segunda década del siglo xx, el proyecto católico desarrolló nuevos planteamientos y propuestas, tanto en el terreno político como en el sindical. El Grupo de la Democracia Cristiana (1919) y el Partido Social Popular (1922), así como las propuestas sindicales de Gerard y Gafo, representaron un intento de abrir nuevos horizontes reformistas que aliviaran las tensiones sociales. El cardenal Guisasola no sólo apoyó estas iniciativas, sino que impulsó la creación de la Acción Católica de la Mujer (ACM). El fin explícito que guió su nacimiento fue contrarrestar el avance del feminismo «nuevo», que parecía comenzar a echar raíces en España en organizaciones como la Asociación Nacional de Mujeres Españolas (ANME).

Pero, además, la ACM se integraba en el marco de un movimiento católico femenino que estaba desplegándose en toda Europa, y cuyo desarrollo, significado y capacidad de difusión apenas han comenzado a ser analizados. Las asociaciones de mujeres católicas seglares compartieron su carácter de entidades modernas, cuya tendencia era crear organizaciones de ámbito nacional, centralizadas y de masas. Su novedad residía también en que intentaron superar los límites de una acción meramente caritativa y piadosa, y contribuyeron a la politización de las mujeres católicas.⁵

La ACM constituyó una más de las entidades de carácter intermedio (no eran partidos políticos pero creaban un tejido social que ejercía presión política) que configuraron el movimiento católico.⁶ Uno de sus objetivos principales fue coordinar, en una sola organización de carácter nacional y centralizado, las variadas y dispersas iniciativas católicas femeninas de corte caritativo, benéfico, educativo y piadoso que habían florecido durante las décadas anteriores. Avanzaba así, con éxito, en su vertiente femenina, una de las pretensiones centrales del movimiento católico, la de dar unidad a sus fuerzas superando las divisiones dentro del mismo.

Una organización con estas características resultaba idónea para movilizar a mujeres de todos los sectores sociales en el proyecto político del catolicismo español; a las obreras, a través de los sindicatos católicos, y a las señoras y jóvenes de la burguesía, por medio de las juntas diocesanas y parroquiales. La actividad de la

5 Para Francia, véanse los siguientes trabajos: Sylvie Fayet-Scribe, *Associations féminines et catholicisme*; Steven C. Hause y Anne Kenney, «The development of the catholic women's suffrage movement»; Anne Cova, «Femmes et catholicisme social»; Odile Sarti, *The Ligue Patriotique des Françaises*; Anne-Marie Sohn, «Catholic Women»; James F. McMillan, «Women and Social Catholicism»; Jacqueline Roux, *Sous l'étendard de Jeanne*. Sobre los movimientos de mujeres católicas en Italia, Paola di Cori, «Organizzazioni femminine cattoliche»; Paola di Cori y Michela de Giorgio, «Politica e sentimenti»; Michela de Giorgio, «Les demoiselles catholiques italiennes»; Cecilia Dau Novelli, «Alle origini dell'esperienza cattolica femminile»; de esta misma autora, *Società, chiesa e associazionismo femminile* y «Associazionismo femminile cattolico».

6 Ramiro Reig, siguiendo a Gramsci, califica a la AC como el verdadero partido político de la Iglesia. En *Blasquistas y clericales*, p. 76.

ACM fue muy variada y abarcaba desde la acción social a la presión política, pasando por la formación interna de las socias. La implicación en la ACM supuso una vía de promoción pública que, en sí misma, significaba poner en cuestión el discurso de la separación de esferas. Las trayectorias profesionales y vitales de las más activas militantes católicas revelan la adopción de una forma de vida nada ajustada al patrón convencional. El acceso a la enseñanza secundaria e incluso superior, el activismo constante, las responsabilidades organizativas, los viajes frecuentes, el uso de la palabra en público y de la escritura en revistas y periódicos no formaban parte (ni estaba socialmente aceptado que así fuera) de la experiencia de la mayoría de las mujeres españolas en ese momento.

Por otra parte, estas mujeres que tan activamente participaron en el movimiento católico no fueron impermeables al debate feminista. Dentro de los límites del discurso católico crearon su propia versión del feminismo que, respetuosa con la doctrina católica y restringida por lo tanto en sus demandas, reclamaba modificaciones sociales y legislativas en la situación social de las mujeres.⁷ Evidentemente, no se trataba de un feminismo basado en principios igualitarios, cuyos planteamientos (muy especialmente las propuestas que pudieran minar la estabilidad de la familia tal y como ellas la entendían) rechazaban. Algunas de estas militantes (como Juana Salas, María de Echarri, María Bris, y otras vinculadas a la Institución Teresiana, como Carmen Cuesta) escribieron artículos e impartieron conferencias; a través estos canales articularon un pensamiento que, dentro de los estrechos límites de la ideología católica, proponía ciertas reformas de algunos aspectos de la construcción de género decimonónica. Este impulso reformista debe ser enmarcado en la atención y colaboración que prestó el catolicismo social a las reformas sociales en general, tanto las impulsadas desde el Estado como las de iniciativa privada y católica, a partir de la *Rerum Novarum* (que sancionaba el intervencionismo estatal en estas cuestiones).

7 Se ha optado por una aproximación al feminismo de primera ola en España a partir de la reinterpretación de los feminismos europeos, especialmente del francés, realizada por Karen Offen. Véase «Definir el feminismo».

Con su defensa de la formación profesional de las mujeres y del trabajo extradoméstico femenino, de la mejora de las condiciones laborales y salariales de las trabajadoras (legislación laboral protectora del trabajo femenino y subsidio de maternidad), de su acceso a la enseñanza en todos sus niveles, así como con las propuestas de reforma de algunos aspectos del código civil, participaron en la construcción de una conciencia feminista en España. En suma, sobre la base de algunos de los aspectos de la diferencia de géneros predominante, propusieron mejoras en la situación social de las mujeres, al tiempo que ponían en cuestión (con su propio activismo y labrándose una trayectoria profesional y vital diversa a la señalada a las mujeres por la ideología de género imperante) uno de los aspectos más asentados de esa construcción: la imagen de la división de esferas.

Por último, no sólo promovieron y protagonizaron el acceso al espacio público, sino que reclamaron su participación política. Excluidas las mujeres, discursiva y legalmente, de la esfera política, la ACM proponía algo muy novedoso: la reclamación de la ciudadanía a través de una política de masas planteada y ejercida sobre la base de la identidad católica y nacional española. Para ello, articuló sus demandas de inclusión alrededor de las nociones católicas de género, religión y patriotismo. La superioridad moral femenina y la proyección de las cualidades maternas fuera del hogar para regenerar la esfera pública y política, el vínculo de las mujeres con la religión (lo que las convertía en baluarte de las esencias católicas y las incitaba a salir a la esfera pública para recristianizar) y la demostración discursiva de su patriotismo (un patriotismo que, dentro del discurso católico, era condición indispensable de la ciudadanía) constituyeron estrategias y argumentos para legitimar su presencia pública y su reclamación de ciudadanía política. Las referencias al patriotismo, a la mayor religiosidad y a las cualidades femeninas como potencialidades que las mujeres podían aportar a la esfera pública y política para regenerarla fueron elementos constantes en los discursos de las militantes católicas a lo largo de los años de la dictadura de Primo de Rivera.

La dictadura, con la que los católicos establecieron una relación de colaboración y apoyo, ofreció a las mujeres la posibilidad de par-

ticipar por primera vez en la política municipal (Estatuto Municipal de marzo de 1924) y en la Asamblea Nacional Consultiva establecida en 1927. A pesar de tratarse de un órgano escasamente representativo, impulsado por un régimen autoritario con tentaciones corporativistas, no puede desdeñarse el hecho de que era la primera vez que las mujeres intervenían en política, aunque fuera de manera limitada y en una entidad que tuvo un significado poco más que nominal. Las militantes católicas, que gozaban de las simpatías del dictador, fueron uno de los grupos que más se benefició de las designaciones para ocupar cargos municipales (principalmente concejalías, pero también alguna alcaldía) y dentro de la Asamblea. La concesión del voto femenino (aunque restringido a las viudas y solteras mayores de 23 años y a pesar de que la dictadura no llegara a generar la ocasión para ejercerlo) significó que la ACM impulsara la organización de debates, propagandas y reflexiones sobre la oportunidad, significado y responsabilidad social del ejercicio del derecho al sufragio.

La ambigüedad de sus prácticas fue manifiesta. Impulsaron una política social que mejorara la situación de las madres y de las trabajadoras, pero al mismo tiempo lo hicieron dentro del marco de una ideología natalista, apoyada por el régimen dictatorial, cada vez más preocupado por la caída en el crecimiento de la población. El nacionalismo fue el camino para demandar la ciudadanía pero, en la nueva situación socio-política, fueron reclamadas para ejercer otros roles en la estabilidad nacional: los de madres y esposas dentro de la familia y reproductoras biológicas y culturales de los valores nacionales y católicos.

En definitiva, en sus primeros diez años de vida, la ACM estableció una red organizativa y una base social amplia y consistente que contribuyó a permitir una organización rápida y eficaz por parte de los partidos políticos de la derecha católica durante la Segunda República, y construyó una identidad política de las militantes en tanto que católicas. Entre 1919 y 1930 había aumentado su afiliación a 118 000 asociadas, había extendido su red diocesana y parroquial y había impulsado la creación de la Juventud Católica Femenina y de la Confederación de Estudiantes Católicas. Por su

parte, los sindicatos católicos femeninos, con los cuales la ACM intentó mantener una relación intensa aunque poco clara desde un punto de vista organizativo, se habían constituido en federaciones y habían arraigado entre los sectores profesionales femeninos menos atendidos por parte del Estado y de otras organizaciones sindicales, como las obreras de la aguja, el servicio doméstico y las dependientas. En 1930 contaban con un total de 35 000 afiliadas y sentaban así las bases para su movilización política, durante la República, contra la legislación laicista y en apoyo de los candidatos de la derecha católica.

Un cambio de planteamientos en la ACM se fue gestando desde los primeros años de la República y se concretó, tras la fusión con la Unión de Damas del Sagrado Corazón (UDSC), en la nueva organización surgida en 1934, la Confederación de Mujeres Católicas de España (CMCE). La reclamación de derechos civiles y de la ciudadanía política para las mujeres (que la Segunda República concedió en septiembre de 1931) fue desplazada por la movilización política en defensa de la familia y de la cultura católica. Esto sucedía en una coyuntura europea de reacción conservadora, desde un punto de vista político y cultural, en la cual la Iglesia católica desempeñó un papel importante. En primer lugar, las encíclicas papales sobre el matrimonio cristiano (*Casti Connubii*, de 1930), la intervención de la Iglesia en la educación de los jóvenes (*Divini Illius Magistri*, de 1929) y el salario familiar (*Quadragesimo Anno*, de 1931) contenían un mensaje de reforzamiento de la estructura familiar, de la moralidad sexual y del hogar como el espacio natural de las mujeres. Los católicos españoles se encargaron de difundirlas a lo largo de 1931 y 1932, años en los que las Cortes Constituyentes y el primer gobierno republicano estaban aplicando una política laicizadora que también afectaba al ámbito familiar.

En segundo lugar, y en relación con lo anterior, las reformas legislativas introducidas por el primer gobierno republicano en materia religiosa y familiar implicaron un desplazamiento en la frontera que separaba lo público y lo privado, lo que afectaba de manera muy significativa a la Iglesia. El Estado, desde un planteamiento secularizador, entraba a regular aspectos asociados con la

esfera privada sobre los que hasta entonces había reinado el monopolio de la doctrina eclesiástica. Por último, la amenaza percibida por los católicos en aquellos cambios culturales y políticos, sospechosos de desestabilizar el modelo de nación que habían defendido, suscitaron una reacción dirigida a fortalecer el discurso nacionalista y católico. Todos estos factores provocaron un relegamiento, e incluso desaparición, de las anteriores preocupaciones de las organizaciones católicas femeninas. Privilegiaron entonces la defensa de la familia y de la religión sobre cualquier iniciativa que introdujera reformas en la situación social de las mujeres. Este desplazamiento llevaba implícita, además, una transformación de la manera en la que había sido definida con anterioridad la participación femenina en ese proyecto nacional del catolicismo español.

Con todo, la coyuntura política descrita creó las condiciones de activación de la movilización política de las militantes católicas. Esa movilización fue posible, en primer lugar, por el esfuerzo organizativo previo que habían llevado a cabo las organizaciones sociales católicas. Pero sus dimensiones sólo pueden explicarse como respuesta a cambios en las estructuras políticas que ponían en cuestión sus posiciones sobre la religión y la familia, así como por las posibilidades de triunfo que ofrecían.⁸ Este momento fue aprovechado para movilizar políticamente a las católicas, pero muy especialmente a las jóvenes, en defensa de una concepción católica del Estado y de la sociedad.

Así, la Juventud Católica Femenina (JCF), cuya creación había sido propiciada por la ACM en 1923, experimentó un fuerte crecimiento y un aumento de su activismo desde 1932, año en el que se reorganizaron las fuerzas de la AC. La JCF, que en los últimos años de la dictadura tan sólo había logrado establecerse en Barcelona, Bilbao, Santiago y San Sebastián, extendió rápidamente sus centros

8 La estructura de oportunidades políticas ha sido descrita por Sidney Tarrow como el conjunto de dimensiones del entorno político que proveen de incentivos a la gente para participar en propuestas de acción colectiva. Recogiendo aportaciones previas a la lógica de la acción colectiva, Tarrow también alude al concepto de «redes organizacionales». Ambos son factores estructurales que actúan como recursos para un movimiento. Sidney Tarrow, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Alianza Universidad, Madrid, 1997.

por todo el país. Además, su nueva presidenta, la activa propagandista María de Madariaga, le imprimió un carácter proselitista y combativo, marcado por la defensa pública de la Iglesia atacada por el laicismo. Entre 1928 y 1936 el número de afiliadas a la Juventud Femenina ascendió de 9000 a 70 000. Uno de los aspectos más destacables de este hecho es que era la primera vez que las jóvenes católicas entraban de lleno en el terreno de la política, lo que convierte la expansión que alcanzó su activismo en un fenómeno todavía más sorprendente y relevante.

A lo largo del periodo republicano pueden observarse tres fases de la movilización política de las militantes católicas. La primera estuvo caracterizada por la respuesta inmediata que ofrecieron a la legislación laicista y por la organización de la propaganda electoral (desde las juntas diocesanas de la ACM u otras entidades a ella vinculadas y creadas al efecto) para canalizar el voto femenino hacia la defensa de la causa católica. Las socias de la ACM protestaron ante el gobierno republicano-socialista, muy especialmente en contra de las reformas educativas (retirada de símbolos religiosos de las escuelas, fin de la obligatoriedad de la enseñanza religiosa, coeducación y supresión de las Escuelas Normales de maestras) y de las que afectaban a la regulación del matrimonio (efecto legal exclusivo del enlace civil y ley del divorcio).

En segundo lugar, la ACM y la JCF proveyeron de dirigentes y afiliadas a las secciones femeninas de los partidos de la derecha católica, a través de las cuales se implicaron en la política formal. Las más visibles activistas católicas, socias de la ACM, de la JCF o de la Confederación Católica Femenina de Estudiantes (CCFE) durante la dictadura de Primo de Rivera, como Juana Salas, María de Madariaga o la propia Pilar Velasco, integraron la junta directiva de la sección femenina de Acción Popular. Pero otras muchas mujeres implicadas de alguna forma en el movimiento católico femenino formaron parte de las bases sociales de las secciones femeninas de los partidos de la derecha católica. La eficacia y rapidez organizativa de estas últimas sólo puede entenderse si atendemos a la existencia previa de núcleos organizados y de mujeres cuya identidad política como católicas estaba ya fuertemente cohesionada.

Por último, este proceso de movilización política, cuyas condiciones de activación fueron creadas por una política republicana percibida como hostil a los intereses católicos, no dejó de resultar inquietante para los propios líderes confesionales. Esto último es igualmente revelador del calibre y la novedad de dicha implicación. Tras las elecciones de noviembre de 1933, las mujeres de la derecha se quejaron de no haber sido recompensadas con una representación proporcional al esfuerzo invertido en la propaganda electoral. Hacia 1934, diversos factores conducen a pensar que existió una intención de frenar este proceso, o al menos sus efectos: la insistencia en la maternidad, en la domesticidad, en la moralización y en la acción socio-benéfica fueron expresiones de ello. Como también lo fue la reestructuración del movimiento femenino de apostolado seglar, que dio como resultado la creación de la CMCE en 1934, tras la fusión de la ACM y la UDSC.

La actividad de esta nueva organización quedó en parte subordinada a las campañas generales de la AC. Así, su reacción ante la Ley de Congregaciones se integró en la campaña más amplia de la Iglesia y los católicos. Su tarea se centró en el impulso de las escuelas de catequesis como medio de contrarrestar la prohibición de ejercer la enseñanza a las congregaciones religiosas y en la demostración pública de un rígido comportamiento moral como signo de la identidad católica defendida. La CMCE inició, además, una política de la identidad femenina dirigida a fortalecer la familia católica y el matrimonio cristiano, convertidos en objetivos centrales de la movilización de las mujeres católicas.

En este éxito, el suministro de identidad fue esencial (junto al cambio en la estructura de oportunidades políticas) para lograr la movilización política. Aunque el uso de argumentos de género siguió siendo fundamental en la apelación de las católicas a la movilización femenina, ni los objetivos de esta última ni los significados de género a los que se recurrió fueron los mismos que los empleados en los años veinte. Los llamamientos, cuya finalidad era lograr una implicación en la protesta contra la legislación republicana en materia religiosa y familiar, invocaban a las mujeres como madres atacadas por la República en aquello que les proporcionaba identidad

(los deberes y derechos derivados de su concepción de la maternidad y de la feminidad). El Estado republicano fue presentado como el enemigo que intentaba arrebatar a las madres la educación de sus hijos y que impedía, al implantar la coeducación, el acceso a una educación diferenciada que respetara y fomentara el desarrollo de las supuestas cualidades naturales existentes en cada sexo.

En definitiva, durante la República su programa de acción se centró en la defensa del carácter público de la cultura católica y en la preservación de la enseñanza religiosa (a través del mantenimiento de escuelas de religión y de las catequesis). En cambio, la interpelación con que se pretendía alentar la movilización política femenina se basaba en una política de la identidad que enseñara a las mujeres a asumir su responsabilidad social retirándose al ámbito doméstico. En el proceso de su lucha contra la legislación de un Estado democrático (cuyas posiciones sobre la religión, la nación y la familia no compartían) redefinieron los contenidos que debían caracterizar la feminidad dentro de su concepción nacional católica. Estos parecían limitarse a la función de ser reproductoras biológicas, culturales y simbólicas de la misma, papel que sólo podían realizar dentro de la familia. Al asumir como elemento central de su programa la difusión de una identidad femenina centrada en lo doméstico, las militantes católicas comenzaron a encarnar una contradicción en su propia práctica de vida; resultaba entonces todavía más intensa, ya que no sólo actuaban en el ámbito público, sino en la esfera masculina por excelencia, la política; a ésta pretendían, además, atraer a un número cada vez mayor de mujeres, con lo que generaron una segunda contradicción. La primera de ellas alcanzó su mayor expresión durante el franquismo, cuando el Estado autoritario también integró en su definición y práctica política este mismo modelo de feminidad.

EPÍLOGO

Movilización en tiempos de guerra

Moralidad y familia en la retaguardia rebelde

La guerra fue interpretada por las católicas militantes como un castigo por el alejamiento de la religión, la persecución de la Iglesia, la destrucción de la familia y la decadencia moral. Los cambios en las relaciones de género formaron parte de esta visión de desorden socio-cultural, que se acentuó durante la Segunda República. El desarrollo del proceso bélico les llevó a radicalizar aún más sus posturas sobre la necesidad de restaurar la familia, resituar a las mujeres dentro de ella e imponerles un código de conducta moral extremadamente rígido. Todo ello se entendía como un elemento esencial del nuevo proyecto de sociedad que se estaba gestando y de la ideología nacionalcatólica sobre la que este último se fundamentaba.¹

Varias historiadoras han subrayado el hecho de que en la zona insurgente, debido a la ideología de género defendida, las mujeres no fueron movilizadas en la industria o en aquellos trabajos que se consideraban masculinos (medios de transporte, etc.), como sí que sucedió en los lugares que conservaron la legalidad republicana.²

1 Helen Graham compara este sentimiento con el pánico cultural que se extendió entre los sectores conservadores en la Europa de entreguerras, resultado de la angustia cultural producida por el cambio socio-económico rápido. Los roles de género cambiantes fueron percibidos como un síntoma de esta decadencia de valores. Desde esta perspectiva, era necesario reinstaurar los roles convencionales para lograr la estabilidad social perseguida. En Helen Graham, «Women and Social Change», pp. 99 y 100.

2 Aunque esto fue así no sólo por motivos ideológicos, sino porque el apoyo material de los países simpatizantes con la causa de los sublevados evitó recurrir a una fuerza de trabajo inestimable, como sucedió en la Alemania nazi durante la segunda guerra mundial, que hubiera generado fuertes contradicciones ideológicas.

También se ha destacado la asunción de nuevas responsabilidades sociales, la implicación en una actividad constante y un intenso sentimiento de protagonismo y de compromiso que esta movilización en el bando insurgente conllevaba. En tanto que suponía un cambio drástico en la experiencia vital de estas mujeres, no dejó intactas las relaciones de género. Por último, se ha hecho hincapié en la contradicción que existió entre el impulso para restaurar un esquema de género todavía más rígido y la necesaria y masiva movilización femenina por parte de los rebeldes. Algunos de los efectos de ésta, los más externos, intentaron ser controlados; otros fueron canalizados hacia el servicio al futuro nuevo Estado, a cambio del cual ellas también obtendrían (aunque limitadamente) reconocimiento público, espacio de actuación y la estabilidad social y familiar tan ansiada.

Mientras los hombres y los jóvenes del apostolado seglar se movilizaban en el frente en los llamados Centros de Vanguardia, las mujeres y jóvenes de la AC se implicaron de múltiples maneras en la retaguardia, en apoyo a los rebeldes y a la Iglesia. Su colaboración, muy similar a la prestada por las mujeres de otros grupos políticos contrarrevolucionarios, estuvo orientada a la realización de tareas de tipo asistencial y sanitario: en hospitales, en Auxilio Social, en lavaderos, en talleres de confección de prendas para los combatientes, en laboratorios y polvorines, en el reparto del Plato Único y del Aguinaldo del Soldado, en las visitas a los frentes, en la recaudación de dinero para el ejército, etc.

Helen Graham, «Women and Social Change», p. 110, y Frances Lannon, «Women and Images of Woman in the Spanish Civil War», *Transactions of the Royal Historical Society*, 1991, pp. 213-228. Sin embargo, en ambas zonas se explotó la imagen del rol materno (aunque le fueran asignados contenidos diferentes en una y otra) y la identificación de las mujeres con éste. Dos análisis de este uso en la retaguardia republicana, en Mary Nash, *Defying Male Civilization: Women in the Spanish Civil War*, Arden Press, Colorado, 1995, pp. 54-58, y Elena Cabezal, Matilde Cuevas y María Teresa Chicote, «Myth as suppression».

3 CMCE, 1 marzo, 1937 (2), pp. 6-8. Sobre la participación de las mujeres en los esfuerzos bélicos en la retaguardia rebelde, pueden verse las aportaciones del volumen *Las mujeres y la Guerra Civil Española, III Jornadas de Estudios monográficos. Salamanca (octubre 1989)*, Instituto de la Mujer, Madrid, 1991.

Sabemos que, de manera individual, María González de Castejón, futura presidenta de la rama femenina adulta de la AC entre 1943 y 1952, prestó servicios como enfermera en hospitales de Pamplona; y que, Carmen Enríquez de Salamanca, quien sería presidenta de las Jóvenes de AC desde 1946, también trabajó como enfermera en hospitales de primera línea. En algunas ciudades, las mujeres de la AC asumieron la organización y recaudación del Plato Único, como en Valladolid, Sevilla, Pamplona y Córdoba. En Oviedo, organizaron también el Aguinaldo del Soldado. Este hecho invita a pensar que entre las organizaciones femeninas del apostolado secolar y las carlistas existió una estrecha colaboración (al menos en las ciudades citadas), ya que las últimas se encargaron de la Delegación de Frentes y Hospitales (a la que se asignaba el Plato Único y el Aguinaldo del Soldado), una de las tres secciones en que quedó dividida la organización de la colaboración femenina tras el Decreto de Unificación de abril de 1937.³

Esta movilización no desafiaba, en principio, las definiciones convencionales de género, ya que constituía, y así fue presentada, una prolongación de su tradicional ocupación en tareas de caridad, un despliegue de sus capacidades femeninas «innatas» y una forma de expresar y fomentar el patriotismo exigido a las militantes católicas a través del servicio:

El trabajo patriótico puede y debe ir unido a toda mujer que se precie de cristiana y española. La Acción Católica está por encima y fuera de los partidos políticos, pero está muy dentro del patriotismo y por lo mismo todo lo que sea preciso realizar para que éste se viva cada día con más intensidad en España, uniéndonos más fuertemente en su servicio, será admitido con aplauso por las mujeres que militan en las filas de Acción Católica.⁴

Dentro de esta participación convencida en tareas sanitario-benéficas, las mujeres de la AC estaban especialmente preocupadas por destacar la dimensión recatolizadora de su intervención, cuidar las cualidades morales que debían desplegar y convertir estas últimas en expresión del patriotismo de la verdadera mujer española

4 *CMCE*, octubre-noviembre, 1937, p. 13.

frente al comportamiento inmoral que asignaban a las «rojas». ⁵ Así, la labor de inspección desempeñada por María de Madariaga, nombrada inspectora de Hospitales, estuvo orientada principalmente a la formación moral de las enfermeras. En un primer momento, la insistencia en la austeridad, el sacrificio, el recato, la modestia y el espíritu de caridad que debían guiar la implicación femenina derivó de su comprensión del periodo republicano y de la guerra en la zona republicana como situaciones propicias para cultivar la confusión en los roles de género. Una confusión que habría desencadenado la desestructuración de la familia, la pervisión de conductas sociales y, por ende, la decadencia del país. De esta manera, la situación socio-política se achacaba en buena medida a la adopción de nuevas conductas sociales que habían conducido a la relajación de la autarquía marital y paterna, a una mayor libertad en los movimientos, en el vestido y en las relaciones personales entre hombres y mujeres. Desde esta visión, la recuperación del orden social sólo era posible haciendo que «la mujer vuelva a ser la española de antes, ejemplo y modelo a la faz del mundo de austeridad y modestia». ⁶

La guerra vino a colocar en primer plano la difusión de estos valores y su rígida puesta en práctica. Es evidente que la apelación a unas cualidades como la abnegación, el sacrificio y la entrega servían a unos objetivos tan pragmáticos como encauzar la energía de estas mujeres hacia la dedicación absoluta al trabajo de retaguardia, además de ser requeridas para mantener material y moralmente los frentes:

¿Quién lo duda? España necesita lo mismo jóvenes valientes, esforzados y aguerridos militares, que de muchachas jóvenes y de verdad... Las que hacen falta, son las jóvenes abnegadas, las que saben sacrificar la diversión al puro pasatiempo y se entregan al trabajo, a

5 «Para fomentarla, han de organizar las UDD cursillos de moral en todos los hospitales». *Normas y orientaciones*, junio, 1937 (10), p. 6. La enfermera de AC no sólo debía estar movida por un afán patriótico, por el deseo de ser útil y por la obligación de cumplir un deber, sino que «su móvil principal al ofrecerse como enfermera en un hospital ha de ser la Caridad, y procurar reconquistar el alma del enfermo». Emilio Enciso, *La enfermera de Acción Católica*, Editorial Social Católica, Vitoria, 1937. Emilio Enciso era entonces consiliario de los Centros parroquiales femeninos de AC de San Miguel Arcángel de Vitoria, y en 1950 fue nombrado Consiliario de la rama de Mujeres.

6 *Normas y orientaciones*, julio 1937 (11), p. 5.

la acción, al remedio de urgentes necesidades. ¡Hay tanto qué hacer! ¡Acordémonos de los frentes! Los soldados defensores de la patria necesitan de abrigo, de ayuda, de consuelo y ¡quiénes si no nosotras, jóvenes de la Nueva España, somos las llamadas a proporcionárselo!⁷

Conforme la guerra avanzaba, la propia movilización de las mujeres en la retaguardia rebelde, aunque siguiera el sendero de la división del trabajo acorde con las nociones de género convencionales, condujo a la relajación del cumplimiento estricto de las normas de comportamiento exigidas a las mujeres.⁸ Esto suscitó miedos y alarma entre las católicas hasta el punto de concentrar sus energías en cuidar de que esa participación femenina mantuviera un tono moral elevado, por lo que se reforzaron para ello los códigos de conducta dirigidos a las mujeres.

Por otra parte, el refuerzo de estos valores de conducta moral estuvo condicionado por los significados de género jerárquicos asignados a la división frente/retaguardia. La lucha armada en el frente era una cuestión masculina, impregnada de heroicidad, riesgo y virilidad, considerada como el más elevado valor de la guerra; mientras que la retaguardia, un espacio asociado a las mujeres, quedaba subordinada al frente, verdadero lugar donde se dirimía la guerra.⁹

7 «Las jóvenes que necesita España», *Sembrad, publicación mensual de la juventud femenina de AC de Zaragoza*, enero-febrero, 1938 (10), p. 2.

8 Un testimonio revelador —y estremecedor— en muchos aspectos, que informa sobre la vida cotidiana en la retaguardia rebelde, es el diario de Priscilla Scott Ellis, una joven aristócrata británica que se presentó voluntaria para trabajar como enfermera entre octubre de 1937 y abril de 1939. En él se describe un ambiente, en contraste con la dureza de los hospitales de guerra, de vida social alejada de la austeridad, y en la que el ocio, la frivolidad y un trato distendido entre hombres y mujeres dominaban, al menos, en los círculos sociales aristocráticos. *Diario de la guerra de España*, Plaza & Janés, Barcelona, 1996.

9 La expansión de la militarización, la violencia y la valoración social que se hizo de la misma, así como la asociación de la guerra con una tarea exclusivamente masculina, impregnaron el discurso de alusiones a cualidades masculinas. Incluso, en ocasiones, estas cualidades eran asignadas a las mujeres. María de Madariaga se dirigía en estos términos a un auditorio femenino: «[C]omo apóstoles, pero también como guerreros, como luchadores, y nos hemos puesto en pie todos, hombres y las mujeres, como apóstoles y como guerreros no consentiremos nada que desvirtúe o que mengüe esa característica de nuestro movimiento natural y sobrenatural, la familia, que corone la España Imperial y cristiana». «Del discurso de María de Madariaga el día de la clausura del Cursillo de Hogar, 3 de Julio de 1938», *Sembrad*, enero-febrero, 1938 (10).

La retaguardia no sólo debía estar materialmente sujeta, sino moralmente subordinada al frente, en una jerarquía de valores establecida a partir de la supremacía del soldado. Una jerarquía que era acentuada por el significado que la construcción ideológica de la guerra civil como cruzada atribuía a la muerte de los soldados rebeldes: éstos, con su vida, estaban expiando a la patria de los pecados cometidos y redimiéndola con su sangre.

Las católicas contrapusieron repetidas veces el sufrimiento y sacrificio de los hombres en el frente a la comodidad de las mujeres en la retaguardia, reprochando a éstas no mantener el tono moral, no ser capaces de «hacerse dignas de...», al dedicarse a diversiones y frivolidades (sobre todo con los soldados extranjeros) que las convertían en «infieles» a los soldados en el campo de batalla y en traidoras a la familia y a la patria. La traición de las mujeres no se medía así sobre la base de criterios ideológicos, sino por la transgresión o la aceptación (incluso la práctica militante) del comportamiento de género esperado:

Mientras nuestros soldados y voluntarios cierran entre dolores sus carnes desgarradas, tú, mujer española, no tienes derecho a exhibir las tuyas con impudor y desvergüenza. Mientras nuestros soldados y voluntarios hacen a Dios y a la Patria la donación de su vida en los campos de batalla, tú, mujer española, dedicándote a gozar, a flirtear y a corromper las costumbres eres

Traidora a tu patria
traidora a tu Fé
despreciable para todos
y digna de nuestra repulsa.

Éste era el tipo de proclamas que difundieron las dirigentes de la Confederación, junto a las de la Juventud Católica Femenina, en la Campaña de Austeridad y Modestia del verano de 1937. Una campaña cuyo objetivo principal fue «mostrar las raíces del mal en la inmoralidad y la paganización de las costumbres» y, en consecuencia, la importancia de poner en práctica la modestia para ganar la guerra. Puesto que las mujeres eran consideradas especialmente responsables de la situación de inmoralidad, había que recordarles «los deberes que tenían de abstenerse de muchas diversiones estan-

do la Patria en guerra y nuestros jóvenes de AC llevando un apostolado heroico en las trincheras».¹⁰

La Liga de la Decencia Femenina Española y Cristiana se formó precisamente con esta intención de señalar a las mujeres cuáles eran sus deberes en la retaguardia. Las severas normas que publicó la Liga imponían a las mujeres la práctica de la austeridad, el pudor y la decencia, las exhortaban a evitar la diversión, los espectáculos, los cafés y otros lugares públicos de recreo, así como la «provocación» en el vestido. Ir en compañía de un hombre con «quien no la una un parentesco muy próximo» o pasear en público «asida del brazo de un hombre» estaban estrictamente prohibidos.¹¹ La Liga perseguía, de esta manera, controlar que la movilización femenina se desarrollara de una forma acorde a los comportamientos morales requeridos a las mujeres y que no afectara a las normas convencionales de relación entre hombres y mujeres.

Las propias católicas, incluso las jóvenes socias de la AC, no cumplieron con todo el entusiasmo que se esperaba de ellas estas pautas de conducta tan rígidas. Unos años más tarde, en 1944, el Consejo Superior de las mujeres reconocía el fracaso completo de aquellas normas, «bastante fuertes», impuestas en la Campaña de Moralidad. Un fracaso cuyas razones eran atribuidas a que «[...] dentro de nuestra misma organización se consideraron exageradas y aún algunas diócesis las aceptaron, al poco tiempo se claudicó [...] [y a] que las jóvenes que la habían comenzado con nosotras no aceptaron todos los puntos que nosotras proponíamos y nos encontramos ante el problema de que las madres pedían más de lo que a las hijas se les exigía AC».¹²

Pero, en 1937, los eclesiásticos recibieron esta actitud con irritación e intolerancia, calificándola de «rebeldía de las propias mujeres españolas contra la Iglesia», de escándalo y pecado. Nuevamente, el

10 Bodas de Plata, 1944. Archivo de la ACE.

11 Respecto a la modestia en el vestir, las normas prohibían llevar al descubierto parte del pecho o espalda, vestir trajes ceñidos, cortos o sin mangas, y obligaban a llevar medias tanto en casa como fuera de ella. También se impedía el uso de pinturas para «disimular defectos físicos». Estas normas fueron también difundidas durante los años cuarenta. *CMCE*, 1 junio, 1937 (5), pp. 3-5.

12 Bodas de Plata, 1944. Archivo de la ACE.

patriotismo de las españolas no se medía por criterios ideológicos, sino por el comportamiento de género que se esperaba de ellas. La revista de las jóvenes dirigentes católicas reproducía la opinión del obispo de Palencia, glosando las palabras de su última pastoral:

La rebeldía de las mujeres españolas, de las piadosas sobre todo, contra la Iglesia, es un espectáculo bochornoso y escandalizador. Por si aún quedaba alguna entre las jóvenes católicas que dudase de la urgencia de nuestra «Campaña pro austeridad y modestia», por si no había penetrado honda en las conciencias la obligación de trabajar en la misma con valor y energía, como católicas y españolas, ahí está esa acusación fulminante, esa queja amarga de un Obispo español [el de Palencia]. [...] Al desear la voz de la Iglesia en este punto, la Iglesia las considera rebeldes con una rebeldía que coincide con el escándalo, pecado cuya gravedad está consignada con palabras verdaderamente terribles en el mismo Evangelio. Si suenan por ahí voces que quieren justificar ciertas conductas, si encontráis en vuestro camino quien pretenda apagar vuestro entusiasmo por la Campaña, si os salen al paso burlas o censuras oponed a todo y a todos la autoridad de la Iglesia, que os califica de rebeldes y escandalosas, si desoís su voz para seguir los caminos del mundo enemigo de Jesucristo. Como católicas y como españolas habéis de sentir pena en vuestro corazón porque haya tenido la Iglesia que decir a las mujeres las palabras citadas precisamente a la hora en que España se desangra en la guerra más tremenda de su historia, para defender la Iglesia y la Patria, y mientras los hombres españoles admiran al mundo entero por su generosidad en el sacrificio.¹³

No parecía suficiente, y quizás como hemos visto tampoco muy efectivo, hacer propaganda entre las mujeres. Hasta tal punto la Confederación convirtió la moralidad en expresión de la España nacional y católica, que ese mismo año redactaba una carta al Jefe de la Junta Técnica del Estado, pidiéndole que interviniera en el asunto. Con ello, exigía que sus ideas sobre moralidad fueran integradas como un elemento fundamental definitorio del nuevo Estado que se estaba construyendo, y por lo tanto, protegidas e impulsadas desde el poder político. La Confederación de Mujeres Católicas de España, en nombre de sus 95 000 asociadas y haciéndose intérprete del «[...] sentir de la inmensa mayoría de las mujeres españolas»,

13 «Acusación y queja», *Normas y orientaciones*, 13 septiembre, 1937 (13), p. 3.

criticaba la contradicción en la que incurría la España «liberada» al permitir espectáculos públicos y exhibiciones cinematográficas perniciosos para vida familiar y espiritual y «disolventes de las ideas que encarna y defiende el Ejército Español». También se quejaba de la influencia de la moda francesa, por su inmoralidad y «repulsivo extranjerismo», y de la inmoralidad en las playas, por haber «preparado los espíritus a la aceptación de las ideas antinacionales» y por chocar con la «austeridad y derramamiento de sangre de nuestros soldados». Seguidamente, solicitaba al Jefe de Estado que estimulara el celo de los agentes de autoridad para liberar a España de «la plaga de espectáculos indignos e indecorosos» y creara juntas provinciales, con representación de padres y madres de familia, encargadas de denunciar espectáculos y eliminar obras teatrales atentatorias contra la moral pública cristiana del nuevo Estado. Por último, exigía que se dirigiera «un llamamiento patriótico y emocionado a la mujer española pidiéndole, en nombre de la Patria que nace, que se sustraiga a las influencias extranjerizantes y se entregue de lleno a la obra restauradora de España».¹⁴

En esta proyección que las organizaciones femeninas católicas hacían de la nueva sociedad, la moralidad dejaba un amplio espacio para el cultivo del hogar. Después de la guerra, España tendría necesidad de hogares cristianos, pues «España será grande cuando en todas las familias se viva con fe y con piedad sinceras». Y sólo las mujeres tenían en sus manos la llave para introducir en cada hogar las costumbres cristianas, «formar una generación nueva digna de España», y perpetuar por medio de la transmisión a las futuras generaciones el triunfo obtenido.¹⁵ Las nociones de género asociadas con la retaguardia y el frente vinieron a reforzar todavía en mayor medida la visión del hogar como el lugar central donde debía desarrollarse la vida de las españolas en el nuevo Estado que se estaba gestando. De esta manera, las católicas exhortaban a las mujeres a dedicarse a preparar el retorno de los soldados varones desde el

14 No es seguro que la carta fuera finalmente enviada, ya que no figura ni el día ni el mes de redacción. En JFAC, Archivo de la ACE.

15 Elisa Sancho Izquierdo, «Las jóvenes que necesita España», *Sembrad*, marzo, 1938 (11), p. 4.

frente a una sociedad donde el orden de géneros estuviera asegurado y el hogar limpio y acogedor:

Ahora como nunca hace falta la reconstrucción de los hogares, el arreglo interior, la fusión entre los que queden, el cariño de todos y la presencia de Dios. Los hombres volverán de los frentes con hambre de hogar y de familia. Con necesidad de cuidados solícitos. De orden, de limpieza, de arte, de buen gusto. Han estado demasiados meses sin botones y con desgarraduras, en la trinchera, en la cárcel, sin pan tierno y sin flores y sin agua fresca y sin calor.

Ahora bien, dado que «la gran parte, por no decir toda, de la corrupción actual es debida a la falta de madres con verdadero espíritu cristiano», era necesario enseñar a las mujeres el significado patriótico de la función que se les asignaba y formarlas en su correcto desempeño.¹⁶ Por ello iniciaron tempranamente actividades dirigidas a exaltar la familia y la maternidad con un sentido cristiano y patriótico, y a instruir a las mujeres en sus labores hogareñas. Así, las mujeres de la AC comenzaron a organizar desde 1938 la Semana de la Madre, mientras que las jóvenes pusieron en marcha ese mismo año un cursillo de Hogar para las Juventudes Femeninas y para las Aspirantes.¹⁷

Preparar la vuelta al hogar no supuso, sin embargo, que todas las mujeres actuaran en el mismo sentido, aunque sí que desplegaran sus dotes maternas. Sin prometer la retirada al ámbito doméstico una vez terminada la guerra, como proclamaban incesantemente las falangistas, comenzaron a ofrecer a aquellas socias y simpatizantes que lo desearan una formación con el nítido objetivo de dedicarse a la reconstrucción del país fuera del hogar. De esta manera, se constituía en 1937 la Escuela de Formación Familiar y Social, con la que manifestaban la siguiente aspiración:

Queremos y debemos colaborar en la reconstrucción de la nueva España aportando nuestro granito de arena, insignificante, cierta-

16 Este entrecomillado y la anterior cita, en «Hacia un cursillo de hogar», *Normas y Orientaciones*, marzo, 1938 (11), p. 18.

17 Más adelante se profundizará en la celebración de las Semanas de la Madre que, como veremos, constituyó una de las actividades de mayor proyección social de la rama de mujeres de AC durante el franquismo, en *CMCE*, 1 abril, 1938 (25), pp. 16-18.

mente, pero de buena clase, que sirva para unir, para hacer fuerte esa gran construcción [...] ya sea constituyendo y regentando bien un hogar, nueva célula que vigorice esta sociedad que sufre y se desgarran en cruenta guerra, ya acudiendo directamente en alivio de los miembros que padecen para con maternidad espiritual llevar consuelo a tanto huérfano, a tanto herido, a tanto desgraciado, y todo ello con verdadero espíritu cristiano, único eficaz.¹⁸

En aquellos lugares donde había triunfado el levantamiento militar, su permanencia en la retaguardia les permitió conservar sus redes organizativas, reuniones, y actividades formativas y propagandísticas. La guerra no impidió tampoco que continuaran la labor de reflexión a través de sus asambleas, desde las que elogiaban las decisiones tomadas por el nuevo Estado, mientras planteaban las peticiones que dirigían al nuevo poder político que se estaba construyendo.¹⁹ Así, en las conclusiones de la III Asamblea de la Confederación, celebrada en 1937, felicitaban al Estado por restablecer la enseñanza católica y las tradicionales prácticas de piedad en las escuelas y aplaudían sus esfuerzos en la implantación del salario familiar. Intercalaban entre sus elogios la reclamación del derecho de la Iglesia y de los padres a la educación de los hijos y la propuesta de «gestionar» el reconocimiento legal del matrimonio canónico, así como la derogación de la ley del divorcio.

18 *CMCE*, 1 agosto, 1938 (18), pp. 10-11.

19 A la Tercera Asamblea Nacional de Santiago acudieron representantes de la mayoría de las uniones diocesanas: Astorga, Ávila, Badajoz, Bilbao, Burgos, Cádiz, Gran Canaria, Las Palmas, Ciudad Rodrigo, Córdoba, Cáceres, Coruña, Granada, Huesca, Ibiza, León, Lugo, Madrid-Alcalá, Málaga, Mondoñedo, Orense, Santiago, Oviedo, Palencia, Pamplona, Plasencia, Salamanca, San Sebastián, Segovia, Sevilla, Sigüenza, Tarazona, Tenerife, La Laguna, Toledo Tudela, Tuy, Valladolid, Vitoria, Zamora y Zaragoza. Entre las conclusiones aprobadas destacaban: la reorganización de la escuela nacional femenina de AC, que se celebraría con las juventudes en Santiago, Zaragoza, Santander y Salamanca; el establecimiento de la Escuela de Formación Familiar y Social en San Sebastián; el fomento de visitas y campañas de propaganda; el impulso de los secretariados de familia para «formar a las madres en la vida sobrenatural y cristiana» y la difusión de las encíclicas sobre matrimonio; la formación religiosa de las maestras; y la recomendación a las madres de apuntar a sus hijas a la Juventud Femenina de AC. En esta Asamblea se rindió homenaje y se nombró presidenta honoraria a María Guzmán de Moscardó. «Conclusiones aprobadas por la III Asamblea Nacional de la Confederación de Mujeres Católicas de España y por el Emmo. Cardenal Primado», *CMCE*, octubre-noviembre, 1937 (9), pp. 2-6.

Apoyar a la Iglesia y propagar la Cruzada

La colaboración en tareas asistenciales y sanitarias, las campañas contra la inmoralidad para controlar los efectos de la movilización femenina en la retaguardia rebelde y la formación de «amas de casa y dueñas de casa y reinas del hogar» no fueron las únicas actividades que ocuparon a las militantes católicas durante la guerra. Movidas por la idea del levantamiento militar como guerra santa, reforzaron los extremos de su práctica piadosa interna, en calidad de expresión de fervor ante la fe atacada y base del comportamiento moral exigido, y se implicaron activamente en la defensa de la Iglesia. Volcaron así gran parte de sus energías en el sostenimiento material, espiritual y simbólico de la institución eclesiástica y de sus «cruzados». En la retaguardia, la propagación de los rituales religiosos, la recogida de donativos para la reconstrucción de Iglesias y la confección de ornamentos litúrgicos replicaban a los ataques anticlericales que habían sufrido las iglesias y sus símbolos en el verano de 1936. Mientras que a los frentes se hacían llegar altares portátiles para la celebración de la misa y se distribuían medallas, escapularios de la Virgen y ropas para los sacerdotes incorporados al ejército y milicias como soldados.²⁰

La ausencia de sacerdotes, unida a la conservación de sus núcleos organizativos parroquiales, les deparó asumir funciones estrictamente vedadas a las mujeres, como fue impartir los sacramentos. La revista *Sembrad* narraba con detalle cómo las jóvenes militantes católicas vigilaban y facilitaban el cumplimiento de los rituales católicos y distribuían la comunión por los pueblos:

En Andorra estaban vigilantes para cuantos niños morían procurar bautizarlos aun los mismos de los rojos. En Albalate del Arzobispo, visitaban los enfermos ancianos de derecha, preparándoles para bien morir. En la Puebla de Híjar tenían sus reuniones periódicas.

20 La Unión Diocesana de Mujeres de AC de Zaragoza informaba de haber proporcionado «maletas/sacristía y ornamentos sueltos a los capellanes de las unidades combatientes de los frentes de Aragón, como también escapularios, medallas, folletos, estampas, etc. con destino a los soldados». «Informe de la UD de Mujeres de AC de Zaragoza», Septiembre 1937/junio 1940, Mujeres de AC. Memorias diocesanas, 1936/1943. Zaragoza. Archivo de la ACE. Esta misma unión diocesana también lanzó un llamamiento en prensa pidiendo cubiertos de plata para fabricar cálices.

camente y vivían en cuanto podían la vida de la Juventud. El Centro de Apostolado era Albalate. Las jóvenes, de dos en dos, como los Apóstoles, salían por los pueblos cercanos llevando el único verdadero consuelo, el Pan de los Ángeles, a las almas atribuladas y piadosas. El sacerdote que Dios les guardó para su consuelo, don Carlos Roche, celebraba allí, consagraba y ellas eran las que repartían todos los meses el Santísimo a las almas buenas de los demás pueblos. Llevaron el Señor a Híjar, Andorra, Alcorisa, La Puebla, Oliete, Alcañiz. Desde el día de la Ascensión del año pasado comulgaban todos los días en dichos pueblos.²¹

Resulta imposible saber el significado que para ellas pudo tener esta acción, pero es evidente que no implicó un cambio en la percepción de su papel dentro de la Iglesia. Además de ser presentada diestramente combinada con las otras tareas que sí que correspondía ejercer a las mujeres laicas en la parroquia, se insistía en el carácter sustitutivo, auxiliar y subordinado al sacerdote de su colaboración:

He aquí en concreto el apostolado parroquial que podrá desarrollarse siempre a las órdenes del Párroco, a cuyas órdenes estará para cuanto necesite en materia de piedad y culto: colaborar en la administración de sacramentos (saber bautizar para casos urgentes, preparar y asistir a los enfermos que deben recibir el Viático y extremaunción, avisar al Párroco en caso de enfermedad...), contribuir al decoro del culto y de la Iglesia (limpieza, cera, vino, hostias, aceite, repaso de ropa blanca, flores frescas para altares, utensilios sagrados, instrucción de monaguillos...), cooperar y contribuir al buen éxito de funciones religiosas y predicación (asistir en grupos a manifestaciones religiosas), ayudar a catequesis.²²

Al mismo tiempo, las militantes católicas se convirtieron en propagandistas de la ideología de la cruzada, exaltando a los mártires, divulgando los «horrores cometidos en la zona roja» y, sobre todo, promoviendo ceremonias religiosas públicas y masivas.²³ De

21 Rafael Galve, «No todo son ruinas», *Sembrad*, marzo, 1938 (11), p. 5.

22 *Acción Católica Femenina. Santiago de Compostela*, junio, 1937.

23 Sería reduccionista responsabilizar a todas las mujeres, como hacía Azaña, de haber contribuido a «crear el ambiente propicio a un golpe de fuerza. Muchas no se recataban para instigar personalmente a los encargados de realizarlo [...] el acento de cruzada religiosa que muchos enemigos de la República ponen sobre esta guerra se debe a las mujeres. Primero, porque tal es su sentimiento propio. Las más de ellas no ven otra cosa en la guerra. Segundo, como obsequio que les hace para tenerlas propicias». En Manuel Azaña, *La velada de Benicarló. Diálogo de la guerra de España*, Castalia, Madrid, 1974 (1937), p. 97.

alto contenido político, el objetivo de estas últimas era agradecer a Dios las victorias conseguidas por el ejército franquista, pedirle perdón por las culpas, los actos de profanación o sacrilegios cometidos, y rogar por la victoria final. Anunciaban estos actos la profusión y fervor que caracterizaría su celebración durante la posguerra.

Al mantenimiento del culto asediado en la clandestinidad y al apoyo a los sacerdotes encarcelados quedó reducida buena parte de la actividad de las mujeres del apostolado seglar en la retaguardia republicana. Pero también ejercieron una labor de propaganda de la guerra como cruzada contra el comunismo y el ateísmo, al hacer llegar, tanto a otros países como a la zona rebelde, informaciones sobre los excesos cometidos en la zona republicana y el «martirio heroico» sufrido por sus hermanos, hijos y compañeras. La presidenta de la Juventud se dirigió a sus «hermanas» de organización en estos términos:

Saludo a Franco: ¡Arriba España!

A todas mis queridas hermanas que sufren y trabajan por la gloria de Dios y de la patria en esta España liberada, un saludo de paz y gratitud, rogándoles que insistan en oraciones y penitencias, a fin de atraer la Divina Misericordia, sobre el territorio donde he pasado nueve meses de cautiverio y persecución, llorando los más horribles sacrilegios, profanaciones, saqueos y asesinatos, pero cantando en el alma, las heroicidades de nuestros mártires, entre los que me cabe el honor de tener un hermano mártir, que desde niño fue casi un santo, y varias compañeras de nuestra Obra y de nuestras Directivas. Por el bien que todo esto ha hecho a mi vida, ... LA HERMANA MAYOR. (María de Madariaga).²⁴

24 *Normas y orientaciones*, junio, 1937 (10). La correspondencia mantenida con las organizaciones católicas femeninas de otros países contenía un mensaje similar: «Je suis sûre que la Jeunesse de tous les pays pense à nous et prie pour nous, nous en avons bien besoin quoique nous espérons la grande victoire finale de cette croisade, car notre glorieuse armée, renforcée par toute la jeunesse espagnole a su se mettre à la hauteur en prenant l'initiative contre le marxisme, et animée d'un esprit chrétien au dessus de tout éloge elle a fait face au communisme, a la franc-maçonnerie, aux 'sans-Dieu', c'est à dire aux ennemis de l'Eglise. C'est le triomphe du Christ qui germinera sur la fécondité du sang d'innombrables héros et martyrs parmi lesquels comptent déjà plusieurs de nos Jeunes [...]». «Carta de la vicepresidenta del Consejo Superior Juventud, Cristina García Loygorri a Mlle. Christine de Hemptinne, Navas de Riofrio, Segovia, 15/3/37». En JFAC, Archivo de la ACE.

Mary Vincent ha señalado acertadamente la importancia del martirio en la construcción de la Cruzada, así como los usos que se hicieron de esta idea: ocultar el dolor ante la muerte de los combatientes y disfrazar la violenta represión franquista, justificándola en nombre y memoria de los mártires. Esta historiadora considera que el honor del martirio era atribuido solamente a los hombres, es decir, a aquellos que habían luchado en el frente y encarnaban los valores de virilidad, acción y valentía. Por tanto, no existe ninguna figura femenina en el mito popular e histórico de la Cruzada, excepto la Virgen, porque a las mujeres se les asignaba un rol de víctimas pasivas.²⁵

Aunque no llegaron a convertirse en figuras populares, las organizaciones católicas femeninas asignaron a sus socias asesinadas en la zona republicana la categoría de mártires. Sin haber muerto en el frente, pero sí por su condición de militantes de la AC, no se destacaba en ellas cualidades «masculinas», sino los valores «femeninos» católicos en su máximo grado:

Nada como el sacrificio de una virgen inocente, de una criatura toda pureza y bondad, a la que no pueden achacarse culpas porque apenas si la vida la brindó ocasión para que las cometiese, levanta tan alto la idea de la fecundidad del martirio, ni da una criatura humana mayor semejanza con un ángel... Murieron por buenas, por honestas, por creyentes, por estar llenas de caridad y espíritu apostólico.²⁶

Las mujeres y jóvenes de la AC se movilizaron, como hicieron aquellas integradas en las secciones femeninas de partidos de derecha y ultraderecha, en la retaguardia de las zonas dominadas por los rebeldes. Además de desempeñar las mismas tareas de tipo sanitario-benéfico, añadieron a sus actividades la defensa de la Iglesia y la fe católica perseguidas. Su colaboración no fue sólo material, sino

25 Mary Vincent, «The Martyrs and the Saints: Masculinity and the Construction of the Francoist Crusade», *History Workshop Journal*, n.º 47 (primavera 1999), pp. 69-98.

26 Nicolás González Ruíz, «Canto de gloria y esperanza. Un recuerdo de papá a vuestras mártires», *Cumbres*, junio-julio, 1951 (76). La *Guía de la Iglesia y de la ACE* (Secretariado de Publicaciones de la Junta Técnica Nacional de la ACE, Madrid, 1943, p. 460) afirmaba que de la rama de mujeres hubo más de 100 mártires. En las Memorias del Consejo de Mujeres (1939-1951) se detalla que 32 de éstas eran de Valencia y 28 de Barcelona. En Archivo de la AC. La revista *Ecclesia* de 1/4/41(7), p. 11 presentaba la cifra de 29 mártires entre las jóvenes.

que ayudaron a difundir la ideología de la Cruzada y lucharon por conseguir que el nuevo Estado integrara en su configuración sus nociones católicas sobre familia, género y moralidad.

¿Hasta qué punto la dinámica movilizadora descrita, por lo que supuso presencia activa y masiva en espacios públicos y sociales, desafió las definiciones de género prevalecientes?²⁷ En primer lugar, la tendencia a controlar este proceso a través de la preservación de las conductas femeninas en la propia retaguardia insurgente revela que los efectos no deseados de la movilización femenina suscitaron al menos preocupación y recelo. Por otra parte, es necesario tener en cuenta que la presencia en espacios públicos —y políticos— era algo que las mujeres del apostolado seglar habían puesto en práctica durante los años veinte y en la Segunda República, empleando canales y argumentos que no cuestionaran definiciones de feminidad convencionales. Aunque la movilización en la guerra fue masiva, alcanzó a un número mayor de mujeres y jóvenes y las tareas realizadas se ampliaron, su participación en los esfuerzos bélicos siguió desarrollándose en estos terrenos delimitados por la división del trabajo según los sexos y motivada por la defensa de un proyecto de restauración social que exigía el reforzamiento de la domesticidad y la maternidad. Y por último, las católicas tuvieron un discurso más coherente que las falangistas, en el sentido de que nunca prometieron su retirada al hogar una vez terminada la contienda y conseguida la victoria. Esto refleja una visión no contradictoria entre su participación social y la conservación de su papel dentro de la familia.

En los últimos años de la guerra prepararon la continuidad de su labor bajo el nuevo Estado franquista, concentrando sus esfuerzos en impulsar la organización, en consolidar los secretariados recién formados entre 1935 y 1936 y, sobre todo, en su programa de restauración de la familia, de recatolización y de moralización. Los efectos que pudo tener su participación en el conflicto, sobre su uti-

27 Frances Lannon destaca las paradojas que en la zona rebelde generó la movilización masiva de las mujeres en servicios sanitarios y sociales, así como sus efectos, dentro de una retórica tradicional sobre los roles de género que insistía además en el refuerzo de la domesticidad y la maternidad. F. Lannon, «Women and Images of Woman», pp. 224-228.

lidad social, expectativas personales o colectivas y autoimagen, fueron hábilmente controlados. La guerra y su comprensión habían abonado el terreno para intensificar la rigidez de la ideología de géneros que imponía el hogar y la maternidad como misión exclusiva de las mujeres. Pero, además, habían alimentado la conciencia de servicio entregado a una causa política y religiosa concreta, hacia cuyo triunfo canalizaron todos sus esfuerzos durante y después de la guerra.

Las ramas femeninas de la AC durante el franquismo. Apuntes para una futura investigación

El franquismo puso en práctica una política de género que reaccionaba ante las transformaciones introducidas durante la Segunda República en el terreno de las relaciones sociales entre los sexos, pero también frente a los cambios en la situación social y en la concepción del papel de las mujeres gestados con anterioridad a los años treinta. Una política de género que tuvo el mismo carácter que la llevada a cabo por regímenes fascistas, orientada a reestructurar las relaciones sociales entre hombres y mujeres en el ámbito público y privado. Paralela a la remodelación de las instituciones económicas y políticas que emprendieron los regímenes fascistas como solución a la crisis de entreguerras, e interrelacionada con ella, esta reestructuración fue un elemento fundamental del nuevo estado dictatorial y constituyó una respuesta autoritaria (quizás no tan evidente pero sí contundente) al desafío planteado a los países europeos por el problema demográfico y los cambios en las relaciones de género.²⁸

28 Sobre la introducción del análisis de género en la interpretación de las dictaduras fascistas de entreguerras, véanse, para el caso italiano, Victoria de Grazia, *How Fascism Ruled Women*; para la Alemania nazi, Claudia Koonz, *Mothers in the fatherland. Women, the Family and Nazi politics*, St. Martin's Press, Nueva York, 1987. Sobre España, Carme Molinero, «Mujer, Franquismo, Fascismo. La clausura forzada en un "mundo pequeño"», *Historia Social*, n.º 30 (1998), pp. 97-117, e Inmaculada Blasco, *Armas femeninas para la contrarrevolución: la Sección Femenina en Aragón (1936-1950)*, col. Atenea, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga/Instituto Aragonés de la Mujer, Málaga, 1999.

En España también se reaccionó contra unos cambios que despertaron miedo y alarma entre diversos sectores sociales, especialmente en medios conservadores. La República y el periodo de guerra en el bando republicano fueron entendidos como momentos desestabilizadores no sólo del orden social sino también del moral-familiar y de géneros, que el régimen prometió restaurar en la nueva España. Así, además de dismantelar el movimiento obrero organizado y de frenar la modernización socio-política del país, el franquismo pretendió no sólo cancelar el programa igualitario que la República contenía sino revocar procesos de transformación en las relaciones de género que hundían sus raíces en las postrimerías del siglo anterior.

Esta política de género comenzó por la abolición de todas las leyes republicanas que contenían una propuesta progresista y democratizadora a la población femenina: se reimplantó el código civil de 1889 y el código penal, que castigaba el adulterio y recuperaba el concepto de honra, y el matrimonio civil y el divorcio fueron anulados. A esto se añadió una legislación pronatalista que, bien a través de la prohibición del control de natalidad y del aborto, bien por medio de incentivos a la natalidad, perseguía el aumento de la población española con fines sedicentemente imperialistas. La legislación y programas educativos, la política laboral y las medidas protectoras de la familia (entre estas últimas fundamentalmente los subsidios familiares y los pluses de cargas familiares) fueron puestas en marcha para evitar que las mujeres abandonaran lo que fueron considerados su espacio y función naturales, y tratar de impedir que accedieran al mercado laboral.²⁹

Todas estas medidas, dirigidas a lograr la reclusión de las mujeres en la esfera doméstica, se articularon en torno a una ideología de género que exaltaba la virilidad y la masculinidad (asociándolas con la guerra, el imperialismo y el ejercicio del poder en todos los ámbitos), fortalecía la familia tradicional y ensalzaba un prototipo

29 Sobre las políticas sociales dirigidas hacia las mujeres por el estado franquista, véase Matilde Eiroa, «Mujer y política social en los primeros años del franquismo: Málaga 1941», en Pilar Ballarín y Teresa Ortiz (eds.), *La mujer en Andalucía*, vol. I, pp. 397-406.

de mujer homogéneo, cuya función, concebida en clave de misión y servicio a la patria, era la de ser esposa y madre.

Pero, además, las diferencias de género, tal y como las concebía el catolicismo integrista, fueron un elemento fundamental sobre el que se construyó la ideología del nacional-catolicismo. El nacional-catolicismo establecía una concepción de la patria y de la identidad nacional monolítica, basada en la identificación de la fe católica con el carácter nacional y apoyada en la recuperación para el presente del espíritu imperialista y tridentino de los siglos de oro, momento supuestamente fundacional y cimero de ese carácter nacional y unitario.³⁰ Por un lado, estas diferencias de género presidieron la configuración de un Estado nacional-católico que excluía a las mujeres de la definición como sujetos autónomos y de la participación en el poder político. Por otra parte, el nacional-catolicismo ofreció dos versiones de una única identidad nacional, homogénea, monolítica y fundamentada en la noción de servicio a la patria y a la religión. A las mujeres les fue impuesta una versión de la identidad nacional distinta a la masculina (aunque igualmente relevante en la configuración del nuevo poder político autoritario), centrada en el supuesto retorno a unos deberes sociales ineludibles en tanto que dictados por Dios y por la naturaleza, que habrían sido olvidados por la mujer moderna: la

30 Frente a los estudios que han defendido la carencia por parte del régimen de una ideología precisa y coherentemente estructurada, en cuyo lugar tan sólo existirían «mentalidades características», algunos historiadores han propuesto rescatar el término nacional-catolicismo, utilizado por los panegiristas del régimen, para aludir a la ideología que asumió el régimen, fruto de la «condensación ideológica resultante de todo el proceso de nucleación de las fuerzas de la derecha que conformaron el llamado “bloque nacional”», Gregorio Cámara Vilar, *Nacional-Catolicismo y Escuela. La socialización Política del Franquismo (1936-1951)*, Editorial Hesperia, Jaén, 1984, p. 20. Esta interpretación afirma que tras el bloque que apoyó a los insurrectos se hallaban sectores sociales con un interés común: lograr el fin del ascenso del movimiento obrero y frenar la modernización social y política. Comparten esta línea de análisis, incidiendo en la idea del nacionalcatolicismo como proyecto ideológico cuya elaboración fue muy anterior a la guerra civil y a la implantación del franquismo, Alfonso Botti, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Alianza Editorial, Madrid, 1992; del mismo autor, «Ipotesi sul nazzionalcattolicesimo. Dall'opposizione alla Repubblica alla guerra civile», en Giuliana Di Febo y Claudio Natoli (eds.), *Spagna anni Trenta*, pp. 253-267; y Frances Lannon, *Privilegio, persecución y profecía*; de esta autora, «Modern Spain».

maternidad y el matrimonio cristiano, la educación y cuidado de los hijos, el mantenimiento de la estructura familiar, así como la transmisión de la religión y la moral católicas dentro de la misma.

La familia era entendida como la célula social básica para la construcción del nuevo Estado, el microcosmos por donde había que comenzar a instaurar el espíritu patriótico y católico, el primer lugar que debía encarnar las esencias de la nueva España. Además, constituía un canal adecuado para llegar a los individuos y lograr su total lealtad hacia el régimen, con la pretensión de que las madres cumplieran la función de transmisoras ideológicas. Ello convertía a la familia en lugar de interés particular para el Estado franquista, con la consiguiente politización de la esfera privada. La definición clara de identidades, funciones y espacios de género (en una relación de subordinación y basadas en el servicio a la patria) estructuró la construcción del Estado franquista. A su vez, las diferencias de género, tal como fueron entendidas por el régimen, al representar una de las diferencias básicas constitutiva de las identidades individuales, sirvieron para afianzar el orden socio-político y el poder del Estado.³¹

Del mismo modo que había sucedido en Italia, el modelo patriarcal de la Iglesia católica se erigió en principal guía ideológica que suministraba modelos femeninos y códigos de conducta para ambos sexos.³² Las mujeres, el ámbito de lo privado-familiar, así como los

31 Como señala Aurora Morcillo en su estudio sobre la ideología de género del franquismo a través del discurso educativo: «As the regime (and the Catholic Church) saw it, gender difference was central to the problem of government. The state organized political and social relations by using gender as a signifying element of normalization. The state's powers were inherently masculine. The formulation of laws, statistics, and definitions of normalcy and deviance guaranteed and perpetuated the masculine power of the state», *True Catholic Womanhood*, p. 6. De la misma autora, «Shaping True Catholic Womanhood: Francoist Educational Discourse on Women», en Victoria Lorée Enders y Pamela Beth Radcliff (eds.), *Constructing Spanish Womanhood*, pp. 51-63.

32 La coincidencia ideológica entre el pensamiento sobre las mujeres mantenido por la Iglesia y por el régimen fascista en Italia ha sido destacada por Lesley Caldwell, «Reproducers of the Nation: Women and the Family in Fascist Policy», en David Forgacs (ed.), *Rethinking Italian Fascism. Capitalism, Populism and Culture*, Lawrence and Wishart, Londres, 1986, pp. 110-141; Victoria de Grazia, *How Fascism Ruled Women*; y Elisabetta Mondello, *La nuova italiana: la donna nella stampa e nella cultura del ventennio*, Editori Riuniti, Roma, 1987.

comportamientos sociales y morales, habían constituido objetos preferentes de normativización por parte de la Iglesia. El apoyo total del Estado permitió que esta última mantuviera, intensificándolo, aquel control y se erigiera en la fuente hegemónica de ideología y símbolos para regular estos aspectos en la España de posguerra.³³ Sin embargo, la llamada explícita a las mujeres para que se implicaran en la construcción del Estado cumpliendo un único destino de maternidad y socialización en la familia, así como la centralidad del estricto orden de géneros en la instauración del proyecto social y político contrarrevolucionario, marcaron la ruptura con respecto a la anterior práctica política en relación con las mujeres.

Dentro de los márgenes establecidos por el discurso oficial de la feminidad católica, el franquismo ofreció a las mujeres que comulgaron con la causa de los vencedores la posibilidad de contribuir al impulso nacional a través de las dos organizaciones permitidas por el régimen. El propio carácter antifeminista y jerárquico del régimen franquista y la definición de género que estructuró la construcción

33 Aunque surgieron tensiones entre Iglesia y Estado por preservar ámbitos de actuación, la Iglesia participó en el proyecto dictatorial de varias maneras: la jerarquía justificó el golpe militar durante y después de la guerra, a través de la ideología de la cruzada, de la necesaria guerra contra los «sin Dios»; los católicos, seculares y religiosos, lucharon en el bando insurgente o apoyaron el levantamiento militar; y por último, aunque no menos relevante, la Iglesia realizó un importante aporte ideológico en la construcción y mantenimiento del nuevo régimen. La connivencia y colaboración entre Iglesia católica y Estado franquista ha sido analizada en múltiples trabajos. Entre otros, F. Blázquez, *La traición de los clérigos en la España de Franco: crónica de una intolerancia (1936-1975)*, Trotta, Madrid, 1991; J.J. Ruiz Rico, *El papel político de la Iglesia católica en la España de Franco (1936-1971)*, Tecnos, Madrid, 1977; José Angel Tello Lázaro, *Ideología y política. La Iglesia católica española, 1936-1959*, Libros Pórtico, Zaragoza, 1984; Guy Hermet, *Los católicos. I, y Los católicos en la España franquista. II. Crónica de una dictadura*, CIS/Siglo XXI, Madrid, 1986; Frances Lannon, *Privilegio, persecución y profecía*, pp. 235-302; Mónica Moreno Seco, *La diócesis de Orihuela-Alicante en el franquismo, 1939-1975* (archivo de ordenador), Publicaciones de la Universidad de Alicante, 1999; Julián Casanova, *La Iglesia de Franco*, Temas de Hoy, Madrid, 2001. En lo que no ha existido tanto consenso ha sido en el grado de imbricación entre ambas instituciones, lo cual ha influido en las diferentes interpretaciones sobre la naturaleza del régimen franquista. Un buen análisis de esta cuestión, en Ángela Cenarro, *Cruzados y camisas azules. Los orígenes del franquismo en Aragón, 1936-1945*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 1997, pp. 199-203.

del poder autoritario excluían a las mujeres que habían colaborado con los rebeldes de su participación en la alta política y en los lugares de decisión. Pero éstas se integraron de otras maneras en las labores de construcción del nuevo Estado. El franquismo aceptó su colaboración y ellas insistieron en la necesidad de mantenerla. La manera en que se hizo y promovió esta inclusión formó también parte relevante del funcionamiento de regímenes como el franquista e informa sobre los motivos y formas de implicación de estas mujeres, conservadoras del orden social y de las nociones de feminidad y masculinidad fijas y tradicionales, en un momento de pérdida de claridad en la definición de las mismas.

La Sección Femenina de Falange se convirtió en la organización oficialmente designada para ejercer la labor de adoctrinamiento y socialización de las mujeres españolas en el modelo femenino hegemónico y en los principios ideológicos falangistas.³⁴ Mientras, las ramas femeninas del apostolado seglar (integradas en el esquema organizativo de la AC, cuya existencia fue permitida por el régimen y promovida por la jerarquía española) asumieron funciones públicas de proselitismo religioso y de adoctrinamiento en los valores morales y de género de la tradición católica conservadora.

La historiografía se ha interesado en menor medida por las ramas femeninas de la AC que por la Sección Femenina de FET y de las JONS (SF). Este menor interés está relacionado con la ausencia de un tratamiento monográfico de la Acción Católica que ofrezca una imagen completa y documentada del papel de los y las seglares durante los primeros años del franquismo.³⁵ Algunas aproximacio-

34 Aunque las investigaciones sobre la SF de FET y de las JONS han sido más numerosas, muchos aspectos relacionados con su desarrollo, composición social e implantación permanecen casi inexplorados, como pone de manifiesto Rosario Sánchez López, «Sección Femenina, una institución en busca de investigador. Análisis crítico de la bibliografía disponible», *Historia Social*, n.º 17 (otoño 1993), pp. 141-154. Además, en mi opinión, es necesaria una reinterpretación de algunas de las visiones existentes sobre las mujeres que la integraron. Este aspecto aparece desarrollado en mi memoria de licenciatura, *Armas femeninas*.

35 En este caso, tanto las investigaciones acerca de la implantación del régimen como los estudios sobre el papel de la Iglesia en la España franquista, al analizar el papel de la Acción Católica, integran datos y reflexiones sobre sus ramas femeninas, aunque no existen monografías sobre estas últimas. Las únicas aproximaciones al

nes al tema permiten poner en duda la afirmación de Guy Hermet de que vivieron «un retroceso relativo y una vuelta a actividades vinculadas con la piedad y la beneficencia, dentro del clima de represión de las iniciativas plurales por parte del Estado»,³⁶ y plantear las siguientes hipótesis al respecto, que pueden ser refutadas o confirmadas con una investigación en profundidad.

En primer lugar, las ramas femeninas de la ACE (tal y como había sucedido en Italia a partir de 1929) vivieron durante los años cuarenta un momento de esplendor organizativo, reflejado en la expansión de sus redes de centros parroquiales y en el incremento del número de socias.³⁷ Por otro lado, ambas ramas se dedicaron con gran intensidad a otras muchas tareas, además de la piedad y de la beneficencia. Ninguna de estas actividades supuso la adopción de una actitud de relegamiento, sino de implicación activa y politizada en la política recristianizadora y moralizadora de la Iglesia, apoyada por el régimen, y en la política social y de género del franquismo.

tema las constituyen los artículos de Teresa Vera Balanza, «Un modelo de misioneras seculares: Las mujeres de Acción Católica durante el Franquismo. Málaga 1937-1942», en Pilar Ballarín y Teresa Ortíz (eds.), *La mujer en Andalucía. Actas del I Encuentro Interdisciplinar de Estudios de la Mujer*, Granada, 1990, vol. 1, pp. 521-532; Encarna Nicolás y Basilisa López, «La situación de la mujer: la contribución a la legitimación del franquismo (1939-1956)», en Rosa Capel (coord.), *Mujer y sociedad en España (1700-1975)*, Instituto de la Mujer, 1986 (1.ª ed., 1982), pp. 365-389. Sólo recientemente ha empezado a despertar el interés de investigadores/as por este tema: Álvaro Álvarez, «La reorganización de la Unión de Mujeres de Acción Católica en la Diócesis de Valencia (1939-1951)», en *Tiempos de silencio. Actas del IV Encuentro de Investigadores del Franquismo*, Universitat de València, Valencia, 1999, pp. 140-145; en esta misma obra, Inmaculada Blasco, «Las mujeres de Acción Católica durante el primer franquismo», pp. 158-163. Inmaculada Blasco, «Organizaciones femeninas católicas durante la posguerra. El caso de Zaragoza», en Carmen Frías Corredor y Miguel Ángel Ruiz Carnicer (coords.), *Actas del II Congreso de Historia Local de Aragón. Tendencias historiográficas e historia local en España*, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, 2001, pp. 205-215.

36 Hermet, *Los católicos. I.*, p. 218.

37 La *Unione Donne Cattolice*, que contaba con 160 000 socias en 1925, aumentaba la cifra a 250 000 en 1931. Por su parte, la *Gioventù Femminile Cattolica italiana* constaba de 300 000 miembros en 1939. Sobre las organizaciones católicas femeninas en la Italia fascista, véase E. Mondello, *La nuova italiana*, p. 21; y Victoria de Grazia, *How Fascism Ruled Women*, pp. 243-250.

Para indagar en estas propuestas sería necesario investigar, en primera instancia, cómo se desarrolló su colaboración en la construcción del nuevo Estado franquista. Participaron en la puesta en práctica de los programas sociales y de género del mismo, difundiendo normas de gestión familiar y de asistencia a las clases bajas, guiadas por nociones católicas de moralidad y por una concepción del hogar en clave patriótica, en el marco de una política recatolizadora, represiva y autárquica. Intervinieron en la socialización de las mujeres en un modelo femenino que se articulaba en torno al hogar, a la maternidad y a la aceptación de valores de pureza y abnegación. Un adoctrinamiento que exigía concienciar a las mujeres de que cumplir este arquetipo femenino era su deber y responsabilidad patriótica. Y, por último, se convirtieron en entidades de encuadramiento de un número cada vez más amplio de mujeres y jóvenes pertenecientes a las clases medias, a cuyas inquietudes o preocupaciones la organización daba respuesta. Además de obtener perfeccionamiento espiritual y colaborar en la recristianización de un mundo que percibían paganizado, los centros parroquiales de ambas ramas ofrecieron a estos grupos de mujeres un espacio de sociabilidad y relación, dentro de un contexto socio-político en el que las condiciones y posibilidades de presencia femenina en espacios públicos se habían visto extraordinariamente limitadas.

Los motivos de su implicación constituyen un segundo aspecto cuyo estudio puede ayudar a entender mejor por qué un número cada vez más nutrido de mujeres de clase media se integró en la organización. Permanecer en ella o incorporarse dejaba abierto un resquicio para seguir participando, dentro de la Iglesia y a las órdenes de la jerarquía, en la tarea de «reconstrucción nacional», tal y como habían hecho en los esfuerzos de guerra. Esto suponía ofrecer implicarse en los proyectos socio-políticos del Estado franquista y recristianizador de la Iglesia española, íntimamente ligados, ofreciendo sus servicios y cumpliendo un deber que a sus ojos sólo ellas podían realizar. Una intervención que, desplegada en aquellas tareas y espacios ajustados a la definición de la feminidad católica (es decir, por la vía de la asistencia benéfica y de la moralización), canalizaba las ansias de participación pública y de

identificación con la causa «nacional» y patriótica a través de la colaboración y el servicio.

Su percepción de la República y de la guerra como una amenaza, no sólo para el orden social sino para el moral-familiar, muestra cómo la íntima relación que establecían entre la salud de la patria, la familia y la religión les llevó a implicarse en el proyecto franquista que prometía la recuperación de todo aquello en la nueva España. Así, la defensa y promoción del catolicismo por parte del Estado, su énfasis en la maternidad y en los roles tradicionales y su promesa de restauración del orden social, familiar y de géneros explican su activismo durante la guerra y la posguerra.

Sin embargo, la adhesión a los roles tradicionales de género, derivada exclusivamente de su defensa de la familia, del orden social y de la moralidad, no explica satisfactoriamente ni la intensidad de esta adhesión ni el activismo señalado. Sería necesario tener en cuenta que sus visiones del mundo estaban estructuradas por el género y que la distinción sexual era una parte básica de su identidad. Una identidad profundamente basada en la distinción sexual, que habían visto amenazada por el proyecto teórico de igualdad entre los sexos que intentó promover la Segunda República y por la confusión de roles de género, acentuada en tiempos de guerra. La preservación de la diferencia entre los sexos, tal y como estaba definida, confería a sus ojos, además de identidad personal, beneficios: protección económica y esferas de actuación propias que evitaban la competencia con los hombres.³⁸

Un tercer asunto que debería merecer nuestra atención es la comparación entre las organizaciones católicas femeninas y la SF, dado que ambas constituyeron los dos únicos canales de movili-

38 La importancia de las definiciones tradicionales de género y de la diferencia sexual para mujeres socialmente conservadoras y la capacidad explicativa de aquéllas para entender el activismo de estas mujeres, han sido destacadas, en otro contexto histórico y espacial, por Jane Sherron de Hart, «Gender on the Right: Meanings behind the Existential Scream», *Gender and History*, vol. 3, n.º 3 (1991), pp. 246-267. Véanse, también, Rebecca E. Klatch, *Women of the New Right* y, de la misma autora, «Women of the New Right in the United States: Family, Feminism and Politics», en Valentine M. Moghadam (ed.), *Identity Politics and Women: cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, Westview Press, Boulder, 1994, pp. 367-388.

ción femenina auspiciados por el régimen dictatorial con fines de encuadramiento y adoctrinamiento de las mujeres. Analizar los conflictos, las colaboraciones y la existencia de una militancia compartida puede ayudar a establecer el tipo de relación que mantuvieron, así como el contenido y significado de las similitudes y diferencias entre ambas. Discernir cuál de las dos organizaciones alcanzó mayor influjo social permitiría concretar si las organizaciones católicas desempeñaron un papel tan destacado como la SF de FET y de las JONS en la tarea de socialización y encuadramiento de las mujeres. Y, por último, detectar las diferencias, tanto en la dimensión discursiva como en las actividades por ambas emprendidas, facilitaría explorar la cuestión de la conservación de una identidad propia por parte de los católicos ante el dominio político que, hasta 1945, se le concedió a FET y de las JONS.

Esta última reflexión sobre las diferencias entre la retórica de género falangista y la católica nos lleva a plantear, siguiendo a Aurora Morcillo, en qué medida el discurso oficial de la feminidad católica no fue fijo, ni su puesta en práctica monolítica.³⁹ Por lo que a las mujeres de la Acción Católica respecta, sería interesante captar los matices que introdujeron con respecto a la ortodoxia nacional-católica sobre la verdadera feminidad católica. Algunos de ellos, como la insistencia con la que se ofrecieron a colaborar con la causa de la reconstrucción de la nación tras la guerra (una insistencia que iba siempre acompañada de la doble función que podían realizar, tanto dentro como fuera del hogar), y el recurso a la maternidad espiritual y a las especiales capacidades femeninas para recristianizar el país, constituyeron argumentos para legitimar la continuidad de su intervención pública.

Por otro lado, la propia colaboración con el régimen y con la empresa recristianizadora de la Iglesia las llevó a adoptar formas de vida no ajustadas a los mandatos de construir una familia y ejercer la maternidad biológica. Las dirigentes y propagandistas, como sucedió en el caso de la Sección Femenina de Falange, fueron mujeres que gozaron de autonomía personal para la época, sobre todo en

39 Aurora Morcillo, *True Catholic Womanhood*, p. 164.

relación con las concepciones de género que defendían.⁴⁰ La pertenencia a la organización en calidad de dirigentes les ofreció la posibilidad de viajar, incluso fuera del país, y de promocionarse dentro de los cargos nacionales de las ramas femeninas. También les confería un marchamo de fidelidad al régimen que les sirvió para ser designadas en puestos oficiales, a través de los cuales, aunque se tratara de cargos auxiliares y siempre ajustados a las cualidades femeninas convencionales, obtuvieron reconocimiento social y profesional. Además de esto, la dedicación en exclusiva a la organización encaminó las vidas de las dirigentes por el sendero de la soltería, un estado civil que implicaba no cumplir con algunas de las rígidas asignaciones de roles de género que ellas mismas estaban difundiendo.

La contradicción que, desde el presente, observamos entre la difusión de un modelo femenino, basado en el matrimonio y la maternidad, y una forma de vida no ajustada a estos dictados puede entenderse en el contexto de la tensión entre tradición y modernidad, o entre familia y Estado, que caracterizó a los regímenes de corte fascista o autoritario. Una contradicción que invita a preguntarse, por un lado, qué lugar otorgamos en nuestros análisis de las identidades femeninas a una experiencia vital cimentada en el activismo, la participación pública, los viajes dentro y fuera del país, etc. (una experiencia que, por tanto, no cumple con el rol de género esperado y por ellas mismas difundido); y, por otra parte, cuál es el significado o repercusión de estas identidades divergentes de cara a una posible modificación de las relaciones de género.

Las experiencias y oportunidades derivadas en última instancia de su activismo constituyeron un potencial motor de cambio, que llevó a las más dinámicas militantes católicas a emprender, a partir

40 Al analizar el caso de la SF de Falange, Helen Graham sitúa en primer plano de su análisis la dinámica ambigua que generó la implicación en la vida pública de estas mujeres de clase media en el marco de un Estado que preconizaba —como ellas mismas hacían— la vida doméstica: «In the end, the conscious political objectives espoused by the SF's cadres may be seen to be less significant in terms of what the organization ultimately "meant" than the process of change of which it formed a

de los años cincuenta, un lento camino de reflexión que fue sentando las bases para una posterior modificación de sus opiniones sobre el rol de las mujeres. La experiencia que tuvieron de la soltería, un estado provocado en cierta medida por su grado de implicación en la organización, llevó a Mary Salas a escribir, en 1958, *Nosotras las solteras*, en que criticaba la concepción social negativa que pesaba sobre la figura de la soltera. La oportunidad de crear espacios de relación y debate se materializó en la puesta en marcha de iniciativas como la residencia de estudiantes universitarias Nuestra Señora la Antigua (1949) y Amistad Universitaria (1956), una entidad que agrupaba a universitarias católicas de varias procedencias organizativas: AC, Congregaciones Marianas e Institución Teresiana, principalmente. Aunque su proyección social fue reducida, esta última se convirtió en un espacio de relación en el que este grupo de mujeres católicas abrió la posibilidad de reflexionar sobre lo que llamaron «la personalidad de la mujer» y de acceder a publicaciones extranjeras que difundían los planteamientos feministas vigentes.⁴¹ El hecho de que estas experiencias y oportunidades generaran una modificación de sus posiciones políticas (a diferencia de lo ocurrido a partir de la militancia en SF) estuvo estrechamente ligado a la apertura hacia otras líneas de comprensión del catolicismo más abiertas, propiciada por sus viajes al extranjero y el contacto con las organizaciones católicas internacionales y de otros países.

part», por lo que llega a la conclusión de que «[...] the process and experience of SF mobilization played, over time, a not insignificant part in disrupting and dynamizing gender relations and thus formed part of a matrix of social/cultural change», en Helen Graham, «Gender and the State: Women in the 1940s», en Helen Graham y Jo Labanyi (eds.), *Spanish Cultural Studies*, pp. 182-195.

41 En Teresa Rodríguez de Lecea, «Mujer y pensamiento religioso en el franquismo», *Ayer*, n.º 17 (1995), pp. 173-200. De *Nosotras, las solteras*, se ha consultado la edición de Juan Flors, col. Remanso, Barcelona, 1959.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

Centros de documentación (archivos, bibliotecas y hemerotecas)

Archivo de la Acción Católica General (Casa de la Acción Católica, Madrid).
Archivo del Gobierno Civil de Zaragoza.
Archivo del Palacio Arzobispal de Zaragoza.
Biblioteca Francesca Bonnemaison (Barcelona).
Biblioteca General Universitaria de Zaragoza.
Biblioteca Nacional (Madrid).
Biblioteca de Catalunya (Barcelona).
Butler Library (Universidad de Columbia).
Centro di documentazione delle donne (Bologna).
Fondo «Franca Pieroni Bortolotti» (Biblioteca municipal de Florencia).
Hemeroteca Municipal de Madrid.
Istituto delle Scienze Religiose (Bologna).
New York Public Library (Nueva York).

Fuentes

Publicaciones periódicas

Acción Católica de la Mujer. Boletín Mensual. Madrid, Tip. De la «Revista de Arch., Bibliotecas y Museos» (1923-1931).
Acción Católica Femenina, Santiago de Compostela (1937-1939).
Acción Femenina Católica, Barcelona (1911-1919).
Aspiraciones. Semanario de las derechas (1932-1935).
Boletín de la Institución Teresiana (1921-1944).
CEDA. Órgano de la Confederación Española de Derechas Autónomas (1933-1935).
CMCE. Confederación de Mujeres Católicas de España (1936-1940).
Las Damas Catequistas y sus centros obreros (1913-1920).
El Debate (1931-1935).
Ellas. Semanario de las mujeres españolas (1932-1935).

- La mujer en Acción Católica*. Palma de Mallorca (1937-42).
- Normas y orientaciones para la dirección de la juventud Femenina de AC* (1935-43).
- Orientación femenina. Revista mensual de la Juventud Católica Femenina de Lérida*. Organismo de la Acción Católica de la Mujer (1933).
- Renovación Social* (1926-1930).
- Revista Católica de Cuestiones Sociales: publicación mensual dedicada a las clases directoras* (1919-1928).
- Sembrad. Publicación mensual de la Juventud Femenina de Acción Católica de Zaragoza* (1938).
- La Unión Católico-Femenina*, Órgano de la «Liga ACM de la organización diocesano-femenina de Barcelona» (1921-1926).
- La Unión. Revista de la Unión de Damas del Sagrado Corazón* (1928-1935).
- Vida Católica Femenina*. Barcelona (1933).

Fuentes impresas (libros y folletos)

- Acción Católica. Su actual organización*, Imp. M. Álvarez, Cádiz, 1934.
- ALARCÓN Y MELÉNDEZ, Julio, *Un feminismo aceptable*, Razón y Fe, Madrid, 1908.
- Anuario Social de España*, 1916-1917, año II, Acción Popular, Barcelona, 1917.
- Anuario Social de España*, 1918-1919, año IV, Acción Popular, Barcelona, 1919.
- Anuario social de España*, 1919-1920, año V, Acción Popular, Barcelona, 1922.
- ARAGÓN, Isabel de, *Jesús y las madres. Semana de la madre*, Unión Diocesana de Mujeres Católicas de Zaragoza, Artes gráficas E. Berdejo Casañal, Zaragoza, 1939.
- ARBOLEYA MARTÍNEZ, Maximiliano, *De la acción social, Definiciones y principios. I. Diferentes aspectos de la Acción femenina. II. Las tres escuelas clásicas ante la cuestión social. III. La participación de los trabajadores en la gestión de las industrias*, Luis Gili Librero, Barcelona, 1921.
- *Los deberes actuales. A una muchacha que quiere ser social*. Prólogo de Paz Zaldua, de la Juventud femenina de Gijón, Yagües editor, Madrid, 1935.
- Asociación de Madres católicas*, Tipografía Moderna, Valencia, 1905 (conferencias del confesor J.B. Vinader a esta asociación).
- AZAÑA, Manuel, *La velada de Benicarló. Diálogo de la guerra de España*, Castalia, Madrid, 1974 (1937).
- BARELLI, Armida, *La sorella maggiore racconta. Storia della Gioventù femminile di Azione cattolica dal 1918 al 1948*, Milán, 1948.
- BEGUIRISTAÍN, Santos (Consiliario Diocesano de Pamplona), *A los sacerdotes. Hacia el centro parroquial*, Publicaciones del Consejo Superior de la Juventud de Acción Católica, 1938 (2.^a edición).

- CAMPO ALANGE, M.^a Laffitte, condesa de, *La secreta guerra de los sexos*, Revista de Occidente, Madrid, 1958 (1.^a ed., 1948, 2.^a ed., 1950).
- CASANOVAS, Ignacio, *Estudios Sociales. Acción de la mujer en la vida social. Nuestro estado social*, Balmes, Barcelona, 1952. (Conferencias pronunciadas en San Felipe ante señoras (Barcelona), 21 de enero de 1911).
- CONCHA, T., *El pasar de un apóstol. Vida de Dolores R. Sopena, Fundadora del Instituto de Damas Catequistas*, Talleres Voluntad, Madrid, 1927.
- Crónica del Congreso catequístico de Zaragoza*, III Nacional de España, Industrias Gráficas Alfredo Uriarte, Zaragoza, 1931.
- DELGADO CAPEANS, Ricardo, *La mujer en la vida moderna*, Bruno del Amo editor, Madrid, 1941 (1.^a ed., 1930, 2.^a ed., 1932, 3.^a ed., 1941).
- ECHARRI, María de, *Conferencia sobre el trabajo a domicilio de la mujer en Madrid*, Tip. de El Correo de Andalucía, Sevilla, 1909.
- *Diario de una obrera: Folleto de propaganda social*, Tip. de El Correo de Andalucía, Sevilla, 1912.
- *El trabajo de la mujer: Conferencia*, Publicaciones de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, Talleres de la Editorial Reus, Madrid, 1921.
- FELIZ, Victoriano, *Jóvenes campesinas de acción católica y social*, editorial «Razón y Fe», Biblioteca «Fomento Social», Madrid, 1934.
- *La joven de Acción Social*, editorial «Razón y Fe», Biblioteca «Fomento Social», Madrid, 1934.
- La gran desvergüenza de muchas mujeres cristianas*, Editorial Ibérica, Madrid, 1931 (2.^a edición).
- Juventud Femenina de AC Española*, Publicaciones del Consejo Superior, Pamplona, 19/3/1939.
- LÓPEZ DE SAGREDO, María, *Así ha sido mi vida, 1881-1951*, Gráficas Marina, Barcelona, 1960.
- LUIS Y PÉREZ, Juan Bautista, Obispo de Oviedo, *La personalidad de la mujer. Problemas de hoy*, Tip. La Cruz, Oviedo, 1932.
- MARTÍNEZ, Graciano, *El libro de la mujer española. Hacia un feminismo cuasi dogmático*, Imp. del Asilo de Huérfanos, Madrid, 1921.
- Matrimonio cristiano, encíclica «Casti Connubii» de su Santidad Pío XI, 31/12/30*, colección Ecclesia, Ediciones ACE, Madrid, 1950.
- Memoria de la Asociación Femenina de Acción Popular*, Leída en la Junta General celebrada el 15 de Mayo de 1933, Imprenta Miguel Arenas, Murcia, 1933.
- MONGE Y BERNAL, José, *Acción Popular (estudios de biología política)*, Imp. «Sáez Hermanos», Madrid, 1936.
- NELKEN, Margarita, *La condición social de la mujer en España. Su estado actual: su posible desarrollo*, CVS Ediciones, Madrid, 1975 (1.^a ed. 1919).

- OLGIATI, Francisco, *Nuevas orientaciones de la Juventud femenina* (traducción que de la 7.^a edición italiana y autorizado por el Consejo Supremo de la JF de AC Italiana, ha hecho el presbítero Doctor Don J.J. Santander, Consiliario General de la JCF Española), Libreros editores, Madrid, 1933.
- PALAU, Gabriel, *La mujer de AC. Pensamientos y consejos*, FAX, Burgos, 1936 (1.^a ed., 1927).
- La personalidad de la mujer. Documentos pontificios, I*, Madrid, 1953 (2.^a edición).
- Primer Congreso Nacional de Acción Católica en España*, Madrid, 13-17 noviembre 1929, Imprenta Católica de El Siglo Futuro, Madrid, 1930.
- Primera Asamblea de la «Acción Católica de la mujer».* Crónica (con los discursos de los Sres. Maura y Mella), Tip. de la Revista de Arch., Bibl. y Museos, Madrid, 1922.
- Principios y Bases para la reorganización de la Acción Católica en España, seguidos de un escrito del Rvdm. Señor Consiliario General de la AC, relativo a las entidades económico-sociales*, Madrid, 1935.
- Qüestions Socials d'Actualitat*, Acció Catolica de la Dona, Barcelona, 1931.
- Rerum Novarum, Carta encíclica de SS. el Papa León XIII sobre La condición de los obreros*, Editorial Ibérica, Madrid, 1932.
- SALAS DE JIMÉNEZ, Juana, *D.^a Concepción Arenal. Sus ideas, sus obras y sus méritos*, Conferencia en el Salón Fuenclara de Zaragoza, 30 de enero de 1920.
- *El feminismo de ayer, el de hoy... el de mañana*. Conferencia de Juana Salas de Jiménez en la Acción Católica de la Mujer de Madrid, 14 de febrero de 1925, Tipografía E. Berdejo Casañal, Zaragoza, 1925.
- *Nuestro feminismo*, Conferencia en el Salón Fuenclara, 7 de mayo de 1919, Acción Católica de la Mujer, Junta Provincial de Zaragoza, Zaragoza.
- SALAS, Mary, *Nosotras las solteras*, Juan Flors editor, Barcelona, 1959.
- SILVERIO DE SANTA TERESA, *Santa Teresa. Modelo de feminismo cristiano*, Tipografía del Monte Carmelo, Burgos, 1931.
- STICCO, Maria, *Una donna fra due secoli. Armida Barelli*, Vita e Pensiero, Milán, 1967.
- Tercera Asamblea de la Acción Católica de la Mujer. Crónica*, Tipografía católica, Madrid, 1927.
- VIZCONDE DE EZA, *De «niñas bien» a servidoras del bien*, Madrid, 1940.

Bibliografía

- AGUADO, Anna (ed.), *Mujeres y regulación de conflictos sociales y cultura de la paz*, Publicacions de l'Universitat de València, Valencia, 1999.
- «Las relaciones de género y la nueva historia social. Identidad social y prácticas culturales», en *El siglo XX: balance y perspectivas. V Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, Universitat de València, Valencia, 2000, pp. 237-243.
- ALCALDE, Carmen, *Mujeres en el Franquismo. Exiliadas, nacionalistas y opositoras*, Ediciones Flor del Viento, Barcelona, 1996.
- ALDEA VAQUERO, Quintín, Joaquín GARCÍA GRADA y Jesús MARTÍN TEJEDOR, *Iglesia y sociedad en la España del siglo XX. Catolicismo social (1909-1940)*, CSIC, Madrid, 1987.
- ALER GAY, Maribel, «La mujer en el discurso ideológico del catolicismo», en *Nuevas Perspectivas sobre la Mujer. Actas de las I Jornadas de Investigación Interdisciplinaria del Seminario de Estudios de la Mujer*, Ediciones de la U.A.M., Madrid, 1982, pp. 232-248.
- ALÍA MIRANDA, Francisco, *Ciudad Real durante la dictadura de Primo de Rivera*, Instituto de Estudios Manchegos, Ciudad Real, 1986.
- ALTED VIGIL, Alicia, «Las mujeres en la sociedad española de los años cuarenta», en *Las mujeres y la Guerra Civil Española. III Jornadas de Estudios monográficos. Salamanca (octubre 1989)*, Instituto de la Mujer, Madrid, 1991, pp. 293-303.
- ÁLVAREZ BOLADO, Alfonso, *El experimento del nacional-catolicismo (1939-1975)*, Edicusa, Madrid, 1976.
- ÁLVAREZ REY, Leandro, *Sevilla durante la dictadura de Primo de Rivera, la Unión Patriótica (1923-1930)*, Diputación Provincial de Sevilla, Sevilla, 1987.
- ÁLVAREZ RODRIGO, Álvaro, «La reorganización de la Unión de Mujeres de Acción Católica en la Diócesis de Valencia (1939-1951)», en *Tiempos de silencio. Actas del IV Encuentro de Investigadores del Franquismo*, Universitat de València, Valencia, 1999, pp. 140-145.
- ALZAGA VILLAMIL, Óscar, *La primera democracia cristiana en España*, Ariel, Barcelona, 1973.
- AMELANG, James S., y Mary NASH (eds.), *Historia y Género: Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, IVEI, Valencia, 1990.
- AMOROSO, Angela, «Le organizzazioni femminili nelle campagne durante il fascismo», *Storia in Lombardia: Il fascismo in Lombardia*, n.º 1-2 (1989), pp. 305-316.
- ANDERSON, Bonnie S., y Judith P. ZINSSER, *Historia de las mujeres: una historia propia*, Crítica, Barcelona, 1991, vol. 2 (1.ª ed. inglesa, 1988).
- ANDRÉS GALLEGO, José, *La política religiosa en España, 1889-1913*, Editora Nacional, Madrid, 1975.

- ANDRÉS GALLEGO, José, *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*, Espasa Calpe, Madrid, 1984.
- ANGERMAN, Arina, y otros (eds.), *Current issues in women's history*, Routledge, Londres y Nueva York, 1989.
- ARANGUREN, José Luis, «La mujer de 1923 a 1963», *Revista de Occidente*, 2ª época, vol. 3 (oct.-nov.-dic. 1963), pp. 231-243.
- ARDID, Manuel, *La derecha católica ante la «cuestión social». Una utopía interclasista en la Zaragoza de los años treinta*, memoria de licenciatura inédita. Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Zaragoza, 1986.
- *La reacción conservadora en la provincia de Zaragoza bajo la II República. Ideología y práctica social*, tesis doctoral inédita. Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Zaragoza, 1990.
- ARETXAGA, Begoña, «¿Tiene sexo la nación? Nación y género en la retórica política sobre Irlanda», *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, vol. 3, n.º 2 (julio-diciembre 1996), pp. 199-216.
- ARNOLD, Odile, *Le corps et l'âme: la vie des religieuses au XIXe siècle*, Seuil, París, 1984.
- AUSLANDER, Leonora, «Feminist Theory and Social History: Explorations in the Politics of Identity», *Radical History Review*, n.º 54 (1992), pp. 158-176.
- BAENA LUQUE, Eloísa, «La mujer conservadora sevillana. Origen y actividad de "Acción Ciudadana de la Mujer" (1931-1936)», en Pilar Ballarín y Teresa Ortiz (eds.), *La Mujer en Andalucía. Actas del I Encuentro Interdisciplinar de Estudios de la Mujer*, Granada, 1990, vol. I, pp. 329-339.
- BALLARÍN, Pilar, «La educación contemporánea de las mujeres», en *Historia de la educación en la España contemporánea. Diez años de investigación*, MEC, Madrid, 1994, pp. 173-190.
- «Maestras, innovación y cambios», *Arenal*, vol. 6, n.º 1 (1999), pp. 81-110.
- *La educación de las mujeres en la España contemporánea. (Siglos XIX-XX)*, Síntesis Educación, Madrid, 2001.
- y otras, *Los estudios de mujeres en las universidades españolas, 1975-1991 (Libro blanco)*, Instituto de la Mujer, Madrid, 1995.
- BARBANTI, Marco, «Cultura cattolica, lotta anticomunista e moralità pubblica (1948-60)», *Rivista di Storia Contemporanea*, n.º 1 (enero 1992), pp. 143-179.
- «La classe dirigente cattolica e la "battaglia per la moralità", 1949-1960. Apunti sul "regime clericale"», *Italia Contemporanea*, n.º 189 (diciembre 1992), pp. 605-634.
- BARRACHINA, Marie Aline, «Ideal de la Mujer Falangista. Ideal Falangista de la Mujer», en *Las mujeres y la Guerra Civil Española. III Jornadas de*

- Estudios monográficos. Salamanca (octubre 1989)*, Instituto de la Mujer, Madrid, 1991, pp. 211-217.
- BARRACHINA, Marie Aline, *Propagande et culture dans l'Espagne franquiste 1936-1945*, Ellug, Université Stendhal, Grenoble, 1998.
- BARRET, Michèle, y Anne PHILIPS, *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates*, Stanford University Press, California, 1992.
- BATLLORI, Miquel, y Víctor Manuel ARBELOA (eds.), *Església i Estat durant la Segona República Espanyola, 1931-1936*. Arxiu Vidal i Barraquer. *Textos en la llengua original*, Monestir de Montserrat, Barcelona, 1971.
- BELLOSILLO, Pilar, «La mujer española dentro de la Iglesia», en Concha Borreguero, Elena Catena, Consuelo de la Gándara y María Salas (eds.), *La mujer española: de la tradición a la modernidad (1960-1980)*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 109-126.
- «Carta de Juan Pablo II sobre la dignidad de la mujer», *Sal Terrae*, n.º 11 (noviembre 1988), pp. 765-766.
- BEN-AMI, Shlomo, *La dictadura de Primo de Rivera 1923-1930*, Planeta, Barcelona, 1984.
- BENAVIDES GÓMEZ, Domingo, *El fracaso social del catolicismo español. Arboleya Martínez, 1870-1951*, Nova Terra, Barcelona, 1973.
- *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración, 1875-1931*, Editora Nacional, Madrid, 1978.
- BENNETT, Judith, «Feminism and History», *Gender and History*, vol. 1, n.º 3 (otoño 1989), pp. 251-272.
- BENSO CALVO, Carmen, e Isabel NOGUEIRA CALVO, «La mujer en el discurso del catolicismo. Análisis de "La Región", diario local orensano de orientación católica e información general (1921-1923)», en *Mujer y educación en España, 1868-1975. VI Coloquio de Historia de la Educación*, Universidad de Santiago, Santiago de Compostela, 1990, pp. 62-74.
- BERESWILL, Mechthild, y Leonie WAGNER, «Nationalism and the Women's Question-The Women's Movement and Nation. Orientations of the Bourgeois Women's Movement in Germany during the First World War», *The European Journal of Women's Studies*, vol. 5 (1998), pp. 233-247.
- BIDEGAÍN, Ana María, «De la naturaleza femenina y el maternalismo al feminismo en organizaciones católicas latinoamericanas (1930-1990)», *Anuario de Hojas de Warmi. Investigació per al feminisme, la cooperació i la solidaritat*, n.º 10 (1999), pp. 103-136.
- BIHES, *Bibliografía de Historia de España, III. Las mujeres en la Historia de España*, Centro de Información y Documentación Científica (CINDOC), Dpto. Ciencias Humanas, Madrid, 1994.
- *Bibliografía de Historia de España, VI. Relaciones Iglesia-Estado (s. xv-xx)*, Centro de Información y Documentación Científica (CINDOC), Dpto. Ciencias Humanas, Madrid, 1995.

- BLACK, Naomi, *Social Feminism*, Cornell University Press, Ithaca, 1989.
- BLACKBOURN, David, «The Catholic Church in Europe since the French Revolution. A review article», *Comparative Studies in Society and History. An international quarterly*, vol. 33, n.º 4 (octubre 1991), pp. 778-790.
- *The Marpingen Visions: Rationalism, Religion and the Rise of Modern Germany*, Fontana Press, Londres, 1995 (1.ª ed., 1993).
- BLASCO HERRANZ, Inmaculada, *Armas femeninas para la contrarrevolución: la Sección Femenina en Aragón (1936-1950)*, col. Atenea, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga-Instituto Aragonés de la Mujer, Málaga, 1999.
- «Organizaciones femeninas católicas durante la posguerra. El caso de Zaragoza», en Carmen Frías Corredor y Miguel Ángel Ruiz Carnicer (coords.), *Actas del II Congreso de Historia Local de Aragón. Tendencias historiográficas e historia local en España*, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, 2001, pp. 205-215.
- «Las mujeres de Acción Católica durante el primer franquismo», en *Tiempos de silencio. Actas del IV Encuentro de Investigadores del Franquismo*, Universitat de València, Valencia, 1999, pp. 158-163.
- «Las mujeres de la Sección Femenina de Falange: sumisión, poder y autonomía», en Ana I. Cerrada y Cristina Segura (eds.), *Las mujeres y el Poder: Representaciones y Prácticas de Vida. Actas del VII Coloquio de AEIHM*, Al-Mudayna-AEHIM, Madrid, 2000, pp. 254-268.
- BLÁZQUEZ, Feliciano, *La traición de los clérigos en la España de Franco: crónica de una intolerancia (1936-1975)*, Trotta, Madrid, 1991.
- BLEE, Katheleen, «Evidence, empathy and ethics. Lessons from oral histories of the Klan», en Robert Perks y Alistair Thomson (eds.), *The oral history reader*, Routledge, Nueva York, 1998, pp. 333-343.
- BLINKHORN, Martin (ed.), *Carlismo y contrarrevolución en España. 1931-1939*, Crítica, Barcelona, 1979.
- *Fascists and conservatives. The Radical Right and the Establishment in Twentieth-Century Europe*, Unwin Hyman, Londres, 1990.
- BLOOM, Ida, «International trends. Feminism and Nationalism in the Early Twentieth Century: A Cross-Cultural Perspective», *Journal of Women's History*, vol. 7, n.º 4 (invierno, 1995), pp. 82-94.
- BOCCHINI CAMIANI, Bruna, «Devozione e cristianità. Chiesa e cattolici a Siena nel periodo fascista», *Passato e Presente*, n.º 32 (1994), pp. 69-90.
- BOCK, Gisela, «La historia de las mujeres y la historia del género: aspectos de un debate internacional», *Historia Social*, n.º 9 (invierno 1991), pp. 55-77.
- «Poverty and Mothers' Rights in the Emerging Welfare States», en George Duby y Michelle Perrot (eds.), *A History of Women in the West*.

- Toward a Cultural Identity in the Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge, 1996, vol. 5, pp. 402-432.
- BOCK, Gisela, y Susan JAMES (eds.), *Beyond Equality and difference. Citizenship, feminist politics and female subjectivity*, Routledge, Londres y Nueva York, 1992.
- y Pat THANE (eds.), *Maternidad y políticas de género. La mujer en los estados del bienestar europeos, 1880-1950*, Cátedra, col. Feminismos, Madrid, 1996 (1.ª ed. inglesa, 1991).
- BONACCHI, Gabriella, y Angela GROPPi (eds.), *Il dilemma della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*, Laterza, Roma-Bari, 1993.
- BORDERÍAS, Cristina, *Entre líneas. Trabajo e identidad femenina en la España Contemporánea. La Compañía Telefónica, 1924-1980*, Icaria, Barcelona, 1993.
- «Subjetividad y cambio social en las historias de vida de mujeres: notas sobre el método biográfico», *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, vol. 4, n.º 2 (julio-diciembre 1997), pp. 177-195.
- Cristina CARRASCO y Carmen ALEMANY (comps.), *Las mujeres y el trabajo. Rupturas conceptuales*, Icaria, Barcelona, 1994.
- BOTTI, Alfonso, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- «Ipotesi sul nazionalcattolicesimo. Dall'opposizione alla Repubblica alla guerra civile», en Giuliana Di Febo y Claudio Natoli (eds.), *Spagna anni Trenta. Società, cultura, istituzioni*, Franco Angeli, Milán, 1993, pp. 253-267.
- BRAIDOTTI, Rosi, «Teorías de los estudios sobre la mujer: algunas experiencias contemporáneas en Europa», *Historia y Fuente Oral*, n.º 6 (1994), pp. 3-17.
- BRAVO, Anna, «Simboli del materno», en Anna Bravo (ed.), *Donne e uomini nelle guerre mondiali*, Laterza, Roma, 1991, pp. 96-134.
- y Lucetta SCARAFFIA, *Donne del 900*, Libri liberal, Florencia, 1994.
- y Anna Maria BRUZZONE, *In guerra senza armi. Storie di donne. 1940-1945*, Laterza, Roma-Bari, 1995.
- BRENAN, Gerald, *El Laberinto español. Antecedentes sociales y políticos de la guerra civil*, Ruedo Ibérico, Barcelona, 1978 (1.ª ed., 1943).
- BRIDENTHAL, Renate, Claudia KOONZ y Susan STUARD (eds.), *Becoming Visible: Women in European History*, Houghton Mifflin, Boston, 1987.
- Atina GROSSMAN y Marion KAPLAN (eds.), *When Biology became Destiny: Women in Weimar and Nazi Germany*, Monthly Review Press, Nueva York, 1994.
- BUCHANAN, Tom, y Martin CONWAY (eds.), *Political Catholicism in Europe, 1918-1965*, Oxford University Press, Nueva York, 1996.
- BUSSY GENEVOIS, Danièle, «Del otoño del 33 al verano del 34: ¿los meses claves de la condición social femenina?», en *Las mujeres y la Guerra Civil*

- Española. III Jornadas de Estudios monográficos. Salamanca (octubre 1989)*, Instituto de la Mujer, Madrid, 1991, pp. 15-22.
- BUSSY GENEVOIS, Danièle «El retorno de la hija pródiga: mujeres entre lo público y lo privado (1931-1936)», en Pilar Folguera (comp.), *Otras visiones de España*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1993, pp. 111-131.
- «Mujeres de España: de la República al Franquismo», en George Duby y Michelle Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres en occidente*, Taurus, Madrid, 1993, vol. 5 (s. XX), pp. 203-221.
- BUTLER, Judith, y Joan SCOTT, *Feminists Theorize the Political*, Routledge, Nueva York, 1992.
- BUTTAFUOCO, Annarita, «La filantropia comme politica: Esperienza dell'emancipazionismo italiano del Novecento», en Lucia Ferrante, Maura Palazzi y Gianna Pomata (eds.), *Ragnatele di Rapporti. «Patronage» e reti di relazione nella storia delle donne*, Rosenberg y Sellier, Turín, 1988, pp. 166-190.
- CABEZALI, Elena, CUEVAS, Matilde y CHICOTE, María Teresa, «Myth as suppression. Motherhood and the historical consciousness of the women of Madrid, 1936-1939», en Paul Thompson y Raphael Samuel (eds.), *The Myths we live by*, Routledge History Workshop, Londres, 1990, pp. 161-173.
- CABÓ I CARDONA, Anna, «Biblioteca Popular Francesca Bonnemaïson, 1909-1995: història i ús actual», *Ítem*, n.º 17 (1995), pp. 66-73.
- CADY STANTON, Elisabeth (ed.), *La Biblia de la mujer*, Cátedra, col. Feminismos, Madrid, 1997.
- CAINE, Bárbara, y Glenda SLUGA, *Género e Historia. Mujeres en el cambio sociocultural europeo, de 1780-1920*, Narcea, Madrid, 2000 (1.ª ed. inglesa, 1999).
- CALDWELL, Lesley, «Reproducers of the Nation: Women and the Family in Fascist Policy», en David Forgacs (ed.), *Rethinking Italian Fascism. Capitalism, Populism and Culture*, Lawrence and Wishart, Londres, 1986, pp. 110-141.
- CALLAHAN, William J., «An organizational and pastoral failure. Urbanization, industrialization and religion in Spain, 1850-1930», en Hugh McLeod (ed.), *European Religion in the Age of Great Cities, 1830-1930*, Routledge, Londres y Nueva York, 1995, pp. 43-60.
- CÁMARA VILLAR, Gregorio, *Nacional-Catolicismo y Escuela. La socialización Política del Franquismo (1936-1951)*, Editorial Hesperia, Jaén, 1984.
- CAMPO ALANGE, María Laffitte, Condesa de, *La mujer en España: Cien años de su historia, 1860-1960*, Aguilar, Madrid, 1964.
- CAMPOAMOR, Clara, *El voto femenino y yo*, La Sal, Barcelona, 1981.
- CAMPOS LUQUE, Concepción, y M.ª José GONZÁLEZ CASTILLEJO (coords.), *Mujeres y Dictaduras en Europa y América: el largo camino*, Universidad de Málaga, col. Atenea, Málaga, 1996.

- CANAL, Jordi, «La gran familia. Estructuras e imágenes familiares en la cultura política carlista», en Rafael Cruz y Manuel Pérez Ledesma (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Alianza Universidad, Madrid, 1997, pp. 99-136.
- CANNING, Kathleen, «Feminist history after the Linguistic Turn: Historicizing Discourse and Experience», *Journal of Women and Society*, vol. 19, n.º 2 (1994), pp. 369-404.
- CAPEL MARTÍNEZ, Rosa M.^a, *El sufragio femenino en la 2.ª República española*, Universidad de Granada, Granada, 1975.
- «Mujer y Política en la Segunda república Española», *Revista del Instituto de Ciencias Sociales. La mujer y la política*, n.º 29 (1977), pp. 185-197.
- «La mujer y el sindicalismo católico en la España de Alfonso XIII», *Revista de la Universidad Complutense, Estudios de Historia Moderna y Contemporánea (Homenaje a D. Jesús Pabón)*, vol. 28, n.º 116 (1979), pp. 355-375.
- *El trabajo y la educación de la mujer en España (1900-1930)*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1982.
- «La mujer en el reinado de Alfonso XIII: fuentes, metodología y conclusiones de un estudio histórico», en *Nuevas Perspectivas sobre la Mujer. Actas de las I Jornadas de Investigación Interdisciplinaria del Seminario de Estudios de la Mujer*, Ediciones de la U.A.M., Madrid, 1982, pp. 174-183.
- (coord.), *Mujer y Sociedad en España (1700-1975)*, Instituto de la Mujer, Madrid, 1986 (1.ª ed., 1982).
- «Archivos y fondos documentales para la historia de la mujer española en el primer tercio del siglo XX», en *La mujer en la Historia de España, (siglos XVI-XX). Actas de las II Jornadas de Investigación Interdisciplinaria del Seminario de Estudios de la Mujer*, Ediciones de la U.A.M., Madrid, 1984, pp. 123-136.
- y Julio IGLESIAS DE USSEL, *Mujer española y sociedad. Bibliografía 1900-1984*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1984.
- CAPLAN, Jane, «Postmodernism, Poststructuralism, and Deconstruction: Notes for Historians», *Central European History*, vol. 22, n.º 3-4 (1989), pp. 260-278.
- CARCEL ORTÍ, Vicente, *La persecución religiosa en España durante la Segunda República (1931-1939)*, Rialp, Madrid, 1990.
- CARRASCO CALVO, Salvador, «El sindicalismo católico libre: sus orígenes y causas de su fracaso», *Escritos del Vedat*, vol. III, 1973, pp. 539-579.
- «Control social y religión: el caso del catolicismo social innovador», en Roberto Bergalli y Enrique E. Marí (coords.), *Historia ideológica del control social (España-Argentina siglos XIX y XX)*, PPU, Barcelona, 1989, pp. 31-51.

- CARRIONERO, Florencia, Antonio FUENTES, M.^a Ángeles SAMPEDRO y M.^a Jesús VELASCO, «La mujer tradicionalista: las Margaritas», en *Las mujeres y la Guerra Civil Española. III jornadas de estudios monográficos. Salamanca (1989)*, Instituto de la Mujer, Madrid, 1991, pp. 188-201.
- CASANOVA, Julián, *La Iglesia de Franco*, Temas de Hoy, Madrid, 2001.
- Ángela CENARRO, Julita CIFUENTES, M.^a Pilar MALUENDA y M.^a Pilar SALOMÓN, *El pasado oculto. Fascismo y violencia en Aragón (1936-1939)*, Siglo XXI, Madrid, 1992.
- CASTILLO, Juan José, *El sindicalismo amarillo en España. Aportación al estudio del catolicismo social español (1912-1923)*, Cuadernos para el Diálogo, Edicusa, Madrid, 1977.
- *Propietarios muy pobres. Sobre la subordinación política del pequeño campesino. (La Confederación Nacional Católica Agraria, 1917-1941)*, Ministerio de Agricultura, Madrid, 1979.
- CECCHINI, Francesco Maria, *Il Femminismo cristiano: la questione femminile nella prima Democrazia Cristiana, 1898-1912*, Editori Riuniti, Roma, 1979.
- CENARRO, Ángela, *El fin de la esperanza: fascismo y guerra civil en la provincia de Teruel (1936-1939)*, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 1996.
- *Cruzados y camisas azules. Los orígenes del franquismo en Aragón, 1936-1945*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 1997.
- COHEN, Yolande (ed.), *Femmes et contre-pouvoirs*, Boréal, Montreal, 1987.
- CORRADO POPE, Barbara, «Immaculate and Powerful: The Marian revival in the nineteenth century», en Robert Shoemaker y Mary Vincent (eds.), *Gender and history in western Europe*, Arnold, Londres y Sydney, 1998, pp. 260-280.
- COTT, Nancy F., *The bonds of Womanhood. "Women's Sphere" in New England, 1780-1835*, Yale University Press, New Haven, 1977.
- *The grounding of modern feminism*, Yale University Press, New Haven, 1987.
- «Comment on Karen Offen's "Defining Feminism: A Comparative Historical Approach"», *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. 15, n.º 1 (otoño 1989), pp. 203-205.
- «What's in a Name?: The Limits of "Social Feminism", or Expanding the Vocabulary of Women's History», *Journal of American History*, vol. 76, n.º 3 (diciembre 1989), pp. 809-829.
- COVA, Anne, «Femmes et catholicisme social: trois mouvements nationaux d'initiative lyonnaise», en A. Mola (ed.), *Stato, Chiesa e Società in Italia, Francia, Belgio e Spagna nei secoli XIX-XX*, Bastogi Editrice Italiana, Foggia, 1993, pp. 307-322.
- «El feminismo y la maternidad en Francia: teoría y práctica política, 1890-1918», en Gisela Bock y Pat Thane (eds.), *Maternidad y políticas*

- de género. La mujer en los estados del bienestar europeos, 1880-1950*, Cátedra, col. Feminismos, Madrid, 1996, pp. 215-244.
- CUESTA, Josefina, *Sindicalismo católico agrario en España, 1917-1919*, Narcea, Madrid, 1978.
- «Estudios sobre el catolicismo social español (1915-1930). Un estado de la cuestión», *Studia Historica*, vol. II, n.º 4, 1984, pp. 193-244.
- «Hacia el seguro de maternidad: la situación de la mujer obrera en los años veinte», en *Ordenamiento jurídico y realidad social. Siglos XVI a XX. Actas de las IV Jornadas de Investigación Interdisciplinaria del Seminario de Estudios de la Mujer*, Ediciones de la U.A.M., Madrid, 1986, pp. 321-336.
- CUEVA MERINO, Julio de la, *Clericales y anticlericales. El conflicto entre profesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1923)*, Universidad de Cantabria y Asamblea Regional de Cantabria, Santander, 1994.
- CURTARELLI, Barbara, *L'Azione cattolica Femminile a Bergamo dal 1918 al 1940*, tesi di laurea, Università degli Studi di Milano, Facoltà di Storia, 1993-1994. [Consultado con permiso del «Fondo Franca Pieroni Bortolotti», Biblioteca municipal de Florencia.]
- CHAO REGO, José, *La Iglesia en el franquismo*, Felmar, Madrid, 1976.
- DAU NOVELLI, Cecilia, «Alle origini dell'esperienza cattolica femminile: rapporti con la Chiesa e gli altri movimenti femminili (1908-1912)», *Storia Contemporanea*, n.º 4-5 (octubre 1981), pp. 667-711.
- «Il Fondo Cristina Giustiniani Bandini», *Bollettino dell'Archivio per la Storia del Movimento Sociale Cattolico in Italia*, n.º 20 (enero-abril 1985), pp. 141-152.
- «Daremo sei milioni di voti" Il movimento delle donne cattoliche nei primi anni della Repubblica», *Memoria*, n.º 21 (1987), pp. 45-55.
- *Società, chiesa e associazionismo femminile: l'Unione fra le donne cattoliche d'Italia (1902-1919)*, A.V.E., Roma, 1988.
- «Associazionismo femminile cattolico (1908-1960)», *Bollettino dell'Archivio per la Storia del Movimento Sociale Cattolico in Italia*, vol. 33, n.º 2 (mayo-agosto 1998), pp. 112-137.
- GOTELLI, Angela, «Giustiniani Bandini, Maria Cristina», en *Dizionario Storico del Movimento Cattolico in Italia, 1860-1980*, vol. 2, tomo 1, Marietti, Turín, 1982, pp. 257-259.
- DAVIDOFF, Leonore, «Al di là della dicotomia pubblico/privato: pensando ad una storia femminista per gli anni Novanta», *Passato e Presente*, n.º 27 (1991), pp. 133-152.
- y Catherine HALL, *Fortunas familiares. Hombres y mujeres de la clase media inglesa, 1780-1850*, Cátedra, col. Feminismos, Madrid, 1994.
- DE GIORGO, Michela, «Metodi e tempi di un'educazione sentimentale. La Gioventù femminile cattolica italiana negli anni venti», *Nuova DWF*.

- Quaderni di Studi Internazionali sulla Donna*, n.º 10-11 (1979), pp. 126-145.
- DE GIORGO, Michela, «Primi sintomi di un carattere appassionato. Dal collegio», *Memoria*, n.º 1 (marzo 1981), pp. 94-102.
- «Les demoiselles catholiques italiennes», en Yolande Cohen (ed.), *Femmes et contre-pouvoirs*, Boréal, Montreal, 1987, pp. 101-126.
- «El modelo católico», en George Duby y Michelle Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente*, Taurus, Madrid, 1993, vol. 4 (s. XIX), pp. 183-217.
- y Paola DI CORI, «Política e sentimientos: le organizzazioni femminili cattoliche dall'età giolittiana al fascismo», *Rivista di Storia Contemporanea*, n.º 3 (1980), pp. 337-371.
- DE GRAZIA, Victoria, *The culture of consent: mass organization of leisure in fascist Italy*, Cambridge University Press, Nueva York, 1981.
- *How Fascism Ruled Women. Italy 1922-1945*, University of California Press, Berkeley y Oxford, 1992.
- «"Femminismo latino". Italia, 1922-1945», en Dianella Gagliani y Mariuccia Salvati, *La sfera pubblica femminile. Percorsi di storia delle donne in età contemporanea*, Editrice CLUEB, Bolonia, 1992, pp. 137-154.
- DE HART, Jane Sherron, «Gender on the Right: Meanings behind the Existential Scream», *Gender and History*, vol. 3, n.º 3 (1991), pp. 246-267.
- DELGADO, Manuel, *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea*, Humanidades, Barcelona, 1992.
- *Las palabras de otro hombre. Anticlericalismo y misoginia*, Muchnik, Barcelona, 1993.
- DI CORI, Paola, «Rosso e bianco: La devozione al Sacro Cuore di Gesù del primo dopoguerra», *Memoria*, n.º 5 (1982), pp. 82-107.
- «Dalla storia delle donne a una storia di genere», *Rivista di Storia Contemporanea*, n.º 4 (octubre 1987), pp. 548-559.
- «Marco teórico-metodológico para la Historia de las mujeres y las relaciones de género», en Pilar Ballarín y Teresa Ortiz (eds.), *La mujer en Andalucía. Actas del I Encuentro Interdisciplinar de Estudios de la Mujer*, Granada, 1990, vol. I, 127-136.
- «Organizaciones femeninas católicas», en James S. Amelang y Mary Nash (eds.), *Historia y género: Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*, IVEI, Valencia, 1990, pp. 297-344.
- (ed.), *Altre storia. La critica femminista alla storia*, CLUEB, Bolonia, 1996.
- DI FEBO, Giuliana, *Resistencia y movimiento de mujeres en España, 1936-1976*, Icaria, Barcelona, 1979.

- DI FEBBO, Giuliana, *La santa de la raza. Teresa de Ávila: un culto barroco en la España franquista (1937-1962)*, Icaria, Barcelona, 1988.
- «El “monje guerrero”: identidad de género de los modelos franquistas durante la guerra civil», en *Las mujeres y la Guerra Civil Española. III jornadas de estudios monográficos. Salamanca (1989)*, Instituto de la Mujer, Madrid, 1991, pp. 202-210.
- y Marina SABA, «La condición de la mujer y el papel de la Iglesia en la Italia fascista y la España franquista: ideología, leyes y asociaciones femeninas», en *Ordenamiento jurídico y realidad social de las mujeres. Siglos XVI-XX. Actas de las IV Jornadas de Investigación Interdisciplinaria del Seminario de Estudios de la Mujer*, Ediciones de la U.A.M., Madrid, 1986.
- DÍAZ SÁNCHEZ, Pilar, y Pilar DOMÍNGUEZ PRATS, *Las mujeres en la historia de España, siglos XVIII-XX*, Cuadernos bibliográficos del Instituto de la Mujer, n.º 1, Instituto de la Mujer, Madrid, 1988.
- DITGEN, Gérard, *De la Ligue à l'ACGF: histoire d'un mouvement de femmes*, ACGF, París, 1989-1990.
- DOWNS, Laura Lee, «If Woman is Just an Empty Category, then Why Am I Afraid to Walk Alone at Night? Identity Politics Meets the Postmodern Subject», *Comparative Studies in society and history, an international quarterly*, vol. 35, n.º 2 (1993), pp. 414-437.
- DUBY, George, y Michelle PERROT (dirs.), *Historia de las mujeres*, Taurus, Madrid, 1993, vol. 4 (s. XIX) y vol. 5 (s. XX).
- EIROA, Matilde, «Mujer y política social en los primeros años del franquismo: Málaga 1941», en P. Ballarín y T. Ortiz (eds.), *La mujer en Andalucía. Actas del I Encuentro Interdisciplinar de Estudios de la Mujer*, Granada, 1990, vol. I, pp. 397-406.
- *Viva Franco. Hambre, racionamiento, falangismo. Málaga, 1939-1942*, Málaga, 1995.
- ENDERS, Victoria Lorée, y Pamela Beth RADCLIFF (eds.), *Constructing Spanish Womanhood. Female Identity in Modern Spain*, State University of New York Press, Nueva York, 1999.
- ESPADAS BURGOS, Manuel, y otros, *Iglesia, sociedad y política en la España contemporánea*, Ediciones Escorialenses, Real Monasterio del Escorial, 1983.
- Los estudios sobre la mujer: de la investigación a la docencia. VIII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria del Seminario de Estudios de la Mujer*, Ediciones de la U.A.M., Madrid, 1990.
- EVANS, Richard J., *Las feministas. Los movimientos de emancipación de la mujer en Europa, América y Australia: 1840-1920*, Siglo XXI, Madrid, 1980.
- EVANS, Richard J., «Feminism and Anticlericalism in France, 1870-1922», *Historical Journal*, vol. 25, n.º 4 (diciembre 1982), pp. 947-949.

- FAGOAGA, Concha, *La voz y el voto de las mujeres. El sufragismo en España (1877-1931)*, Icaria, Barcelona, 1985.
- *Clara Campoamor. La sufragista española*, Instituto de la Mujer, Madrid, 1986.
- «La herencia laicista del movimiento sufragista en España», en Anna Aguado (coord.), *Las mujeres entre la historia y la sociedad contemporánea*, Consellería de Bienestar Social, Valencia, 1999, pp. 91-111.
- FARGE, Arlette, «La historia de las mujeres. Cultura y poder de las mujeres: ensayo de historiografía», *Historia Social*, n.º 9 (invierno 1991), pp. 79-101.
- FAYET-SCRIBE, Sylvie, «Les associations féminines chrétiennes dans l'éducation populaire (1890-1925)», *Pénélope*, n.º 11 (otoño 1984), pp. 37-42.
- *Associations féminines et catholicisme. De la charité à l'action sociale XIXe-XXe siècle*, Les éditions ouvrières, París, 1990.
- FERNÁNDEZ CLEMENTE, Eloy, *Gente de orden: Aragón durante la dictadura de Primo de Rivera 1923-1930*, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Zaragoza, Aragón y Rioja, Zaragoza, 1995-1997.
- FERRANTE, Lucia, Maura PALAZZI y Gianna POMATA (eds.), *Ragnatele di rapporti. «Patronage» e reti di relazione nella storia delle donne*, Rosenberg & Sellier, Turin, 1988.
- FERRARI, Liliana, «Modelli di comportamento giovanile nella propaganda dell'Azione cattolica», en Camillo Brezzi y otros (eds.), *Cultura e società negli anni del fascismo*, Cordani Editori, Milán, 1987, pp. 519-531.
- FLECHA, Consuelo, *Las primeras universitarias en España 1872-1910*, Narcea, Madrid, 1996.
- e Isabel TORRES (eds.), *La mujer, nueva realidad, respuestas nuevas. Simposio en el Centenario del nacimiento de Josefa Segovia. Sevilla, 1991*, Narcea, Madrid, 1993.
- FOLGUERA, Pilar, «Feminismo y Estado: la participación de la mujer en las instituciones políticas durante la dictadura de Primo de Rivera», *Bulletin du Département de Recherches Hispaniques Pyrenaïca*, n.º 27 (junio 1983), pp. 32-51.
- «Política natalista y control de natalidad en España durante la década de los años veinte: el caso de Madrid», en *Ordenamiento jurídico y realidad social de las mujeres. Siglos XVI-XX. Actas de las IV Jornadas de Investigación Interdisciplinaria del Seminario de Estudios de la Mujer*, Ediciones de la U.A.M., Madrid, 1986, pp. 337-352.
- (comp.), *El feminismo en España. Dos siglos de historia*, Pablo Iglesias, Madrid, 1988.
- (comp.), *Otras visiones de España*, Fundación Pablo Iglesias, Madrid, 1993.
- FONTANA, Josep (ed.), *España bajo el franquismo*, Crítica, Barcelona, 1986.
- FORD, Caroline, «Religion and Popular Culture in Modern Europe», *Journal of Modern History*, n.º 65 (1993), pp. 152-175.

- FOSSATI, Roberta, *E Diò creò la donna. Chiesa, religione e condizione femminile*, Mazzotta, Milán, 1977.
- FOUILLOUX, Étienne, «Femmes et catholicisme dans la France contemporaine. Aperçu historiographique», *Clio. Histoire, Femmes, Sociétés*, n.º 2 (1995), pp. 319-329.
- FRADER, Laura, y Sonya O. ROSE, «Gènere i reconstrucció de la història», en «Les dones i la història», *Afers*, n.º 33-34 (1999), pp. 367-392.
- FRANCO RUBIO, G. Ángeles, *La incorporación de la mujer a la administración del estado, municipios y diputaciones. 1918-36*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1981.
- «La contribución de la mujer española a la política contemporánea: de la Restauración a la Guerra civil (1876-1939)», en Rosa María Capel Martínez (coord.), *Mujer y Sociedad en España (1700-1975)*, Instituto de la Mujer, Madrid, 1986 (1.ª ed., 1982), pp. 239-263.
- FRASER, Ronald, *Recuérdalo tú y recuérdalo a otros. Historia oral de la guerra civil española*, Crítica (Grijalbo Mondadori), Barcelona, 1997 (1.ª ed., 1979), 2 vols.
- GAIOTTI DE BIASE, Paola, *Le origini del Movimento cattolico femminile*, Morcelliana, Brescia, 1963.
- «Movimento cattolico e questione femminile», en *Dizionario Storico del Movimento Cattolico in Italia, 1860-1980*, vol. I, tomo 2, Marietti, Turín, 1981, pp. 96-111.
- GALLEGO, M.ª Teresa, *Mujer, Falange y Franquismo*, Taurus, Madrid, 1983.
- GARCÍA BASAURI, Mercedes, «Una aproximación al primer movimiento feminista español: La mujer en el reinado de Alfonso XIII», *Tiempo de Historia*, n.º 44 (septiembre 1978), pp. 26-39.
- «La mujer y la Iglesia: El Feminismo cristiano en España (1900-1930)», *Tiempo de Historia*, n.º 57 (agosto 1979), pp. 22-33.
- «Beneficencia y caridad en la crisis de la Restauración. La mujer 'social'», *Tiempo de Historia*, n.º 59 (octubre 1979), pp. 28-43.
- «Los sindicatos católicos femeninos (1900-1930)», *Historia 16*, n.º 69 (enero-junio 1982), pp. 19-30.
- GARCÍA CHECA, Amelia, *Catolicismo social i trayectoria femenina: Mataró, 1910-1923*, Patronato Municipal de Cultura, Alta Fulla, Barcelona, 1991.
- GARCÍA NIETO, Juan, *El sindicalismo cristiano en España. Notas sobre su origen y evolución hasta 1936*, El Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao, 1960.
- GARRIDO, Aurora, *La dictadura de Primo de Rivera ¿ruptura o paréntesis? Cantabria (1923-1931)*, Concejalía de Cultura del Excmo. Ayuntamiento de Santander, Santander, 1997.
- GARRIDO, Elisa (ed.), *Historia de las Mujeres en España*, Síntesis, Madrid, 1997.

- GARRIDO, Samuel, *Los trabajadores de las derechas*, Diputación Provincial, Castellón, 1986.
- *Treballar en comú. El cooperativisme agrari a Espanya (1900-1936)*, IVEI, Valencia, 1996.
- GARUTTI BELLENZIER, M.T., y otras, *La Donna nella chiesa e nella società: per un bilancio interdisciplinare*, A.V.E., Roma, 1986.
- GELLOT, Laura, y Michael PHAYER, «Dissenting Voices: Catholic Women in Opposition to Fascism», *Journal of Contemporary History*, vol. 22 (1987), pp. 91-114.
- GIBSON, Ralph, *A social history of French Catholicism, 1789-1914*, Routledge, Londres, 1989.
- «Le Catholicisme et les femmes en France au XIXe siècle», *Revue d'Histoire de l'Église de France*, n.º 79 (1993), pp. 63-93.
- GÓMEZ FERRERO, Guadalupe (ed.), «Las relaciones de Género», *Ayer*, n.º 17 (1995).
- GÓMEZ NAVARRO, José Luis, *El régimen de Primo de Rivera. Reyes, dictaduras y dictadores*, Cátedra, Madrid, 1991.
- GONZÁLEZ CALBET, María Teresa, *La Dictadura de Primo de Rivera: el Directorio Militar*, El Arquero, Madrid, 1987.
- GONZÁLEZ CASTILLEJO, María José, «Literatura religiosa y mentalidad femenina: el discurso de la sumisión en la II República», en *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental. Actas de las VII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria del Seminario de Estudios de la Mujer*, Ediciones de la U.A.M., Madrid, 1989, vol. 2, pp. 343-351.
- *La Nueva Historia. Mujer, vida cotidiana y esfera pública en Málaga, 1931-1936*, Universidad de Málaga, col. Atenea, Málaga, 1991.
- «Entre lo público y lo privado: Mujeres y ciudadanía durante la dictadura de Primo de Rivera», en Concepción Campos Luque y M.ª José González Castillejo (coords.), *Mujeres y Dictaduras en Europa y América: el largo camino*, Universidad de Málaga, col. Atenea, Málaga, 1996, pp. 49-73.
- GORDON, Linda, «What's New in Women's History», en Teresa de Lauretis (ed.), *Feminist Studies/Critical Studies*, Macmillan, Londres, 1986.
- GOTZ VON OLENHUSEN, Irmtraud, *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, Kohlhammer, Stuttgart, 1995.
- GRABULEDA I TEIXIDOR, Carles, «Los límites de la Acción Social en la España del siglo XIX. Asistencia y salud pública en los orígenes del Estado liberal», *Hispania*, LX/2, n.º 205 (2000), pp. 597-622.

- GRAHAM, Helen, «Women and Social Change», en Helen Graham y Jo Labanyi (eds.), *Spanish Cultural Studies*, Oxford University Press, 1995, pp. 99-116.
- «Gender and the State: Women in the 1940s», en Helen Graham y Jo Labanyi (eds.), *Spanish Cultural Studies*, Oxford University Press, 1995, pp. 182-195.
- GROSSMAN, Atina, «Feminist Debates about Women and National Socialism», *Gender and History*, vol. 3, n.º 3 (otoño 1991), pp. 350-358.
- GUEREÑA, Jean-Louis, «De historia prostitutionis. La prostitución en la España contemporánea», *Ayer*, n.º 25 (1997), pp. 35-72.
- HALL, Catherine, «Politics, Poststructuralism and Feminist History», *Gender and History*, vol. 3, n.º 2 (verano 1991), pp. 204-210.
- HAUSE, Steven C., y Anne R. KENNEY, «The development of the catholic women's suffrage movement in France, 1896-1922», *The Catholic historical review*, vol. 67, n.º 1 (1981), pp. 11-30.
- *Women's Suffrage and Social Politics in the French Third Republic*, Princeton University Press, Princeton, 1984.
- HERMET, Guy, «Reflexiones sobre las funciones políticas del catolicismo en los regímenes autoritarios contemporáneos», *Sistema*, n.º 4 (1974), pp. 23-34.
- *Los católicos en la España franquista. I. Los actores del juego político*, CIS-Siglo XXI, Madrid, 1985.
- *Los católicos en la España franquista. II. Crónica de una dictadura*, CIS-Siglo XXI, Madrid, 1986.
- HIGONNET, Margaret, Jane JENSON, Sonya MICHEL y Margaret COLLINS, (eds.), *Behind the Lines. Gender and the two world wars*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1987.
- HOFF, Joan, «Gender as a Postmodern Category of Paralysis», *Women's History Review*, vol. 3, n.º 2 (1994), pp. 149-168.
- ILLION, Régine, *Mujer, política y sindicalismo. Zaragoza, 1931-1936*, Institución «Fernando el Católico», Zaragoza, 2002.
- JAGOE, Cristina, Alda BLANCO y Cristina ENRÍQUEZ DE SALAMANCA, *La mujer en los discursos de género. Textos y contextos en el siglo XIX*, Icaria, Barcelona, 1998.
- JEANSONNE, Glen, *Women of the Far Right: The Mother's Movement and World War II*, University of Chicago Press, Chicago, 1996.
- JULIANO, Dolores, *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*, Horas y Horas, Madrid, 1992, pp. 92-109.
- KANDEL, Liliane (dir.), *Féminismes et nazisme*, Publications de l'Université Paris 7, París, 1997.
- KANE, Paula M., «“The Willing Captive of Home?”: the English Catholic Women's League, 1906-1920», *Church history*, vol. 60, n.º 3 (septiembre 1991), pp. 331-355.

- KAUFMANN, Doris, «Vom Vaterland zum Mutterland. Frauen im katholischen Milieu der Weimarer Republik», en Karin Hausen (ed.), *Frauen suchen ihre Geschichte. Historische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert*, Beck, Múnich, 1983, pp. 250-275.
- KELLY, Joan, *Women, History and Theory. The Essays of Joan Kelly*, University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1984.
- KLATCH, Rebecca E., *Women of the New Right*, Temple University Press, Filadelfia, 1987.
- «Women of the New Right in the United States: Family, Feminism, and Politics», en Valentine M. Moghadam (ed.), *Identity Politics and Women: cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, Westview Press, Boulder, 1994, pp. 367-388.
- KOONZ, Claudia, «Some political implications of separatism. German women between democracy and Nazism, 1928-1939», en J. Friedlander, B. Wiesen Cook, A. Kessler Harris y C. Smith-Rosemberg (eds.), *Women in Culture and Politics. A Century of Change*, Indiana University Press, Indiana, 1986, pp. 269-285.
- «The Fascist Solution to the Women Question in Italy and Germany» en Renate Bridenthal, Claudia Koonz y S. Stuard (eds.), *Becoming visible. Women in European History*, Houghton Mifflin, Boston, 1987, pp. 498-530.
- *Mothers in the fatherland. Women, the Family and Nazi politics*, St. Martin's Press, Nueva York, 1987.
- KOVEN, Seth, y Sonya MICHEL, «Womanly duties: maternalist politics at the origins of welfare states in France, Great Britain, and the United States, 1880-1920», *American Historical Review*, vol. 95 (1990), pp. 1076-1108.
- LACALZADA DE MATEO, M.^a José, *Mentalidad y proyección social de Concepción Arenal*, Ayuntamiento de Zaragoza y Ayuntamiento de Gijón, 1994.
- LANGLOIS, Claude, «Les effectives des congrégations féminines au XIXe siècle: de l'enquête à l'histoire quantitative», *Revue d'histoire de l'Église de France*, n.º 60 (1974), pp. 44-53.
- «Toujours plus pratiquantes. La permanence du dimorphisme sexuel dans le catholicisme français contemporain», *Clio. Histoire, Femmes et Sociétés*, n.º 2 (1995), pp. 229-260.
- LANNON, Frances, «The socio-political role of the Spanish Church. A case study», *Journal of Contemporary History*, vol. 14 (1979), pp. 193-210.
- LANNON, Frances, «Modern Spain: the project of a National Catholicism», en Stuart Mews (ed.), *Religion and National Identity. Papers read at the Nineteenth Summer Meeting and the Twentieth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Basil Blackwell, Oxford, 1982, pp. 567-590.

- LANNON, Frances, *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España, 1875-1975*, Alianza Universidad, Madrid, 1990 (1.ª ed. inglesa, 1987).
- «Women and Images of Woman in the Spanish Civil War», *Transactions of the Royal Historical Society* (1991), pp. 213-228.
- «Le donne, la religione e la Seconda Repubblica spagnola», en Giuliana Di Febo y Claudio Natoli (eds.), *Spagna anni Trenta. Società, cultura, istituzioni*, Franco Angeli, Milán, 1993, pp. 127-140.
- «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*, n.º 35 (1999), pp. 65-80.
- LANZAVECCHIA, Renato, «Una proposta di ricerca: l'Opera per la protezione della giovane», *Bollettino dell'Archivio per la Storia del movimento sociale cattolico in Italia*, n.º 20 (enero-abril 1985), pp. 153-160.
- LARRAÑANGA, Carmen, y Carmen PÉREZ, «La religión en la vida de la mujer. 1937-1987», en Teresa del Valle (ed.), *La mujer y la palabra*, La primitiva Casa Baroja, San Sebastián, 1987, pp. 13-50.
- LLONA GONZÁLEZ, Miren, «El feminismo católico en los años veinte y sus antecedentes ideológicos», *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía*, n.º 25 (1998), pp. 283-299.
- LLORENS, Montserrat, «El Padre Antonio Vicent, S. I. (1837-1912). Notas sobre el desarrollo de la Acción Social Católica en España», *Estudios de Historia Moderna*, (1954), tomo IV, pp. 393-440.
- LUEBBERT, George M., *Liberalism, Fascism, or Social Democracy. Social Classes and the Political Origins of Regimes in Interwar Europe*, Oxford University Press, Nueva York, 1991. [Hay ed. en cast.: Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 1997.]
- LUNA, Joana, 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*, Generalitat de Catalunya, Departament de la Presidència, Barcelona, 1988, pp. 227-242.
- MACIÀ I ENCARNACIÓN, Elisenda, «L'Institut de cultura: un model de promoció cultural per a la dona catalana», *L'Avenç. Revista d'Història*, n.º 112 (febrero 1988), pp. 18-20.
- MACKINNON, Alison, «Educated Doubt: women, religion and the challenge of higher education, 1870-1920», *Women's History Review*, vol. 7, n.º 2 (1998), pp. 241-259.
- MACLEAN, Nancy, «White Women and Klan Violence in the 1920s: Agency, Complicity and the Politics of Women's History», *Gender & History*, vol. 3, n.º 3 (1991), pp. 285-303.
- MAGALLÓN, Carmen, *Pioneras españolas en las ciencias. Las mujeres del Instituto Nacional de Física y Química*, CSIC, Madrid, 1998.

- MAGLI, Ida, «El movimiento feminista en la Iglesia católica: Italia», *Concilium*, n.º 111 (enero 1976), pp. 129-131.
- *Storia laica delle religiose*, Longanesi and Company, Milán, 1995.
- *De la dignidad de la mujer. La violencia contra las mujeres, el pensamiento de Wojtyła*, Icaria, Barcelona, 1995.
- MALMGREEN, Gail (ed.), *Religion in the lives of English Women. 1760-1930*, Croom Helm, Londres y Sydney, 1986.
- MANGINI, Shirley, *Memories of Resistance. Women's Voices from the Spanish Civil War*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1995. [Hay ed. en cast.: Península, Barcelona, 1997.]
- *Las modernas de Madrid. Las grandes intelectuales de la vanguardia*, Península, HCS, Barcelona, 2001.
- MARTÍ, Casimir, «El sindicalismo católico en España. Nota bibliográfica», en Albert Balcells (ed.), *Teoría y práctica del movimiento obrero en España (1900-1936)*, F. Torres, Valencia, 1977, pp. 79-93.
- MARTÍN, Manuel, «Los grupos agrarios en la política urbana del País Valenciano: Castelló de la Plana, ss. XIX-XX», *Noticiero de Historia Agraria*, 11 (1996), pp. 57-79.
- MARTÍN GAMERO, Amalia, *Antología del feminismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1975.
- MARTÍN MARTÍN, Francisco Javier, «“Cuestión femenina” y doctrina familiar católica en la España del siglo XX (1926-1936)», en *Mujer y educación en España, 1868-1975. VI Coloquio de Historia de la Educación*, Universidad de Santiago, Santiago de Compostela, 1990, pp. 221-229.
- MARTINELL, María, «La dona i l'Església», *Perspectiva Social. Història i Aspectes Socials de les Dones*, n.º 26 (1988), pp. 161-182.
- MARTÍNEZ, Cándida, Reyna PASTOR, M.^a José DE LA PASCUA y Susanna TAVERA, *Mujeres en la Historia de España. Enciclopedia biográfica*, Planeta, Madrid, 2000.
- MARTÍNEZ PÉREZ, Carlos, «Carmen Cuesta del Muro. Una revolución en el pensamiento feminista durante la II República española», en C. Flecha e Isabel Torres (eds.), *La mujer, nueva realidad, respuestas nuevas. Simposio en el Centenario del nacimiento de Josefa Segovia. Sevilla, 1991*, Narcea, Madrid, 1993, pp. 199-207.
- MASON, Francis M., «The newer Eve: the Catholic Women Suffrage society in England, 1911-1923», *The Catholic historical review*, vol. 72, n.º 4 (octubre 1986), pp. 620-638.
- MASON, Timothy, «Women in Germany, 1925-1940. Family, Welfare and work», en Tim Mason y Jane Caplan (eds.), *Nazism, Fascism and the Working Class*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 131-212.
- McGEE DEUTSCH, Sandra, «Right-Wing Female Activists in Buenos Aires, 1900-1932», en Barbara J. Harris y Joann K. McNamara (eds.), *Women*

- and the Structure of Society, Duke University Press, Durham, 1984, pp. 85-97.
- «The Catholic Church, Work, and Womanhood in Argentina, 1890-1930», *Gender & History*, vol. 3, n.º 3 (1991), pp. 304-325.
- McMILLAN, James F., «Clericals, Anticlericals, and the Women's Movement in France under the Third Republic», *The Historical Journal*, vol. 24, n.º 2 (junio 1981), pp. 361-376.
- «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*, W. Roosen, Arizona, vol.15, 1988, pp. 355-364.
- «Women and Social Catholicism in Late Nineteenth and Early Twentieth-Century France», *Studies in Church History*, «Women in the Church», n.º 27 (1990), pp. 467-480.
- «Religion and Gender in Modern France: Some Reflections», en Frank Tallett y Nicholas Atkin (eds.), *Religion, society, and politics in France since 1789*, Hambledon Press, Ohio, 1991, pp. 55-66.
- MÉNDEZ PÉREZ, E., y P. FERNÁNDEZ Y 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 (siglos XVI-XX). Actas de las II Jornadas de Investigación Interdisciplinaria del Seminario de Estudios de la Mujer*, Ediciones de la U.A.M., Madrid, 1984, pp. 299-313.
- «Mesa teológica sobre la mujer» en *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental. Actas de las VII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria del Seminario de Estudios de la Mujer*, Ediciones de la UAM, Madrid, 1989, vol. I, pp. 109-190.
- MICCOLI, Giovanni, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa e società nell'età contemporanea*, Casa Editrice Marietti, Casale Monferrato, 1985.
- MILLÁN, Jesús, y Rafael ZURITA, «Elites terratenientes y tipos de caciquismo. La casa de Rafal/Vía Manuel entre la revolución liberal y la crisis de la Restauración», *Historia Agraria*, n.º 16 (1998), pp. 153-181.
- MILLS, Hazel, «Negotiating the Divide: Women, Philanthropy and the “Public Sphere” in Nineteenth-Century France», en Frank Tallett y Nicholas Atkin (eds.), *Religion, society, and politics in France since 1789*, Hambledon Press, Ohio, 1991, pp. 29-54.
- MOLA, A. (ed.), *Stato, Chiesa e Società in Italia, Francia, Belgio e Spagna nei secoli XIX-XX*, Bastogi, Foggia, 1993.
- MOLINERO, Carme, «Mujer, Franquismo, Fascismo. La clausura forzada en un “mundo pequeño”», *Historia Social*, n.º 30 (1998), pp. 97-117.
- MONDELLO, Elisabetta, *La nuova italiana: la donna nella stampa e nella cultura del ventennio*, Editori Riuniti, Roma, 1987.

- MONTERO, Feliciano, *El primer catolicismo social y la "Rerum Novarum" en España (1889-1902)*, CSIC, Madrid, 1983.
- «Juventud y política. Los movimientos juveniles de inspiración católica en España: 1920-1970», *Studia Historica. Historia Contemporánea*, vol. v, n.º 4, 1987, pp. 105-121.
 - «El factor católico en los antecedentes de la guerra civil. Del Movimiento católico a la Acción Católica», en Julio Aróstegui (coord.), *Historia y memoria de la guerra civil. Encuentro en Castilla y León*, Junta de Castilla y León, Salamanca, 1988, vol. 1, pp. 147-170.
 - «Catolicismo social en España. Una revisión historiográfica», *Historia Social*, n.º 2 (otoño 1988), pp. 157-165.
 - «Catolicismo y reforma social en España en el tránsito del siglo XIX al XX», en *De la beneficencia al bienestar social. Cuatro siglos de acción social*, Siglo XXI, Madrid, 1988, pp. 167-177.
 - *El Movimiento Católico en España*, Eudema Historia, Madrid, 1993.
 - «La "apostasía de las masas" y la recristianización de la sociedad: las estrategias pastorales de la Iglesia española en el siglo XX», en *El siglo XX: balance y perspectivas. V Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, Universitat de València, Valencia, 2000, pp. 391-398.
- MONTERO, José Ramón, *La CEDA. El catolicismo social y político en la II República*, ed. Revista del Trabajo, Madrid, 1977.
- «La "CEDA" y la Iglesia en la II República española», en M. Espadas Burgos (ed.), *Iglesia, sociedad y política en la España contemporánea*, Ediciones Escorialenses, El Escorial, 1983, pp. 161-183.
 - «La fascistización de la derecha española en la Segunda República: el caso de la CEDA», en *Política y Sociedad. Estudios en homenaje a Francisco Murillo Ferrol*, CIS-CEC, Madrid, 1987, vol. 2, pp. 619-643.
- MORANT, Isabel, «El sexo de la historia», *Ayer*, n.º 17 (1995), pp. 29-66.
- y Rafael VALLS, «Acció Cívica de la Dona, Secció Femenina de la Dreta Regional Valenciana (1931-1936)», en *Homenatge al Doctor Sebastià García Martínez*, Universitat de València, Valencia, 1988, vol. III, pp. 431-445.
- MORCILLO GÓMEZ, Aurora, «Feminismo y lucha política durante la II República y la Guerra Civil», en Pilar Folguera (comp.), *El feminismo en España. Dos siglos de historia*, Pablo Iglesias, Madrid, 1988, pp. 57-83.
- «Shaping True Catholic Womanhood: Francoist Educational Discourse on Women», en Victoria Lorée Enders y Pamela Beth Radcliff (eds.), *Constructing Spanish Womanhood. Female Identity in Modern Spain*, State University of New York Press, Nueva York, 1999, pp. 51-63.
 - *True Catholic Womanhood. Gender Ideology in Franco's Spain*, Northern Illinois University Press, De Kalb, 2000.

- MORENO, Amparo, *El arquetipo viril, protagonista de la historia. Ejercicios de lectura no androcéntrica*, La Sal, Barcelona, 1986.
- MORENO SECO, Mónica, *La diócesis de Orihuela-Alicante en el franquismo, 1939-1975* (archivo de ordenador), Publicaciones de la Universidad de Alicante, 1999.
- «Religiosas, jerarquía y sociedad en España, 1875-1900», *Historia Social*, n.º 38 (2000), pp. 57-71.
- MOSSE, George L., *The Nationalization of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1991 (ed. or.: H. Fertig, Nueva York, 1975).
- La mujer en la Historia de España, (siglos XVI-XX). Actas de las II Jornadas de Investigación Interdisciplinaria del Seminario de Estudios de la Mujer*, Ediciones de la U.A.M., Madrid, 1984.
- Mujer y educación en España, 1868-1975. VI Coloquio de Historia de la Educación*, Universidad de Santiago, Santiago de Compostela, 1990.
- Mujeres en camino. Pilar Bellosillo, una vida al servicio de la Iglesia y de la promoción de las mujeres*, Editorial Popular, Madrid, 1992.
- Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental. Actas de las VII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria del Seminario de Estudios de la Mujer*, Ediciones de la U.A.M., Madrid, 1989.
- NASH, Mary, «Desde la invisibilidad a la presencia de la mujer en la historia: Corrientes historiográficas y marcos conceptuales de la nueva historia de la mujer», en *Nuevas perspectivas sobre la mujer. Actas de las I Jornadas de Investigación Interdisciplinaria del Seminario de Estudios de la Mujer*, Ediciones de la U.A.M., Madrid, 1982, pp. 18-37.
- *Mujer, familia y trabajo en España, 1875-1936*, Anthropos, Barcelona, 1983.
- *Presencia y protagonismo. Aspectos de la Historia de la mujer*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1984.
- (ed.), *Més enllà del silenci: Las dones a la història de Catalunya*, Generalitat de Catalunya, Barcelona, 1988.
- «Replanteando la historia: Mujeres y género en la historia contemporánea», en *Los estudios sobre la mujer: de la investigación a la docencia. VIII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria del Seminario de Estudios de la Mujer*, Ediciones de la U.A.M., Madrid, 1990, pp. 1-31.
- «Dos décadas de Historia de las mujeres en España: una reconsideración», *Historia Social*, n.º 9 (1991), pp. 137-161.
- «Experiencia y aprendizaje: la formación histórica de los feminismos en España», *Historia Social*, n.º 20 (otoño 1994), pp. 151-172.
- «Género y ciudadanía», *Ayer*, n.º 20 (1995), pp. 241-258.

- NASH, Mary, *Defying Male Civilization: Women in the Spanish Civil War*, Arden Press, Colorado, 1995. [Hay ed. en cast.: Taurus, Barcelona, 1999.]
- «Political culture, Catalan nationalism, and the women's movement in early twentieth-century Spain», *Women's Studies international Forum*, vol. 19, n.º 1-2 (enero-abril 1996), pp. 45-54.
- y Susanna TAVERA, *Experiencias desiguales: Conflictos sociales y respuestas colectivas. (siglo XIX)*, Síntesis, Madrid, 1994.
- NAVAJAS ZUBELDIA, Carlos, *Los cados y las comadreas: la dictadura de Primo de Rivera en La Rioja*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1994.
- NICOLÁS MARÍN, Encarna, 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 Rosa Capel (coord.), *Mujer y sociedad en España (1700-1975)*, Instituto de la Mujer, Madrid, 1986 (1.ª ed., 1982), pp. 365-389.
- NÚÑEZ PÉREZ, María Gloria, *Trabajadoras en la Segunda República. Un estudio sobre la actividad extradoméstica (1931-1936)*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1989.
- OBELKEVICH, Jim, Lyndal ROPER y Raphael SAMUEL, *Disciplines of Faith. Studies in religion, politics and patriarchy*, Routledge, Londres, 1987.
- OFFEN, Karen, «Dépopulation, nationalism and feminism in fin-de-siècle France», *The American Historical Review*, vol. 89 (1984), pp. 648-676.
- «Definir el feminismo: un análisis histórico comparativo», *Historia Social*, n.º 9 (invierno 1991), pp. 103-135.
- «El cuerpo político: mujeres, trabajo y política de la maternidad en Francia, 1920-1950», en Gisela Bock y Pat Thane (eds.), *Maternidad y políticas de género. La mujer en los estados del bienestar europeos, 1880-1950*, Cátedra, col. Feminismos, Madrid, 1996 (1.ª ed. inglesa, 1991), pp. 245-277.
- «Les femmes, la citoyenneté et le droit de vote en France, 1789-1993», en Yolande Cohen y Françoise Thébaud (eds.), *Féminismes et identités nationales. Le procesus d'integration des femmes au politique*, Programme Rhône-Alpes Recherches en Sciences Humaines, 1998, pp. 47-70.
- *European Feminisms (1700-1950). A political History*, Stanford University Press, Stanford, 2000.
- Ruth Roach PIERSON y Jane RENDALL (eds.), *Writing Women's History: international perspectives*, Indiana University Press, Bloomington, 1991.
- ORTIZ, Teresa, y otras, *Universidad y feminismo en España. Actualización del libro blanco de los estudios de las mujeres en las universidades españolas*, Universidad de Granada, Granada, 1998.
- PALACIO LIS, Irene, *Mujer; trabajo y educación (Valencia, 1874-1931)*, Universitat de València-Dpto. de Educación Comparada e Historia de la Educación, Valencia, 1992.

- PALACIO LIS, Irene, y Cándido RUIZ RODRIGO, «Educación de la mujer obrera en Valencia. Del sindicato de la aguja a la obra social femenina», en *Mujer y educación en España, 1868-1975. VI Coloquio de Historia de la Educación*, Universidad de Santiago, Santiago de Compostela, 1990, pp. 650-658.
- PARRA LÓPEZ, Emilio, y Jesús PRADELLS (eds.), *Iglesia, sociedad y Estado en España, Francia e Italia (siglos XVIII al XX)*, Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», Alicante, 1991.
- y Manuel SUÁREZ CORTINA (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998.
- PASSMORE, Kevin, «Book Reviews: Feminism and History», *Women's History Review*, vol. 7, n.º 2 (1998), pp. 261-265.
- PASTOR, Inmaculada, *La educación femenina en la postguerra (1939-1945). El caso de Mallorca*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1984.
- PATEMAN, Carole, *The sexual contract*, Polity Press, Cambridge, 1988. [Hay ed. en cast.: Anthropos, Barcelona, 1995.]
- PEDERSEN, Susan, «Catholicism, Feminism, and the Politics of Family during the Late Third Republic», en Seth Koven y Sonya Michel (eds.), *Mothers of a New World: Maternalist Politics and the Origins of Welfare States*, Routledge, Nueva York y Londres, 1993, pp. 246-276.
- PERINAT, Adolfo, y M.^a Isabel MARRADES, *Mujer, prensa y sociedad en España. 1800-1939*, CIS, Madrid, 1980.
- PERROT, Michelle (ed.), «Historia, género y vida privada», en Pilar Folguera (comp.), *Otras visiones de España*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1993, pp. 1-25.
- *Les femmes ou les silences de l'Histoire*, Flammarion, París, 1998.
- PETSCHEN, Santiago, *La Iglesia en la España de Franco*, Sedmay, Madrid, 1977.
- PIVATO, Stefano, «L'organizzazione cattolica della cultura di massa durante il fascismo», *Italia contemporanea*, vol. 30, n.º 132 (julio-septiembre 1978), pp. 3-25.
- PLASKOW, Judith, «We Are Also Your Sisters: the Development of Women's Studies in Religion», *Women's Studies Quarterly*, vol. 25 (primavera-verano 1997), pp. 199-211.
- POLLARD, John, «Conservative Catholics and Italian Fascism: the Clerico-Fascists», en Martin Blinkhorn (ed.), *Fascists and Conservatives. The Radical Right and the Establishment in Twentieth-Century Europe*, Unwin Hyman, Londres, 1990, pp. 31-49.
- POMATA, Gianna, «Histoire des femmes, histoire du genre» en Michelle Perrot y George Duby (eds.), *Femmes et Histoire*, Plon, París, 1992, pp. 25-37.
- PORTACIO, Stefania, «La donna nella stampa popolare cattolica, *Famiglia cristiana*, 1931-1945», *Italia contemporanea*, vol. 33, n.º 143 (1981), pp. 45-68.

- POSADA, Adolfo, *Feminismo*, Cátedra, col. Feminismos, Madrid, 1984.
- PRAITON, Anna, *Fate guerra alle mode indecenti. Il modello femminile cattolico moderno costruito e proposto attraverso la battaglia contro gli eccessi del costume (1919-1918)*, tesi de laurea. Fac. Lettere e Filosofia, Cattedra di Storia Moderna, Università degli Studi di Roma «La Sapienza», 1990-1991. [Consultado con permiso del «Fondo Franca Pieroni Bortolotti», Biblioteca municipal de Florencia.]
- PRESTON, Paul, *Las derechas españolas en el siglo XX: autoritarismo, fascismo y golpismo*, Sistema, Madrid, 1986.
- PROCHASKA, Frank, *Women and Philanthropy in Nineteenth Century England*, Clarendon Press, Oxford, 1980.
- RADCLIFF, Pamela Beth, *From mobilization to civil war: the politics of polarization in the Spanish city of Gijón, 1900-1937*, Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York, 1996.
- «La representación de la nación. El conflicto en torno a la identidad nacional y las prácticas simbólicas en la segunda República», en Rafael Cruz y Manuel Pérez Ledesma (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Alianza Universidad, Madrid, 1997, pp. 305-325.
- «The emerging challenge of mass politics», en José Álvarez Junco y Adrian Shubert (eds.), *Spanish History since 1808*, Arnold, Londres, 2000, pp. 138-154.
- RAGUER, Hilari, «Il “Dies Irae” di Gabriele Ranzato: osservazioni sulla persecuzione religiosa in Spagna, 1936-1939», *Movimento Operaio e Socialista*, n.º 1-2 (enero-agosto 1989), pp. 155-162.
- «La “cuestión religiosa”», *Ayer*, n.º 20 (1995), pp. 227-240.
- RAMOS, M.^a Dolores, *Mujeres e Historia. Reflexiones sobre las experiencias vividas en los espacios públicos y privados*, Universidad de Málaga, col. Atenea, Málaga, 1993.
- «Mujer, asociacionismo y sociabilidad en la coyuntura de 1898. Las afinidades con el fin de siglo europeo», en I. Sanchez y R. Villena (coords.), *Sociabilidad fin de siglo: Espacios asociativos en torno a 1898*, GEAS, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1999, pp. 73-99.
- RANZATO, Gabriele, «Dies Irae: la persecuzione religiosa nella zona repubblicana durante la guerra civile spagnola (1936-1939)», *Movimento Operaio e Socialista*, n.º 2 (mayo-agosto 1988), pp. 195-220.
- REIG, Ramiro, *Blasquistas y clericales. La lucha por la ciudad en la Valencia de 1900*, IVEI, Valencia, 1986
- RENDALL, Jane, *The Origins of Modern Feminism: France, Britain and the United States, 1780-1860*, MacMillan, Londres, 1985.
- REYNOLDS, Siân, *France Between the Wars. Gender and Politics*, Routledge, Londres y Nueva York, 1996.

- RICART I SAMPIETRO, Dolores, «La Iglesia y el mundo femenino», *Historia 16*, año XIII, n.º 145 (mayo 1988), pp. 66-71.
- RILEY, Denise, *Am I that name?: feminism and the category of «women» in history*, Macmillan, Hampshire, 1988.
- RIQUER, Borja de, «Les burgesies i el poder a l'Espanya de la Restauració (1875-1900)», *Recerques*, 28 (1994), pp. 43-58.
- ROBLES EGEA, Antonio (comp.), *Política en penumbra. Patronazgo y clientelismo políticos en la España contemporánea*, Siglo XXI, Madrid, 1996.
- RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa, «Mujer y pensamiento religioso en el franquismo», *Ayer*, n.º 17 (1995), pp. 173-200.
- RODRÍGUEZ, Ana María Teresa, «Sentir y mitigar el dolor de los desamparados. Las damas de beneficencia y los sectores populares», en *III Jornadas de Historia de las Mujeres. Espacios de género. Centro Rosarino de Estudios Interdisciplinarios sobre las Mujeres*, Facultad de Humanidades y Artes, Rosario, 1995, pp. 155-165.
- ROSE, Sonya O., «Gender History/Women's History: Is Feminist Scholarship Losing its Critical Edge?», *Journal of Women's History*, vol. 5, n.º 1 (primavera 1993), pp. 89-101.
- ROSSI-DORIA, Anna, «Maternità e cittadinanza femminile», *Passato e Presente*, n.º 34 (enero-abril 1995), pp. 171-177.
- ROUX, Jacqueline, *Sous l'étendard de Jeanne. Les Fédérations diocésaines des jeunes filles, 1904-1945*, Éditions du Cerf, Paris, 1995.
- ROZZA, Laura, «Barelli, Armida» en *Dizionario Storico del Movimento Cattolico in Italia, 1860-1980*, Marietti, Turín, 1982, vol. 2, tomo I, pp. 30-33.
- RUIZ RICO, Juan José, *El papel político de la Iglesia católica en la España de Franco (1936-1971)*, Tecnos, Madrid, 1977.
- RUIZ RODRIGO, Cándido, «Sindicación femenina católica, cuestión social y educación. Valencia, 1912-1936», en *Mujer y educación en España, 1868-1975. VI Coloquio de Historia de la Educación*, Universidad de Santiago, Santiago de Compostela, 1990, pp. 676-690.
- RUIZ SOMAVILLA, M.^a José, e Isabel JIMÉNEZ LUCENA, «Un espacio para mujeres. El servicio de divulgación y asistencia sanitario-social en el primer franquismo», *Historia Social*, n.º 39 (2001), pp. 67-85.
- RYAN, M., «The power of Women's networks: a case Study of Female Moral Reform in antebelum America», *Feminist Studies*, vol. 5, n.º 1 (primavera 1979), pp. 67-85.
- SALAS, Mary, «El papel de la mujer en la Iglesia», en M.^a Ángeles Durán (ed.), *La mujer en el mundo contemporáneo*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1981, pp. 99-114.
- «La acción de las mujeres católicas», *Revista de Historia de la Iglesia y de la Cultura*, «La Iglesia española de 1903 a 1978. XX siglos», año I, n.º 1 (1990), pp. 83-92.

- SALAS, Mary, *De la promoción de la mujer a la teología feminista*, Sal Terrae, Santander, 1993.
- *Las 7 palabras de Mary Salas*, PPC, Madrid, 1996.
- SALOMÓN, M.^a Pilar, «Poder y ética. Balance historiográfico sobre anticlericalismo», *Historia Social*, n.º 19 (primavera-verano 1994), pp. 113-128.
- «Mujer y anticlericalismo: persistencia de la imagen tradicional de la feminidad en el discurso masculino» en *Actas del Congreso Internacional de Escritura y feminismo*, Zaragoza, 1995 [en prensa].
- *La crítica moral al orden social: la persistencia del anticlericalismo en la sociedad española (1900-1939)*, tesis doctoral inédita. Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Zaragoza, 1996.
- «Mujeres, religión y anticlericalismo en la España contemporánea: ¿para cuándo una historia desde la perspectiva de género?», en *El siglo XX: balance y perspectivas. V Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, Universitat de València, Valencia, 2000, pp. 237-243.
- SÁNCHEZ LÓPEZ, Rosario, *Mujer española, una sombra de destino en lo universal. Trayectoria histórica de Sección Femenina de Falange (1934-1977)*, Universidad de Murcia, Murcia, 1990.
- «Sección Femenina, una institución en busca de investigador. Análisis crítico de la bibliografía disponible», *Historia Social*, n.º 17 (otoño 1993), pp. 141-154.
- SÁNCHEZ RECIO, Glicerio (ed.), «El primer franquismo (1936-1959)», *Ayer*, n.º 33 (1999).
- SARACENO, Chiara, «Una redefinición de la maternidad y la paternidad: género, pronatalismo y política social en la Italia fascista», en Gisela Bock y Pat Thane (eds.), *Maternidad y políticas de género. La mujer en los estados del bienestar europeos, 1880-1950*, Cátedra, col. Feminismos, Madrid, 1996, pp. 339-365.
- SARTI, Odile, «La Ligue Patriotique des Francaises (LPDF) 1902-1933», *Pénélope*, n.º 11 (otoño 1984), pp. 43-46.
- *The Ligue patriotique des Françaises, 1902-1933: a feminine response to the secularization of French society*, Garland, Nueva York, 1992.
- SAZ, Ismael, y Alberto GÓMEZ (eds.), *El franquismo en Valencia. Formas de vida y actitudes sociales en la posguerra*, Episteme, Valencia, 1999.
- SCANLON, Geraldine, *La polémica feminista en la España contemporánea, 1868-1974*, Akal, Madrid, 1986 (1.^a ed., 1976).
- SCARAFFIA, Lucetta, «Rita, Santa degli Impossibili: il successo di una devozione femminile», en Lucia Ferrante, Maura Palazzi y Gianna Pomata (eds.), *Ragnatele di rapporti. «Patronage» e reti di relazione nella storia delle donne*, Rosenberg & Sellier, Turín, 1988, pp. 282-301.
- «Tra fede e simulazione. Questioni aperte sulla religiosità femminile», *Memoria*, n.º 18 (1990), pp. 177-182.

- SCARAFFIA, Lucetta, «Devozioni di guerra. Identità femminile e simboli religiosi negli anni quaranta» en Anna Bravo (ed.), *Donne e uomini nelle guerre mondiali*, Laterza, Roma, 1991, pp. 135-160.
- «“Il cristianesimo l’ha fatta libera, collocandola nella famiglia accanto l’uomo” (dal 1850 alla *Mulieris dignitatem*)», en Lucetta Scaraffia y Gabriella Zarri (eds.), *Donne e fede: santità e vita religiosa in Italia*, Laterza, Roma, 1994, pp. 441-493.
- SCARAMUZZA, Emma, «Professioni intellettuali e fascismo. L’ambivalenza dell’Alleanza muliebre culturale italiana», *Italia contemporanea*, n.º 151-152 (septiembre 1983), pp. 111-133.
- SCOTT, Joan W. (ed.), «El género: una categoría útil para el análisis histórico», en James S. Amelang y Mary Nash (eds.), *Historia y Género: Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, IVEI, Valencia, 1990, pp. 23-56.
- «Historia de las Mujeres», en Peter Burke (ed.), *Formas de hacer historia*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, pp. 59-88.
- «The Evidence of Experience», *Critical Inquiry*, n.º 17 (1991), pp. 773-797.
- (ed.), *Feminism and History*, Oxford University Press, Oxford, 1996.
- «Feminismo e historia», en *Anuario de Hojas de Warmi. Investigació per al feminisme, la cooperació i la solidaritat*, n.º 8 (1997), pp. 109-121.
- *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, Nueva York, 1988.
- SCOTT-ELLIS, Priscilla, *Diario de la guerra de España*, Plaza y Janés, Barcelona, 1996.
- SERRA PONS, Inmaculada, «Una estructura de apoyo al sindicato católico femenino: la Acción Católica de la Mujer», en *IV Coloquio de Historia de la Educación: Iglesia y Educación en España. Perspectivas históricas*, Palma, septiembre de 1986, Universitat de les Illes Balears, Palma, 1986, pp. 337-343.
- SHAPIRO, Ann Louise (ed.), *Feminists revision history*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1994.
- SHUBERT, Adrien, «“Charity properly understood”: Changing Ideas about Poor Relief in Liberal Spain», *Comparative studies in society and history*, n.º 33 (1991), pp. 36-55.
- SOHN, Anne-Marie, «Les femmes catholiques et la vie publique en France (1900-1930)», en Marie-Claire Pasquier y otros, *Stratégies des femmes*, Tierce, París, 1984, pp. 97-120.
- «Catholic Women and Political Affairs. The case of the Patriotic League of French Women», en J. Friedlander, B. Wiesen Cook, A. Kessler-Harris y C. Smith Rosenberg (eds.), *Women and Politics. A Century of Change*, Indiana University Press, Indiana, 1986, pp. 237-255.

- TANARA, Maria Grazia, «Organizzazioni femminili cattoliche e azione sociale fra Otto e Novecento», en A. Gigli Marchetti y N. Torcellan (eds.), *Donna Lombarda 1860-1945*, Franco Angeli, Milán, 1992, pp. 58-64.
- TARROW, Sidney, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Alianza Universidad, Madrid, 1997.
- TELO, María, «La Evolución de los derechos de la mujer en España», en Carmen Borreguero, Elena Catena, Consuelo Gandara y María Salas (eds.), *La mujer española de la tradición a la modernidad*, Tecnos, Madrid, 1986.
- TELLO LÁZARO, José Ángel, *Ideología y política. La Iglesia católica española, 1936-1959*, Libros Pórtico, Zaragoza, 1984.
- Textos para la historia de las mujeres en España*, Cátedra, Madrid, 1994.
- THÉBAUD, Françoise, «La Primera Guerra Mundial: ¿la era de la mujer o el triunfo de la diferencia sexual?», en George Duby y Michelle Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres en occidente*, Taurus, Madrid, 1993, vol. 5 (s. XX), pp. 32-89.
- «Guerres, civisme et citoyenneté des femmes. Essai d'analyse d'une mutation», en Eliane Viennot (ed.), *La démocratie «à la française» ou les femmes indésirables. La démocratie, la République et les femmes: un nouveau chantier de réflexion*, Publications de l'Université de Paris 7, París, 1996, pp. 77-83.
- *Écrire l'histoire des femmes*, ENS Éditions Fontenay/Saint Cloud, París, 1998.
- TILLY, Louise A., «Gender, Women's History, and Social History», *Social science history*, vol. 4, n.º 13 (1989), pp. 439-462.
- El trabajo de las mujeres: siglos XVI-XX. Actas de las VI Jornadas de Investigación Interdisciplinaria del Seminario de Estudios de la Mujer*, Ediciones de la U.A.M., Madrid, 1987.
- TUÑÓN DE LARA, Manuel, *La Segunda República*, Siglo XXI, Madrid, vol. 2, 1979.
- TURIN, Yvonne, *Femmes et religieuses en XIXe siècle. Le féminisme «en religion»*, Nouvelle Cité, París, 1989.
- TUSELL, Javier, Feliciano MONTERO y José María MARÍN (eds.), *Las derechas en la España contemporánea*, UNED-Anthropos, Barcelona, 1997.
- UCELAY DA CAL, Enrique, «"Ira di Dio", ma rabbia di chi?», *Movimento Operaio e Socialista*, n.º 1-2 (enero-agosto 1989), pp. 163-171.
- UGALDE, Mercedes, *Mujeres y nacionalismo vasco. Génesis y desarrollo de Emakume Abertzale Batza. 1906-1936*, Universidad del País Vasco-Emakunde, Bilbao, 1993.
- «Notas para una historiografía sobre nación y diferencia sexual», *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, vol. 3, n.º 2 (julio-diciembre 1996), pp. 217-256.

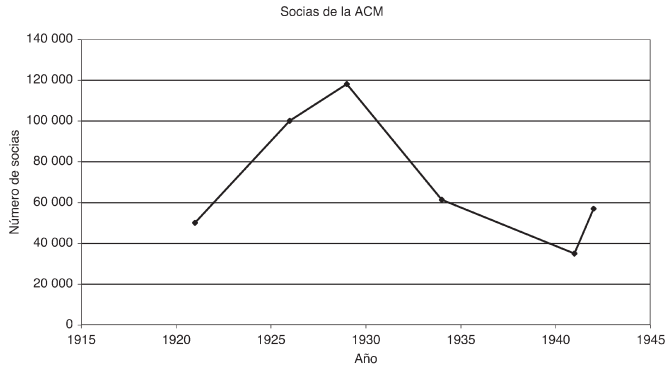
- UGALDE, Mercedes, «El gènere i la nació. Reflexions historiogràfiques», en «Les dones i la història», *Afers*, n.º 33-34 (1999), pp. 493-516.
- ULLMAN, Joan C., «The Warp and the Woof of parliamentary politics in Spain, 1808-1939: anticlericalism versus neo-catholicism», *European Studies Review*, vol. 12, n.º 2 (abril 1983), pp. 145-176.
- VALERO, Adriana, «Pazienza, vigilanza, ritiratezza. La questione femminile nei documenti ufficiali della Chiesa (1848-1914)», *DWF*, n.º 16 (primavera 1981), pp. 60-79.
- VALLE, Florentino del, *El Padre Antonio Vicent y la acción social católica española*, Madrid, 1974.
- VALLS, Rafael, «Catolicismo político y social en Valencia, 1876-1930», *Estudios de historia social*, n.º 54/55 (1991), pp. 307-378.
- *La derecha regional valenciana: el catolicismo político valenciano (1930-1936)*, IVEI, Valencia, 1992.
- VAN LUNEN-CHENU, M.-Th., «La Iglesia ante el feminismo», *Concilium*, n.º 111 (1976), pp. 136-147.
- VARELA ORTEGA, José, *Los amigos políticos. Partidos, elecciones y caciquismo en la Restauración (1875-1900)*, Alianza Editorial, Madrid, 1977.
- (dir.), *El poder de la influencia. Geografía del caciquismo en España (1875-1923)*, Marcial Pons, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002.
- VARIKAS, Eleni, «Genere, esperienza e soggettività. A proposito della controversia Tilly-Scott», *Passato e Presente*, n.º 26 (1991), pp. 117-129.
- VENEROS RUIZ-TAGLE, Diana, «Dos vertientes del feminismo en Chile: feminismo cristiano y feminismo laico, 1900-1940», en *III Jornadas de Historia de las Mujeres. Espacios de género. Centro Rosarino de Estudios Interdisciplinarios sobre las Mujeres*, Facultad de Humanidades y Artes, Rosario, 1995, pp. 79-86.
- VERA BALANZA, M.^a Teresa, «Un modelo de misioneras seculares: Las mujeres de Acción Católica durante el Franquismo. Málaga 1937-1942», en Pilar Ballarín y Teresa Ortiz (eds.), *La mujer en Andalucía. Actas del I Encuentro Interdisciplinar de Estudios de la Mujer*, Granada, 1990, vol. I, pp. 521-532.
- VINCENT, Mary, «The Martyrs and the Saints: Masculinity and the Construction of the Francoist Crusade», *History Workshop Journal*, n.º 47 (primavera 1999), pp. 69-98.
- «The Politization of Catholic Women in Salamanca, 1931-36», en Frances Lannon y Paul Preston (eds.), *Elites and Power in Twentieth Century Spain. Essays in Honour of Sir Raymond Carr*, Clarendon Press, Oxford, 1990, pp. 107-126.
- *Catholicism in the Second Spanish Republic: religion and politics in Salamanca, 1930-1936*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

- VOYÉ, Liliane, «Femmes et Église catholique. Une histoire de contradictions et d'ambigüités», *Archives de Sciences sociales des Religions*, año XLI, n.º 95 (julio-septiembre 1996), pp. 11-29.
- WALKOWITZ, Judith R., «Male Vice and Feminist Virtue: Feminism and the Politics of Prostitution in Nineteenth-Century Britain», *History Workshop journal*, n.º 13 (primavera 1982), pp. 77-93.
- WANROOIJ, Bruno P.F., «The American Model in the Moral Education of Fascist Italy», *Ricerche storiche*, vol.16, n.º 2 (mayo-agosto 1986), pp. 407-423.
- «Il casto talamo». Il dibattito sulla morale sessuale nel ventennio fascista», en Camillo Brezzi y otros (eds.), *Cultura e società negli anni del fascismo*, Cordani, Milán, 1987, pp. 533-561.
- WARNER, Marina, *Tú sola entre las mujeres*, Taurus, Madrid, 1991.
- WELTER, Barbara, «The Feminization of American Religion: 1800-1860», en Mary Hartman y Lois W. Banner, *Clio's Consciousness Raised: New Perspectives on the History of Women*, Harper and Row, Nueva York, 1974, pp. 137-157.
- YETANO, Ana, *La enseñanza religiosa en la España de la Restauración (1900-1920)*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- YUVAL-DAVIS, Nira, «Género y nación: articulaciones del origen, la cultura y la ciudadanía», *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, vol. 3, n.º 2 (julio-diciembre 1996), pp. 163-175.
- ZURITA ALDEGUER, Rafael, «La natura del potere politico nella Spagna della Restaurazione (1875-1902): un bilancio storiografico», *Quaderni Storici*, n.º 87 (1994), pp. 805-827.

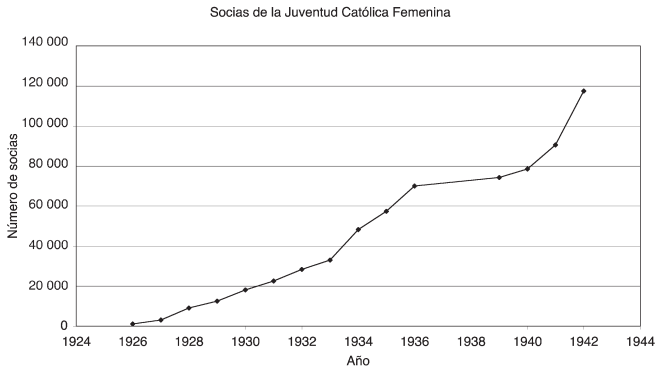
ANEXOS

Anexo 1

EVOLUCIÓN DE LA AFILIACIÓN A LA ACM (POSTERIORMENTE, CMCE Y RAMA DE MUJERES DE LA AC), 1921-1942



EVOLUCIÓN DE LA AFILIACIÓN A LA JUVENTUD CATÓLICA FEMENINA, 1926-1942



Anexo 2. Composición de la dirección central de la organización católica femenina adulta (1920-1938)

Primera Junta Central de la ACM, 1920

Consiliario: D. Francisco Morán.

Presidenta: Carmen Fernández de Córdoba, condesa de Gavia, hija de los duques de Medinaceli.

Vicepresidenta: marquesa de Rafal.

Secretaria: marquesa de Castromonte.

Vicesecretaria: Srta. Carmen Xifré.

Vicesecretaria: Sra. María Codorniu de la Cierva.

Tesorera: condesa de Cerrajería.

Vocales: duquesa del Infantado, marquesa de Comillas, Sra. de Luca de Tena y Srta. Dolores Pidal.

Junta Central de la CMCE, 1934

Consiliario: Rufino Truébano.

Presidenta: Juana Salas de Jiménez.

Vicepresidenta: Srta. Luisa Gómez Tortosa.

Secretaria: Srta. María Pilar Íñiguez.

Vicesecretaria: Manuela Alonso Martínez.

Tesorera: Carmen Antón García.

Vicetesorera: Carmen Bergé de Zubiría.

Vocales: marquesa de Luca de Tena, Ortega y Gasset, García Loygorri y Rodríguez Mata.

Miembros de honor: marquesa de Unzá del Valle y condesa de Gavia.

Junta Central de la CMCE, 1936

Presidenta: Luisa Gómez de Tortosa.

Junta del Pleno de la CMCE, después de la Asamblea de 1938

Consiliario: Casimiro Morcillo.

Presidenta: Srta. Luisa Gómez Tortosa.

Vicepresidenta: Carmen Blat, Vda. de Carles.

Vicesecretaria: srta. Concepción Sanchiz.

Tesorera: Sra. Vda. de Jove.

Vicetesorera: marquesa Vda. de Luca de Tena.

Vocales: Srta. M. Pilar Íniguez, María Lázaro, Carmen García Loygorri, Carmen Bergé de Zubiría.

Anexo 3. Composición de la dirección central de la JCF (1920-1940)

I Junta Central de la Juventud Católica Femenina, 1924

Presidenta: María Arteaga, marquesa de Laua, hija de los duques del Infantado.

Vicepresidenta: Gabriela Maura.

Secretaria: María Pardo y M. de Villena.

Tesorera: María Ruspoli.

Vicesorera: Encarnación Marichalar.

Presidenta del Secretariado: Marta Figueroa.

Sección Propaganda: M.^a Ángeles López Roberts.

Moralidad y Aprendizaz: Carmen Torrado y Carmen Figueroa.

Círculos de estudios: María Bris.

Biblioteca: Carmen Jordán de Urríes.

Vocales: Srtas. de López de Ayala y Satrústegui.

Propagandista: Rosa Pombo.

Consejo Superior de las Jóvenes, 1940

María de Madariaga (presidenta desde 1932), Concepción Cano, Ana María Ucelay, María Cristina García Loygorri, Mercedes Suárez Guanes y Teresa Palacios.

Consejo Superior de las Jóvenes, noviembre, 1940

Presidenta: Pilar Bellosilo.

Secretaria: Mercedes Boceta.

Tesorera: Juana Ruiz Lázaro.

Vocales: Carmen Enríquez, Pilar Sainz, Carmen Vallina y Pilar Santaolalla.

APÉNDICES

APÉNDICE 1

Fragmento de María de Echarri, *El trabajo de la mujer:
Conferencia*, Publicaciones de la Real Academia
de Jurisprudencia y Legislación,
Talleres de la Editorial Reus, Madrid, 1921

que han aumentado, ¿no? Ciertamente que unas camisas que habían pagado la hechura a 2 pesetas, decidieron poner al cliente—la hechura—a 15 pesetas... dejando de ganancia, solamente en este detalle insignificante, 13 pesetas. Pero no continuó porque no acabaría. Se me ha tachado, a veces, señores, de radical, de revolucionaria. Yo invito a los que así me tacharon que hagan el recorrido que yo hice... que convivan como yo he convivido con aquellas cuya defensa se hace en estos momentos. Serían todos de mi misma opinión, sentirían también en el alma el anhelo vivísimo de que esta situación cambie por completo y se aparten del camino de la que trabaja con la aguja, las espinas y abrojos que en él pusieron el egoísmo, la ambición y la indiferencia y se sustituyan por las flores hermosas de la justicia y del amor.

Y vamos después de esto, señores, a abordar, aunque brevemente, el tema que se relaciona con la facultad de que la mujer pueda ganarse la vida en carreras, en centros, en puestos que ya se le van abriendo, pero contra lo cual protestan muchos y se escandalizan varios.

Recuerdo que hube de sostener una polémica con un señor que en un periódico social arremetía iracundo contra las señoritas que iban, decía él, invadiendo los despachos, los Bancos, como mecanógrafas, para contabilidad, con grave riesgo de los hombres, y casi, casi, arengaba a éstos para que en apretado haz se lanzasen contra dichas señoritas y las pusiesen en fuga, limpiando esos Bancos y esos despachos

DE JURISPRUDENCIA Y LEGISLACIÓN

17

de toda representación femenina. Una sola cosa había que agradecerle. Reconocía que las ellas eran muy aptas para el trabajo y muy concienzudas... y además como no fumaban... el trabajo no se interrumpía con tanta frecuencia como con los hombres. La concesión era algo, y debemos, como mujeres, agradecerse, porque de almas bien nacidas es sentir gratitud. Pero ese señor, a pesar de tan excelentes cualidades como reconocía a las mujeres, no quería, ni estaba dispuesto a tolerar que continuaran invadiendo un terreno que era, por derecho propio, de los hombres. Naturalmente, que nadie le hizo caso. El hacérselo hubiera sido una injusticia... y una ridiculez en los tiempos que corremos, donde tanto se habla de libertad, y en los que se pretendía por ese señor, y los que como él piensan, coartar la libertad y el derecho de la mujer a ganarse la vida con su trabajo intelectual.

Entonces, y usando del mismo derecho, es decir, con mucho más derecho, porque el trabajo de mecanografía, el de contabilidad, el de telégrafos, teléfonos, etc., encaja perfectamente en el marco femenino, entonces, vuelvo a decir, que dejen libre el puesto los de las tiendas de telas, de ropa blanca, mercerías, etc., con lo cual harían un favor enorme a las señoras a quienes nos molesta un poco el que en esas tiendas, especialmente en las de ropa blanca sea masculina la dependencia.

Dejen ancho y franco el campo en este punto a las mujeres, que ya tendrán seguramente los hombres puesto en otro campo que responda mejor a su ca-

rácter y a su aptitudes, y con ello habrán dado cabida a muchas muchachas que son únicas sostenedoras de sus familias y tienen perfecto derecho a ganarse la vida de una manera un poco menos penosa que con el trabajo manual.

¿Y las carreras?, ¿será lícito a la mujer el cursarlas sin incurrir en el desagrado de algunos rigoristas, de algunos antifeministas? Parece cosa innecesaria en nuestra época, aunque sea en España, en donde se asustan todavía ciertas personas, el defender ese derecho... Sobre todo, después de ver el resultado brillante de las que ya han cursado esas carreras, y que tan bien puesto han dejado el pabellón femenino. Yo creo que habrá carreras que nunca serán elegidas por las mujeres, o que lo serán por una infima minoría; pero creo, que la mujer tiene facultades para seguir las, lo mismo que los hombres, sin abundar, por tanto, en la idea antifeminista, de que el cerebro de la mujer no es capaz de mucho ingenio ni de mucha sabiduría, y mucho menos en la afirmación grosera de Proudhon cuando decía que la mujer es en todas las cosas inferior al hombre, o cuando definía a la mujer como «un diminutif d'homme, une sorte de moyen terme entre lui et le reste du regne animal»; afirmaciones que tan admirablemente, por cierto, relata el ilustre agustino P. Graciano Martínez, en su hermoso libro de la *Mujer Española*, que merece la gratitud profunda de todas nosotras, y yo en estos momentos me complazco en rendirle público testimonio de esta gratitud femenina.

«A mí se me antojan ridiculeces materialistas—

DE JURISPRUDENCIA Y LEGISLACIÓN

19

dice el P. Graciano—andar pesando cerebros como si fueran artículos de tienda de comestibles, para ver de probar la proporción de la intensidad espiritual con la masa encefálica. La intensidad espiritual es algo que radica en el alma, y el alma está, según los sanos principios escolásticos, difundida por todas y cada una de las partes del cuerpo. Y si bien decimos que en el cerebro, especialísimamente tiene su asiento la razón, no hay motivo ninguno para materializarla y graduarla de mayor a menor, según la magnitud de la masa cerebral.»

De consiguiente, las mujeres, si se forman para ello, si se las acostumbra a prepararse y a educar su inteligencia, su voluntad, su memoria para el estudio de carreras, que hasta ahora sólo desempeñaron los hombres, lo harán igual que ellos, las habrá que brillen, las habrá que sean un fracaso... como sucede con los ellos... y no hay motivo ni fundamento para oponerse a que cursen esas carreras; como no lo hay para que no entren en Bancos y despachos particulares las señoritas; y como fué y es una injusticia manifiesta, la oposición ruda, y bastante descortés, que hicieron y hacen algunos telegrafistas a que haya convocatorias de auxiliares femeninos, basándose, entre otros extremos, en que ellos se veían perjudicados, siendo así que ellos sostenían a sus familias... Como si las señoritas que desempeñan el puesto de auxiliares de telégrafos y las telefonistas, y todas, en suma, las que trabajan, lo hicieran solamente por sport, por pasar el rato, y no por mantener a sus padres, a sus madres viudas, a sus herma-

DE JURISPRUDENCIA Y LEGISLACIÓN

21

a un maestro y a una maestra: el trabajo igual, las horas de clase igual... los conocimientos iguales... Y se pensaba dar al uno, justo, el doble de a la otra... En aquella ocasión la protesta hizo su efecto y se les dió a los dos el mismo sueldo... Por cierto, que la maestra dejó hasta mejor puesto el pabellón que el maestro. No es raro, sino frecuente esta exclamación: ¿Cuánto gana fulana en la mecanografía? Pues, treinta duros, por ejemplo. Está bien pagado, contestan, para una mujer... Como si la mecanógrafa no tuviese que saber teclear igual y con idéntica rapidez que el mecanógrafo, y su trabajo no sirviese de la misma manera que sirve el del hombre. Y hay que advertir que semejante desigualdad existe en todos los ramos... digámoslo así... lo mismo manuales que intelectuales. Yo pregunto si es esto justo, si es esto equitativo, y si no va a llegar nunca la hora en que a la mujer se le pague lo mismo que al hombre, siempre que su trabajo y el rendimiento que de él resulte, sea como el del hombre también.

Porque no soy feminista radical, ni mucho menos, no quisiera, de ningún modo, que la mujer dejase de serlo y se empeñase en ser en todo como los hombres; quisiera que la vida se encargase de manera que sobre todo la mujer casada pudiese permanecer en su hogar, y de trabajar trabajase en casa, porque la familia, con la vida de hoy, se va desmoronando, pero, quiero también que a las que se ven obligadas a trabajar para ganarse la vida y hacer frente a obligaciones que Dios puso en su camino, bien sean obreras manuales, bien intelectuales, se las faciliten

DE JURISPRUDENCIA Y LEGISLACIÓN

21

a un maestro y a una maestra: el trabajo igual, las horas de clase igual... los conocimientos iguales... Y se pensaba dar al uno, justo, el doble de a la otra... En aquella ocasión la protesta hizo su efecto y se les dió a los dos el mismo sueldo... Por cierto, que la maestra dejó hasta mejor puesto el pabellón que el maestro. No es raro, sino frecuente esta exclamación: ¿Cuánto gana fulana en la mecanografía? Pues, treinta duros, por ejemplo. Está bien pagado, contestan, para una mujer... Como si la mecanógrafa no tuviese que saber teclear igual y con idéntica rapidez que el mecanógrafo, y su trabajo no sirviese de la misma manera que sirve el del hombre. Y hay que advertir que semejante desigualdad existe en todos los ramos... digámoslo así... lo mismo manuales que intelectuales. Yo pregunto si es esto justo, si es esto equitativo, y si no va a llegar nunca la hora en que a la mujer se le pague lo mismo que al hombre, siempre que su trabajo y el rendimiento que de él resulte, sea como el del hombre también.

Porque no soy feminista radical, ni mucho menos, no quisiera, de ningún modo, que la mujer dejase de serlo y se empeñase en ser en todo como los hombres; quisiera que la vida se encargase de manera que sobre todo la mujer casada pudiese permanecer en su hogar, y de trabajar trabajase en casa, porque la familia, con la vida de hoy, se va desmoronando, pero, quiero también que a las que se ven obligadas a trabajar para ganarse la vida y hacer frente a obligaciones que Dios puso en su camino, bien sean obreras manuales. bien intelectuales. se las faciliten

medios de realizar ese cometido y se las trate con la justicia que merecen...

Habría muchas, señores, entonces que quizá no claudicasen tanto, que quizá se mantuviesen en el camino recto... porque he conocido a algunas que no pedían sino trabajar y ganar un jornal o un sueldo decoroso para no caer en la tentación. Recuerdo de un hecho que confirma estas palabras mías... En una sala de hospital las señoras encontraron a una joven, ya casi convaleciente, que sollozando cuando las señoras la interregaron sobre el motivo que la llevara a entrar en una vida de deshonra, replicó: «Soy buena, señoras, quiero serlo... pero por Dios las pido que me den trabajo, para siquiera dar de comer a mi madre... Resistí lo que pude... Llegó un momento en que mi madre enfermaba de inanición, y entonces...» Y entonces, señores, aquella desgraciada muchacha cayó. Para levantarse le bastó el apoyo de las señoras que se ocuparon de ella, la colocaron, respondieron de su conducta, y la salvaron de mayor naufragio... Cuantas barquillas humanas zozobran porque nadie las ayuda, porque el mar de la lucha diaria es muy encrespado... y la tentación y el hambre acaban por hundir en el abismo a las que mayor justicia, mayor ayuda, mayor caridad hubieran sacado a flote y hecho arribar al puerto.

Porque el ser bueno... cuando se tiene cubiertas todas las necesidades... es fácil, señores... lo tremendamente difícil es serlo cuando todo falta, cuando la miseria ronda a la puerta, cuando no se tiene amparo en la tierra. Entonces si la fe no está muy

DE JURISPRUDENCIA Y LEGISLACIÓN

23

arraigada, vacila, entonces si el corazón no se refugia en Dios, que jamás abandona, el corazón claudica... Hay que evitar esas caídas, hay que dar al que lucha apoyo moral y material, hay que remediar las injusticias sociales, y a nosotras, señoras, que militamos en el feminismo católico, nos incumbe ese apoyo en lo que se refiere a la mujer. Que no hay feminismo más simpático, más atrayente, más digno de ser puesto en práctica que este que tiende a mejorar la condición económica social de la mujer que trabaja y a conseguir para ella toda la justicia; toda la remuneración, toda la libertad del trabajo que debe concedérsele.

Y termino, señores, con unas palabras que juzgo necesarias para deshacer un tanto la red pesimista que recientemente se ha tejido en derredor de los sindicatos católicos, lo mismo de hombres que de mujeres... Ciertamente que no se ha llegado a la meta... Ciertamente que no se ha logrado la perfección. Ciertamente que el enfermo, como os decía antes, no se ha curado del todo y el problema social no se ha resuelto... Pero sería notoriamente injusto, a mi entender, no proclamar muy alto, que los sindicatos católicos han trabajado mucho y han trabajado bien. Han luchado contra la indiferencia casi general, hasta hace muy pocos años... Han luchado contra toda corriente, no apoyados oficialmente nunca, aún cuando ellos servían la causa del orden social... Recuerdo las quejas amargas de los ferroviarios católicos cuando la huelga de Agosto, en la que ellos prestaron un apoyo tan eficaz a la patria y a la autoridad... y, sin embargo,

APÉNDICE 2

María Bris Salvador, «La mujer en el código civil»,
Boletín de la ACM, marzo, 1924, pp. 44-49

viene realizando doña Blanca de los Ríos, con su pluma, movida a impulso de una luminosa inteligencia y de un corazón inflamado en nobilísimo patriotismo?

Para *Acción Católica de la Mujer*, que se honra al contar entre sus socias a esta ilustre dama, es un gratísimo deber de gratitud y de amistad el de felicitarla desde estas páginas con sincero entusiasmo. Doña Blanca de los Ríos prestó en todo momento su valiosa cooperación a nuestra obra y vivo está en todas nosotras el recuerdo de la bellísima conferencia que en la sesión de clausura de nuestra última Asamblea pronunció, ensalzando magistralmente a nuestra gloriosa Patrona Santa Teresa de Jesús.

Son, pues, estas breves líneas, a la vez que entusiasta felicitación a Blanca de los Ríos por la alta y merecidísima distinción de que acaba de ser objeto, eco fiel del unánime sentir de la mujer española, que admira en ella esas tres cualidades que tan excepcional prestigio dan a su nombre en España y en las naciones hermanas de allende los mares: el saber, la virtud y el amor patrio.

MARÍA SEPÚLVEDA.

Importa más educar bien a la mujer que al hombre, porque a los hombres los forman las madres.

Andrés Manjón.

La mujer en el Código civil

Con ser muchos los matices de la actividad humana, el feminismo ha reducido sus aspiraciones a tres principales: 1.^a, lo que pudiéramos llamar conquista de la cultura intelectual para la mujer y su acceso a todas las profesiones; 2.^a, concesión de los derechos civiles, y 3.^a, lo referente a los derechos políticos, absolutamente vedados a la mujer.

Limitándonos hoy a tratar de la segunda de las aspiraciones dichas, y considerando que la base para fijar las mejoras que en lo referente a derechos civiles de la mujer debe reclamar el feminismo es el conocimiento exacto de su situación actual en las leyes, trataré de presentar aquellas disposiciones que nos demuestran el lugar que la mujer ocupa en la actual legislación, limitándome al Código civil vigente, y de éste, a aquellos artículos en que aparece patente el diferente criterio del legislador, según el sexo. No obstante, como no es un hecho en España la unidad legislativa en el orden civil, sino que el propio Código reconoce y respeta las legislaciones forales de los territorios de Cataluña, Aragón, Navarra,

Vizcaya y Baleares, haré algunas indicaciones de las disposiciones que presentan mayor interés.

Como nuestro Código civil establece tan marcadas diferencias entre los derechos de la mujer casada y los de la soltera y viuda, estudiaremos a la mujer en el matrimonio y fuera de él.

LA MUJER EN EL MATRIMONIO.

Según frase del señor Diez Enríquez, tratando de la consideración legal de la mujer casada, “la ley impone a la mujer la obediencia, la incapacidad y la subordinación como garantía de la disciplina y en interés del hogar doméstico”. En estas palabras se halla resumida la relación en que la mujer se encuentra respecto de su marido. En efecto, al tratar el Código, en el tit. IV, secc. 4.ª, de los derechos y obligaciones entre marido y mujer, dice en el art. 56: “Los cónyuges están obligados a vivir juntos, guardarse fidelidad y socorrerse mutuamente”, y en el 57: “El marido debe proteger a la mujer y ésta obedecer al marido.”

No solamente estos artículos sino todo el conjunto está inspirado en este criterio de señalar como exclusivo del hombre la autoridad; como deber único de la mujer, la obediencia.

Se ha tenido siempre la creencia de que la mujer casada no tiene otros deberes que cumplir que los que el matrimonio le impone, y aun estos mismos bajo la dirección del marido; se le niega su personalidad, no se le conceden fines propios que cumplir y se la aparta de la vida social, haciéndola que sacrifique su individualidad, no concediéndola más derechos que los del pupilo sujeto a tutela. Esta anulación de la mujer que se observa en el Código civil, se refleja lo mismo en las relaciones entre los cónyuges que respecto a sus bienes y a las personas de los hijos.

Hemos hablado ya de los arts. 56 y 57, que son la base de las relaciones conyugales; veamos ahora a qué obliga la obediencia a la mujer casada.

En el art. 58 se dice: “La mujer está obligada a seguir a su marido dondequiera que fije su residencia. Los Tribunales, sin embargo, podrán con justa causa eximirla de esta obligación cuando el marido traslade su residencia a Ultramar o a país extranjero.

En el libro I, que trata de los españoles y extranjeros, dice el art. 22: “La mujer casada sigue la condición y nacionalidad de su marido. La española que casase con un extranjero podrá, disuelto el matrimonio, recobrar la nacionalidad española, llenando los requisitos expresados en el artículo anterior” (Declaración de que tal es su voluntad ante el encargado del Registro civil).

Con esto ocurren muchos casos de española casada con extranjero que se encuentra sin nacionalidad, por anomalías opuestas al

Derecho Internacional Privado, como, por ejemplo, en el caso que cita Díez (Enríquez de la española casada con inglés.

Veamos ahora cómo la personalidad de la mujer queda anulada por los artículos siguientes:

Art. 60: "El marido es el representante de su mujer; ésta no puede, sin su licencia, comparecer en juicio por sí o por medio de un procurador."

Art. 61: "Tampoco puede la mujer, sin licencia o poder de su marido, adquirir por título oneroso ni lucrativo, enajenar sus bienes, ni obligarse sino en los casos y (con las limitaciones establecidas por la ley."

Art. 62: "Son nulos los actos ejecutados por la mujer contra lo dispuesto en los anteriores artículos, salvo cuando se trate de cosas que por su naturaleza están destinadas al consumo ordinario de la familia, en cuyo caso las compras hechas por la mujer serán válidas. Las compras de joyas, muebles y objetos preciosos hechas sin licencia del marido, sólo se convalidarán cuando éste hubiese consentido a su mujer el uso y disfrute de tales objetos."

Art. 63: "Podrá la mujer sin licencia de su marido: 1.º, otorgar testamento; 2.º, ejercer los derechos y cumplir los deberes que le corresponden respecto a los hijos legítimos o naturales reconocidos que hubiese tenido de otro y respecto a los bienes de los mismos."

Art. 995: "La mujer casada no podrá aceptar ni repudiar herencias sino con licencia de su marido o, en su defecto, con aprobación del juez."

Art. 1.053: "La mujer casada no podrá pedir la participación de los bienes sin la autorización del marido o, en su caso, del juez."

Un caso no tratado expresamente por el Código es el de la mujer escritora, compositora, inventora, etc., etc., y cabe preguntar: ¿puede la mujer casada dar publicidad a sus obras sin licencia de su marido? Parece lógico suponer que sí, ya que el bien general que resulta de la divulgación científica o producción artística está por encima del bien particular; lo que desde luego no le está permitido es percibir por ello remuneración alguna sino con licencia del marido, como lo prescribe el art. 61, ya citado. Aunque en el art. 64 se hace participar a la mujer de los honores del marido, es indudable que antes que éstos debió concederse a la mujer el honor de su propia personalidad.

Veamos ahora lo que nuestro Código tiene de patente injusticia para la mujer, en lo relativo al divorcio.

Dice así el primer párrafo del art. 1.055: "Las causas legítimas de divorcio son: 1.ª, el adulterio de la mujer en todo caso y el del

marido cuando resulte escándalo público o menosprecio de la mujer.”

Aunque este asunto entra más de lleno en el estudio de la mujer en el Código penal, hago notar la diferencia que existe en la apreciación de actos iguales según el sexo, para seguir el criterio que da unidad a este artículo.

Otro de los modos de disolverse la sociedad conyugal, además del divorcio, es por la declaración de ausencia de uno de los conyuges, como lo determina el art. 191. Ahora bien, ¿queda disuelto el matrimonio por esta declaración de tal modo que la que pudiéramos llamar viuda civilmente pueda contraer segundas nupcias? El matrimonio civil, indudablemente; pero canónicamente no es éste el criterio. En el caso de ausencia del marido se confiere a la mujer la administración de los bienes que le pertenezcan, libremente si es mayor de edad, pero sólo con autorización judicial, por lo que se refiere a los del marido y a los de la sociedad conyugal (art. 188).

Tratemos ahora de la situación de la mujer en relación con sus bienes y los de la sociedad conyugal.

El art. 59 establece la base económica de la sociedad, haciendo al marido administrador de los bienes de la sociedad conyugal, salvo estipulación en contrario, y lo dispuesto en el art. 1.384 (bienes parafernales).

No necesito tratar de los dos sistemas que pueden regir en el matrimonio: dotal y de gananciales, de origen romano el primero, en el cual el dominio del marido es absoluto, según el régimen despótico del padre en la familia romana, y germano el de gananciales, reflejo de la consideración que este pueblo dió a la mujer como compañera del hombre en todos sus actos. Este régimen de gananciales se encuentra confirmado en los más grandes documentos de la legislación hispana, como el Fuero Juzgo, Fuero Real, Leyes de Toro, etc.

El Código civil, en el libro IV, que trata del contrato sobre bienes con ocasión del matrimonio, hace (art. 1.357) al marido administrador y usufructuario de los bienes que constituyen la dote inestimada con los derechos y obligaciones anejos a la administración y al usufructo, salvas las modificaciones expresadas en los artículos siguientes.

El art. 1.359 autoriza al marido a enajenar los bienes de la dote, con consentimiento de la mujer, a condición de invertir su importe en otros bienes valores o derechos igualmente seguros.

Debiera la ley asegurar la dote de la mujer de modo que sólo ella pudiera administrarla íntegramente, sin que para ello fuese

precisa la licencia de su marido o la judicial caso de ser menor de edad, como dice el art. 1.361.

Respecto a los bienes parafernales nos dice el Código:

Art. 1.382: "La mujer conserva el dominio de los bienes parafernales."

Art. 1.384: "La mujer tendrá la administración de los bienes parafernales, a no ser que los hubiera entregado al marido ante notario, con intención de que los administre."

Art. 1.387: "La mujer no puede, sin licencia de su marido, gravar, enajenar ni hipotecar los bienes parafernales, ni comparecer en juicio para litigar sobre ellos, a menos que sea judicialmente habilitada al efecto."

Como se ve en este artículo se priva a la mujer de la disposición de sus bienes y únicamente se le conceden los actos de administración.

Estudiando el régimen de gananciales vemos que son estos bienes: 1.º, los adquiridos por título oneroso durante el matrimonio, a costa del caudal común, bien se haga la adquisición para la comunidad, bien para uno solo de los esposos; 2.º, los obtenidos por la industria, sueldo o trabajo de los cónyuges o de cualquiera de ellos; 3.º, los frutos, rentas o intereses percibidos o devengados durante el matrimonio, procedentes de los bienes comunes o de los peculiares de cada uno de los cónyuges.

Fijémonos principalmente en los incluidos en el 2.º concepto, o sea como jornal, sueldo, etc., y veamos que el art. 1.412 dice: "El marido es el administrador de la sociedad de gananciales"; y el art. 1.413: "Además de las facultades que tiene el marido como administrador, podrá enajenar y obligar a título oneroso los bienes de la sociedad de gananciales, sin el consentimiento de la mujer."

En cambio el art. 1.416 dice: "La mujer no podrá obligar los bienes de la sociedad de gananciales sin consentimiento del marido."

Este es uno de los puntos hacia donde la mujer dirige con más ardor su actividad para recabar una reforma que es urgentísima en proporción a lo enorme de la injusticia. Hemos visto como el sueldo de la mujer se incluye en los gananciales, y después, al tratar de su administración se confiere ésta íntegra al marido, sin contar ni aun con el beneplácito de la mujer para disponer de ese sueldo adquirido a costa, en muchos casos, del trabajo y sufrimiento de la esposa, que a su vez nada puede realizar con ello sin el consentimiento de su marido. Esta reforma, que en nuestro Código tanto se hace esperar, ha sido ya implantada con diferentes fechas en Dinamarca, Italia, Alemania, Inglaterra, Noruega, Finlandia, Sue-

cia, muchos Estados de Norteamérica, Canadá y Nueva Gales del Sur.

El motivo que ha producido en nuestro Código, que se verifique tamaña injusticia es el estimar la unidad de gestión como imprescindible para el régimen de la sociedad, y haciendo de esto un principio rígido da al marido toda la administración y se la niega en absoluto a la mujer.

¿En qué casos corresponde la administración de los bienes a la mujer?

Solamente por excepción. A este respecto dice el art. 1.441:

“La administración de los bienes del marido se transferirá a la mujer: 1.º, siempre que sea tutora de su marido; 2.º, cuando pida la declaración de ausencia del mismo marido; 3.º, en el caso del párrafo primero del art. 1.436 (interdicción civil del marido). Los Tribunales conferirán también la administración a la mujer, con las limitaciones que estime convenientes, si el marido estuviere prófugo o declarado rebelde en causa criminal o si, hallándose absolutamente impedido para la administración, no hubiera proveído sobre ella.”

En los arts. 1.442 y 1.444 se regula el modo de verificar esta administración; pero existe una gran confusión en todos estos artículos, como se observa en el 1.442, que dice tendrá la mujer en la administración de los bienes idénticas facultades que cuando la ejerce el marido, mientras en el último citado la prohíbe enajenar y gravar los bienes que la hayan correspondido, limitación que no se impone al marido.

Al consultar este mismo punto de la mujer y sus bienes en el matrimonio, en la legislación foral, nos encontramos que en Aragón la mujer no lleva al matrimonio bienes parafernales, así que en ningún caso puede administrarse su caudal. En cambio en Vizcaya el marido no puede enajenar los bienes gananciales sin el consentimiento de la mujer. En los fueros de Navarra se consigna una especie de bienes: las arras, que son propiedad de la mujer por donación del marido con ocasión del matrimonio, y cuya cantidad no puede exceder de la octava parte de la dote. La mujer puede disponer de las arras aun sin tener hijos, pero no podrá hacerlo hasta la disolución del matrimonio.

Como el asunto de que nos ocupamos es de suyo extenso, dejamos para un segundo artículo las cuestiones que todavía restan por tratar en la legislación de la mujer casada, en relación con los hijos, y en la que se refiere a la mujer fuera del matrimonio.

MARÍA BRIS SALVADOR.

APÉNDICE 3

Fragmento de Juana Salas de Jiménez, «Deberes que los Estatutos municipal y provincial imponen a la mujer española», en *Tercera Asamblea de Acción Católica de la Mujer*, Madrid, Tipografía católica, 1927, pp. 126-147

— 126 —

aprobado y bendecido por el Emmo. Sr. Cardenal Primado, y estar en relación con la Junta Central de Madrid.

De Doña Juana Salas de Jiménez, sobre «Deberes que los Estatutos municipal y provincial imponen a la mujer española».

SEÑORAS:

Es un hecho el acceso de la mujer a las Corporaciones locales.

No podemos decir que hemos conquistado ese puesto por obra de una actuación sostenida y vigorosa de la mujer española. Nos lo ha preparado la tradición consuetudinaria, que exigía en algunos casos de concejo abierto (como en muchas corporaciones gremiales) la intervención de todos los que estaban al frente de las casas del vecindario, cualquiera que fuere su sexo. Este derecho nos lo han otorgado, casi con sorpresa, unos hombres de buena voluntad.

Hubo algún partido, cuando menos el Social Popular, que lo afirmó en su programa; y ha habido gobernantes, los del Directorio militar, que, además de llevar el precepto a la *Gaceta*, lo mismo para los Ayuntamientos que para las Diputaciones, le han dado vida, nombrando a buen número de mujeres para los Municipios,

— 127 —

desde que designaron a la primera, si mal no recuerdo, para el de Málaga.

Aun sin salir del sistema dictatorial, puede generalizarse más el caso, que resultaría normal para todos los Ayuntamientos, y además para las Diputaciones provinciales, el día que se designaran los concejales y diputados por elección, si así lo quieren los electores... y las electoras.

Porque... permitidme una digresión en este preliminar. Con muy buen acierto en la elección del tema, aunque no lo haya habido en la designación de la persona que lo desarrolla, se ha creído de apremiante necesidad el iniciar la formación de las que pueden ser elegidas para los Ayuntamientos y Diputaciones. Pero ¿ya hemos logrado lo indispensable en cuanto a la formación de las electoras?

No pienso sólo en la conquista de las que por apatía desatiendan el deber electoral, en las que lo cumplan mal por extravío de ideas o por flaqueza de voluntad. Pienso ahora en las que, por ceder a un prejuicio, que creo más arraigado de lo que parece, prefieren ser representadas en las Corporaciones gobernantes por los hombres...

Y cumplido el deseo de hacer patente este mi temor, volvamos al tema.

¿Qué funciones puede desempeñar la mujer en el Ayuntamiento o en la Diputación provincial?

Todas las que corresponden a Alcaldes, Tenientes de

Alcaldes, Jurados, meros Concejales o Diputados de cualquier categoría. Yo no veo incompatibilidad.

No abundan las mujeres capaces para ser, por ejemplo, alcaldesas de una gran ciudad; tampoco abundan las capaces de gobernar una nación. Y, sin embargo, ¿quién negará esta capacidad recordando casos como el de la Reina Católica Doña Isabel?

Pero no todos los Ayuntamientos son de grandes ciudades. Y habrá localidades en que incluso pueda ser una solución el que se encargue una mujer de la Alcaldía: por ejemplo, en la región de Astorga, donde los hombres hábiles viven en emigración más o menos temporal, dejando casi todo el año la vida de sus pueblos reducida a la de las mujeres, los niños, los inválidos y los que por su ancianidad pudieran llamarse tales.

Podéis serlo todo, señoras, en la Administración municipal o provincial. Pero es discreto señalar la función que más específicamente corresponde a la mujer, la que, por ser nuestra y muy nuestra, no nos llevará seguramente al fracaso.

Procuremos, para el mejor acierto de nuestro sexo, la especialización, y así innovaremos rectificando la funesta costumbre que los hombres no han logrado evitar, de que el elegido, por serlo, sirva para todo, pues no sólo en los Ayuntamientos y en las Diputaciones, sino en los Ministerios, se daba el caso de que a los aspirantes a Ministros, si sólo tenían categoría de entrada, les dieran la cartera de Instrucción o de Trabajo, aun

— 129 —

que carecieran en absoluto de preparación; y que los primates de la política fueran a los Ministerios más importantes, aunque sólo llevaran el bagaje de su elocuencia o las artes del caciquismo, y no tuvieran carácter para Gobernación ni técnica para Hacienda.

Hagamos sólo lo que podamos y procuremos poder hacer lo que debemos.

Basta ojear los Estatutos del régimen local, para ver en las atribuciones y atenciones de Diputaciones y Ayuntamientos, una serie de casos en que la mujer puede emplear útilmente sus cualidades más características: amor a los débiles; celo tenaz y abnegado por el bien de los suyos; concienzuda y aún detallista escrupulosidad en el cumplimiento de los deberes, y llano sentido práctico para los problemas de la vida cotidiana.

Más aún: Los Estatutos señalan funciones que parecen exclusivas de las aptitudes femeninas; y las obras que se derivan, manos y corazones de mujer las desarrollan con espléndida y admirable actuación.

A seis grupos pueden reducirse esas funciones, según el bien social que procuran.

Por la salud

En las obligaciones mínimas de este orden, para los Ayuntamientos de menor importancia cuantitativa (artículos 200 al 218 del Estatuto municipal), se señalan principalmente las que siguen:

— 138 —

La construcción de casas baratas, la intervención, hoy ya no tan apremiante, en los artículos para vestir, y el ordenamiento de los abastos y mercados para la alimentación, son tres esferas en que puede haber acción municipal. (En las tres esferas, y a este caso, como mera colaboradora, creo que tiene puesto muy adecuado la mujer.)

Por la paz social.

Por muy frágil que juzguen nuestra delicada textura, nunca nos debe faltar fortaleza para rendir nuestra devoción a la justicia, y para evitar con toda posible suavidad la injusticia, fuente de odio y ocasión de anarquizantes rebeldías.

Pero en este orden de la acción, más municipal que provincial, nos toca, sobre todo, suavizar, aportar nuestra dulzura. Hay una zona en que, sin estridencias, debemos ser intransigentes: en la conducta de estas corporaciones con sus asalariados, no debemos consentir que estos patronos, que lo deben ser ejemplarmente, caigan en la injusticia, ni en el salario, ni en la jornada, ni en el descanso, ni en la previsión de accidentes, ni en las condiciones higiénicas del trabajo, ni en las cuotas para el retiro de la vejez, ni en ningún otro deber social. (Véase artículo 212 del Estatuto municipal, y 107 y 132 del Provincial.)

Debe contribuir también la mujer a que sea eficaz el artículo 213, que obliga a los Ayuntamientos a secun-

dar y facilitar la gestión de las Juntas locales de Emigración, de Reformas Sociales, de Fomento de habitaciones baratas, y demás obras de índole social existentes.

Pero, sobre todo, la mujer debe procurar introducirse en las Delegaciones del comercio de trabajo, para velar porque sean eficaces las leyes protectoras del obrero, y para inspirar tendencias de armonía ante los conflictos entre patronos y obreros.

Tiene como misión específica, en este orden, velar por la mujer y por el niño que se ganan el pan. Pero a todos debe llegar su solicitud maternal, que seguramente será bienhechora.

Sin ser completa ni suficientemente expresiva la anterior enumeración de fines en los cuales puede encontrar aplicación la acción administrativa de la mujer en los Ayuntamientos y Diputaciones, yo creo que no puede tacharse de escasa ni monótona. Con lo dicho hay lo bastante para un programa de intensa e incesante actuación corporativa; pero ¿cómo realizar ésta?

Sin pretensiones de adoctrinar, recogiendo enseñanzas y experiencia, y para cumplir el deber de desarrollar el tema, permitidme indicar algunos criterios de actuación femenina municipal o provincial:

1. No hacer política de sexo. En primer lugar, porque en España no hay tradición de estrecho feminismo. En segundo lugar, porque tenemos un ideario religioso y social que nos identifica con un gran sector masculino;

y, sobre todo, porque en estas corporaciones hay la misión de administrar bien para todos, no sólo para nuestro sexo. A estas razones de fondo, pudieran añadirse otras de táctica, que se sintetizan en el aprovechamiento de la simpatía, capital que tenemos y podemos explotar limpia y fecundamente. (Claro que no puedo referirme al atractivo físico, que sólo lo es muy mezquinamente, puesto que no logra más que simpatizantes individualistas que entre sí se oponen. Puede decirse que, socialmente, es un pseudo atractivo, pues resta, no suma.) Quiero señalar el atractivo espiritual que la femineidad inspira, en parte, por el encanto de su dulzura; en parte, por su misma debilidad. Si la mujer tiene una fuerza en su simpatía, que procure multiplicarla al ser concejal o diputado. Y para ello debe huir de la tentación de los *anti*, es decir, de la intransigencia y de la belicosidad, con las cuales es difícil vencer a los hombres. (Usen de su dulzura, de las razones persuasivas, de los sentimientos atrayentes, y, sobre todo, del argumento vivo de que a la acción corporativa lleva una efusión de amor a su pueblo y de amor a sus convecinos, sobre todo a los que necesitan amparo y protección.)

2. No exagerar el igualitarismo. No conviene tener el prurito de emular a los varones en lo que tenemos de común. Entra la mujer en las corporaciones como mujer, no como ciudadano. (Teniendo beneficiosa misión, por lo que tenemos de femeninas, ¿qué necesidad hay

de forzar a una confesión de igualdad, que, en lo que tiene de justo, ya se cuidará de proclamar la insuperable elocuencia de la realidad?)

3. No caer en la inhibición, por culto a la cortesía entre sexos. Está acostumbrada la mujer a gozarse en que le rindan la pleitesía de no dejarle hacer. De aquí que sea fácil que la mujer concejal o diputado caiga en consentir delegaciones que convenzan a sus compañeros de corporación de que ella es inútil: a lo más, que es un adorno. Y así, cuando quiera actuar, no sabrá hacerlo, o no le dejarán los excesivamente cumplidos caballeros que la rodean. Es lamentable la realidad, pero es indudable que hay mujeres muy inteligentes e ilustradas, que no sólo se inhiben para obrar, sino también para pensar. Padecen, como de un narcótico, del abuso del consejo, que reciben como mandato. No es docilidad, es pereza, que las coloca en situación de enfermas de la voluntad. (Son las que, por ser esclavas, lo son de los caprichos y aun de las funestas tiranías de sus pequeñuelos. Para estos caracteres—de alguna manera hay que llamar a estos endebles temperamentos—hay que resolver los asuntos por lo que les dicen, no por lo que ven.) Estas enfermas necesitan realidades que las despierten y gimnasia de acción. (Pero si no sanan, no es prudente, ni menos bueno, que pertenezcan a corporaciones.)

Hay otros caracteres a los que hay que aplicar el mismo criterio realista. Los imaginativos, que abundan

entre nosotras, yo no sé si por condición de sexo o porque la cultura de la mujer, cuando la tiene, es exageradamente libresca. Si sólo sabemos porque hemos leído, no es extraño que todo lo queramos saber leyendo o recordando, y combinando imaginativamente lo que ya sabemos y lo que «la loca de la casa» da como copiosa y, a veces, incoercible añadidura. Esta es una mala nutrición, que lleva a soluciones fantásticas y a la ligereza. Los asuntos de la vida, y es vida la materia de administrar, hay que resolverlos con sus factores, que están en la misma vida, no en la imaginación. Hay que estudiar la realidad para encauzarla, que no otra cosa es gobernar.

4. Apoyarse en la opinión. Toda representación, quiérase o no, vive de savia democrática. Es, naturalmente, un órgano de opinión. Conviene que las que actúen en Diputaciones y Ayuntamientos no lo olviden; ni debemos olvidarlo las que, desde fuera, hemos de prestarles la indispensable cooperación. La opinión pueden lograrla, dicho resumidamente:

a) Al investigar la realidad por medio de informaciones y encuestas que se hagan públicas.

b) Con la discreta y delicada publicidad de su actuación en la Prensa.

c) Por medio de reuniones públicas, que también requieren publicidad en el periódico. Es de notar que para esto no bastan las publicaciones (mensuales, quincenales o semanales) de nuestras organizaciones. Hay que

contar con la Prensa diaria; y quizá ello exigiría el conseguir que en ella hubiera informadores y redactores femeninos.

5. Procurar, con discreta y suave gradación, la entrada de la mujer en las oficinas administrativas de los Ayuntamientos y Diputaciones. Hay servicios a los cuales podemos imprimirles tal carácter, que acrediten la administración femenina, si logramos que se realicen femeninamente.

Claro que hay que procurar esto sin temerario desplazamiento de intereses creados.

6. Sobriedad en los hechos y las palabras. Fácil nos es ser austeras; posible es ser calladas. Con ello romperemos prejuicios, acumularemos energías, evitaremos muchos riesgos.

.....

¿Está preparada la mujer española para todo esto?

Yo creo que, en muchos casos, sí. Pero sería imprevisión fiarnos de lo espontáneo y casual. Debemos procurar la formación de las que, por sus condiciones de capacidad y de independencia y por su situación legal, pueden ser elegidas. La formación, como todas las de esta clase, puede ser remota o próxima.

Aquella, supone:

- a) La cultura propia de su clase.
- b) A ser posible, sobre todo para los puestos más difíciles, la cultura que puede adquirirse en una selección de enseñanzas entre las de una Escuela Social.

APÉNDICE 4

«Más mujeres a las Cortes», *Ellas. Semanario de las mujeres españolas*, 10 de diciembre de 1933 (78), p. 1

Año II Núm. 78

10 de diciembre de 1933

Redacción y Administración
Avenida Pi Margall, 9, piso E
DEPARTAMENTO 21
Apartado 4.063
Teléfono 30254

25 céntimos

ELIAS

semanario de las mujeres españolas



FRANQUIO CONCERTADO

Este número contiene originales de José María Pemán, María Rosa Urrea Pastor, María Luisa Aramburu, duquesa de Medina Sidonia, Constanza, Paquita Mantilla, M. Herrero García, Teodoro Mastel y otros.

CAMISAS «ROMA» CARRERA S. JERONIMO, 8

La campaña de suscripciones en favor de ELIAS, va adelante. Son muchas las lectoras que nos favorecen con nuevos suscripciones.

álbum
«Los dioses dieron remedios contra los más fieros, contra los más crueles animales pero contra la mujer mala, ninguno, hasta ahora, ha hallado medicina. EURIPIDES.
«La mujer tiene condiciones singulares para el apostolado, cuando la mujer está formada en el espíritu cristiano.» VÁZQUEZ DE MELLA.
De tener buena madre honrarame (puedo) Su virtud aprendí tu dicha her (redo). HARTZFEUSCH
«No hay pensamiento que, brotado de la mente del hombre, no necesite para propagarse haber pasado por el corazón de la mujer, con lo cual los maestros de estudio, de materialismo, de socialismo, buscarán mujeres que les sirvan de cómplices y de pregoneras.» MORA. BOUQUIN.
Bueno el hombre ha de tener, espada, espada y mujer. Condición es de mujeres despreciar lo que las diosas y morir por lo que las diosas. Con la mujer y el dinero, no te burles, compañero. Cree la mujer con buen marido, como el buzo bien vestido. REFRANERO

Procurad que no falte nuestro periódico en ningún hogar patriota

Más mujeres a las Cortes

El interesante artículo que con la firma de "Araucel R." publicamos en nuestro número anterior nos ha valido una abundante correspondencia y muchas felicitaciones, que trasladamos a la autora del escrito.

Si; resulta poco airosa para las mujeres españolas, cuya participación en la reciente contienda electoral ha sido encomiada de manera tan elusiva, la situación a que han quedado reducidas como resultado de esa norma que, sin estar aceptada y escrita en los programas políticos de las derechas, ha sido una realidad: las mujeres son electoras, pero no elegibles.

Salvamos la excepción de Francisca Bohigas, diputada por León, cuyos merecimientos no hace falta repetir por ser de sobra conocidos. A la actividad incansable, a los trabajos constantes, a los desvelos de la señorita Bohigas se deben en gran parte los triunfos electorales habidos en León en abril y en noviembre, por ser aquella el alma de las organizaciones femeninas derechistas, que tan activa y brillante participación han tenido en las elecciones.

En este caso concreto se ha rendido a la actividad y celo de una mujer el debido homenaje. Pero no podemos hacer más excepciones porque no las hay.

En el acta de la señorita Bohigas han acabado para el feminismo derechista todos los avances y recompensas.

Y lo más depresivo, lo que más nos entristece es que mientras nuestros partidos se han mostrado tan cortos y tacaños en corresponder a la abogación, al sacrificio y a la generosidad de las mujeres, el partido socialista ha entregado tres de sus actas a otras tantas mujeres, después de reservarlas treinta puestos en sus candidaturas. Tres actas femeninas entre cincuenta y seis puestos, y en cambio nosotros sólo una para más de doscientos.

No se ve claro que ellos cultivan un factor que los más autorizados no han vacilado en calificar de decisivo para las luchas del sufragio? ¿Qué razón podemos

alegar con más fuerza que el simple enunciado de lo sucedido? Pero hay algo más que no debemos de silenciar, porque, como decía nuestra colaboradora, "ya se puede hablar".

La labor de las mujeres en los dos años de política sectaria y persecutoria no se ha destacado sólo por su entusiasmo, por su constancia, por su intrepidez; se ha distinguido de modo esencialísimo por su generosidad. Las mujeres aceptaron compromisos superiores a sus fuerzas, se prestaron a tareas abrumadoras, difíciles y hasta peligrosas, sin otra recompensa que el deber cumplido. En las organizaciones femeninas derechistas no hay cargos retribuidos. Todo se hace por servir el ideal, alegre y desinteresadamente, porque la idea está por encima de cualquier otra preocupación que la pueda enturbiar. Mujeres generosas han colaborado meses y años en la obra de organización y de confección del censo; en preparar y adoctrinar a otras para la propaganda; mujeres entusiastas han recorrido todas las provincias de España en campaña proselitista, cuando estaba en el Poder el equipo de Casas Viejas y la propaganda era arriesgada porque las fuerzas extremistas gozaban de impunidad para los desmanes.

¿Qué recompensa han tenido todos estos trabajos y desvelos? Una recompensa inapreciable por su valor, es cierto, que no será regateada por Aquel que prometió el premio para quien tierra un vaso de agua en su nombre. Pero en este terreno político en que ahora nos movemos la recompensa ha sido nula. Fijaba nuestra colaboradora, con buen acierto

la manera de reparar el error y de desagrar a las que pueden considerarse justamente preteridas. Exhortamos, decía, a las mujeres para que procuren por todos los medios que se repare esta injusticia u olvido haciendo que de las vacaciones ocasionadas por actas dobles se reserve alguna para otra mujer. Es preciso, añadía, que en el Parlamento alen la voz nuestras legítimas representantes para que se enfrenten con las que hasta ahora, falsamente, quisieron interpretar los sentimientos e ideales de las mujeres españolas.

A las Cortes deben ir más mujeres españolas, es decir, cataloñas

ORACION DE MUJER
Oh Virgen, Madre mía, que dijiste:
«He aquí la Eclesia del Señor»
por esa humildad santa y tu obediencia
al mandato de Dios,
destierra de mi alma la soberbia,
negro pecado de la juventud,
y hazme humilde, paciente, generosa,
fiel que fuiste tú.
Porque sabes los penas que en silencio
atorméntan, con íntimo dolor...
hay un secreto a pedirte que consientes
a un débil corazón
de mujer que, entre sombras e inquietudes,
ha enterrado ella misma un ideal
y quiere rendir, como homenaje,
su diela ante tu altar...
Sola ofrezco este nuevo sacrificio
de renuncia por siempre a la ilusión,
para que nazca el día en que yo diga:
«He aquí la esclava del Señor.»
PIÑAN VELASCO

APÉNDICE 5

«Clausura de la I Asamblea de Mujeres Católicas en Madrid», *Orientación femenina*, junio, 1935, pp. 136-137

novísimo error de los «Sin Dios» militantes y hasta proponíamos un ligero estudio sobre el mismo a los grupos de J. C. F. para la Reunión mensual de formación de aquel mes, a fin de dar a conocer tan craso error que se va introduciendo insensible, pero gradualmente en el pueblo, que se está paganizando por momentos.

No se ha contentado el Supremo Pastor de la Iglesia condenando en varias Encíclicas, sino que pedía las oraciones de los fieles todos del Orbe católico para que el Señor se dignara desbaratar los planes de los Suidiosistas; en el día 7 de Abril último, en que iban a celebrar el X Aniversario de la «Unión de los Sin Dios militantes», reuniéndose en el tercero de sus Congresos anuales.

Y no se ha concretado en pedir oraciones al pueblo fiel; ha querido pasar El delante, en pública rogativa.

Efectivamente, el día 7 de Abril, domingo de Pasión, el Santo Padre bajó a la Basílica de San Pedro para hacer una reparación pública a Su Divina Majestad, ofendida con los ultrajes de los «ateos militantes» y recabar la conversión de los mismos.

Muchedumbre ingente acudió presurosa y con ánimo de penitencia. La función comenzó a las 17.15.

El sol declinaba. En la Capilla del coro estaba expuesta Su Divina Majestad. En el Altar de la Confesión se veían las Sagradas Reliquias. El Pontífice supremo tenía en torno de sí toda su Corte: Arzobispos y Obispos, Cuerpo Diplomático, Nobleza y Patriarcado Romano, Trece Cardenales. La oración subió incansante y fervida a los Cielos. Se invocó el favor de todos los Santos en las *Litanias*. Se compungieron los corazones de los presentes y se clamó a la misericordia de Dios con el canto del *Miserere*; se recordó el triunfo sangriento del lobo santo con las estrofas místicas del *Vexilla Regis* y desde la «Loggia della Veronica» se bendijo al pueblo penitente y piadoso con las insignes Reliquias mayores de la Pasión.

«Cristo vence, Cristo reina, Cristo impera» fué el grito histórico y profético, triunfal y consolador, que a continuación hirió las bóvedas de la gran Basílica, confundiendo en todos estos cánticos y plegarias las voces sacerdotales y levíticas con las del pueblo fiel; las de las ovejas con las de los pastores.

Echada está la primera piedra en el lago tranquilo. Las circunferencias concéntricas van agrandándose. El Supremo Pastor se ha postrado de hinojos pidiendo la vuelta al redil de las ovejas extraviadas y muchos pastores de Israel han imitado su ejemplo; muchos hijos fieles han reforzado su oración con gemidos y súplicas. El movimiento se inicia con marcado *crescendo*.

También desde España ha subido hasta el cielo el incienso de la oración expiatoria. El conocimiento de las incalificables blasfemias y de los incontables atropellos ya conmoviendo a muchas almas generosas. No obstante, son muchos los que no saben aún lo horrible de esta conjuración «la más formidable» que ha existido en la tierra.

El 7 de Abril se celebró la fiesta de la expiación en muchas capillas de religiosos y parroquias, en muchas ciudades y pueblos. En Segovia y Burgos, en Bilbao y San Sebastián, en Barcelona y en Navarra, con comuniones reparadoras y funciones eu-

y Barcelona. Y la prensa de toda la nación se ha hecho eco de la voz autorizada de los Prelados. «La cruzada comienza». No hemos de olvidarla. No hemos de retardarla. Por Dios y por su Santo Nombre.



Acción Católica y Acción Social Católica en España

Madrid.—Bajo la presidencia del vicario de la diócesis se ha celebrado la segunda Semana Sacerdotal.

—Se ha celebrado en el Salón María Cristina un mitin de propaganda para el «Día de la Escuela Católica», organizado por la sección de «Cruzados de la Enseñanza».

Semana «Pro Ecclesia et Patria».—Han tenido lugar con gran entusiasmo en Zaragoza y Ciudad Rodrigo. En esta última ciudad también han celebrado las Jornadas de Acción Católica.

Sevilla. Tuvo lugar la semana contra el «cine» inmoral. En la sesión de clausura se leyó un escrito del Cardenal flundain.

«Hay que salvar la inocencia de los niños y la pureza de la juventud.

Los seglares deben incorporarse a la Acción Católica, dirigida por la jerarquía de la Iglesia; deben cooperar a la realización del proyecto de producción y distribución de películas morales; deben adscribirse en las distintas ramas para trabajar contra cuanto se oponga a la conciencia cristiana.»

Jaén.—En Linares se celebró la primera Asamblea arci prestal de Juventudes Católicas.

Valladolid.—Después de una semana de Ejercicios Espirituales, 500 muchachos de la Juventud Obrera Católica recibieron la Sagrada Comunión en la iglesia parroquial de San Esteban de manos del Arzobispo Dr. Gandasegui. El Prelozo bendijo la nueva bandera de la J. O. C., y le impuso la corbata pontificia.

Actos de Propaganda.—Los ha habido en Pamplona, Castellón y Benavente.

—Han bendecido su bandera la Acción Católica Femenina de la parroquia del Pilar (Zaragoza) y la Juventud Obrera Católica de Madrid.



Clausura de la I Asamblea de Mujeres Católicas en Madrid

25 conclusiones de gran importancia

Familia, Enseñanza, Moralidad, Formación social y Religión

El domingo 12 de mayo fué clausurada la I Asamblea de Mujeres Católicas de España, en el Convento de las Religiosas de la calle de Fuencarral.

A las cinco y media de la tarde y después de algunas discusiones para puntualizar la organización de la Escuela Católica Femenina, el Obispo de Tortosa anunció la lectura de las conclusiones por la secretaria, señorita Pilar Iniguez. Son 25, divididas en esta forma:

1. *Ponencia de Familias*: 1. Que las madres de familia pongan especial cuidado en preparar a aquellas de sus hijas que se sientan con vocación al matrimonio, a fin de que puedan cumplir debidamente su misión. 2. Que las Uniones Diocesanas y Parroquiales procuren por todos los medios (Círculos de estudios, conferencias, bibliotecas) completar la formación moral, espiritual e intelectual de las madres. 3. Dar a conocer las excelencias del matrimonio católico. 4. Trabajar en la defensa de la familia contra el divorcio, deshaciendo errores y propagando las enseñanzas del Romano Pontífice. 5. Instar a las madres, obreras y empleadas, a que se acojan todas al Seguro de Maternidad y las que no estén incluidas en él a las Mutualidades Maternales de carácter católico. 6. Encarnerar a las Uniones diocesanas y Parroquiales trabajos por conseguir formar parte de las Juntas de Beneficencia, Patronatos de Menores, etc. 7. Abogar para que se restablezca el subsidio oficial a las familias numerosas y se cumplan las leyes que protejan a la mujer y al niño.

Potencia «Educación y Enseñanza»: 1. La Asamblea recomienda a las Uniones que junto con la enseñanza religiosa procuren dar a las asociadas, formación cultural y profesional. 2. Sería de desear que funden escuelas nocturnas, dominicales y profesionales para obreras. 3. Conociendo los males que trae consigo la coeducación en Normales, Institutos y Universidades, recomienda encarecidamente que todas las Uniones trabajen para evitarla. 4. Estima la Asamblea que deben establecer cursillos o escuelas de propagandistas.

Potencia «Moralidad»: 1. Todas las Uniones colaborarán con las instituciones organizadas en España para la moralización de las costumbres. 2. Procurarán informar a sus asociadas sobre la residencia de Estudiantes en relación con la moralidad. 3. Pondrán empeño posible en moralizar las playas, cines y espectáculos. 4. Ejercerán vigilancia de quioscos y librerías para denunciar los abusos. 5. Todas las asociadas debieran contraer el compromiso de observar fielmente las normas de la modestia cristiana en el templo, en la calle y en la sociedad.

Potencia «Formación Social»: 1. Las Uniones Parroquiales procurarán fomentar la formación social de sus asociadas. 2. Excitar a las madres de familia para que eduquen a sus hijas en este sentido. 3. Encarecer a los directores de escuelas, colegios, Institutos y nocturnas tomen con empeño esa formación. 4. Que estas aspiraciones de la Asamblea lleven a la Confederación al estudio de los medios para establecer una escuela de servicio social.

Potencia «Religión»: 1. La Asamblea considera de urgente necesidad la formación religiosa de sus asociadas y a este fin acuerda que las Uniones diocesanas y parroquiales organicen Círculos de Estudios, Cursillos, Conferencias, etc. 2. En estos Círculos se estudiarán Dogma, Moral, Apologetica, Liturgia y las principales nociones del Derecho Público Eclesiástico y de Acción Católica. 3. La Junta Suprema designará Comisiones de Consultorios para redactar los programas de estas disciplinas. Estos programas sólo tendrán carácter directivo. 4. Para fomentar la vida litúrgica y auxiliar a la parroquia, este Apostolado recomienda que la sección de Religión de las Uniones Parroquiales fomenten la piedad y culto y la práctica del retiro mensual y de los Ejercicios Espirituales. 5. Asimismo encarece a todas las asociadas contribuyan a la creación y sostenimiento de las Catequesis.

No podemos reseñar los discursos de clausura de la señora Presidenta y del Consiliario de A. C. Excmo. Sr. Obispo de Tortosa por falta de espacio en el presente número. Veremos de hacerlo en el próximo.

FIESTA DEL SANCTÍSSIMUM CORPUS CHRISTI

El 20 de Junio es el día Eucarístico por excelencia. Empezará la Jornada Eucarística con la solemne Vigilia General ordinaria de la Adoración Nocturna en la noche del 19 al 20. Durante la mañana han de verse repletos todos los conculgatorios, acompañado el Señor expuesto en todas las iglesias, durante el día, y concurrirísimo el Oficio solemne de la Santa Iglesia Catedral. Apiñada multitud ha de concurrir a la procesión, que como en años anteriores recorrerá los ámbitos de nuestro primer Templo y este entusiasmo eucarístico ha de manifestarse al exterior engalanando las fachadas y balcones de las casas de cuantos se crean católicos de verdad. Ya sabes, pues, lo que te toca, socia de Acción Católica; propaganda, oración y acción.

Para la Biblioteca de Juventud Católica Femenina

Rdo. J. Portia.
«El Cant Religioso del Poble»; «Resena Histórica Cronológica de la Insigne «Reliquia del Sto. Pañal del Niño Jesús»; «Beata Juana de Lessonau»; «Caras y Caretas»; «Yo, para qué nací»; «La venganza de un Judío»; «Tratado de la verdadera Devoción a la Sta. Virgen»; «La ley de los Amores»; «Formación Moral y Religiosa de los niños»; «Primera Formación Social»; «Exemplaridad»; «Tierra de promisión»; «La Santa Memoria del Bebe Tortosa»; «Damasco»; «Calaverín y el Carita»; «Del Paraíso»; «Nueva Historia de Montserrat»; «De la serpiente a la Virgen»; «Enchascas Secretas»; «Diccionario de Sinónimos»; «Un tomo de la revista «La Hormiga de Oro» del año 1914».

Rdo. F. de P. A. Grino.
«Homenaje a Santa Teresa de Jesús»; «Tratado de las siete palabras»; «Deberes de los fieles»; «El Evangelio según S. Lucas»; «Diálogos Jurídico Populares»; «Escándalo, Escándalos»; «La grande obra»; «Las catequistas se agierran»; «La Sagrada Comunió»; «Ramillete de azucenas»; «Media hora de Oración»; «Los socialistas pronto desaparecerán por sí mismos»; «Catecismo Mayor»; «Así llevo a reinar Isabel la Católica»; «Vida»; «Hechos y Mitos»; «Vida de la ilustrada María Fernández Coronel»; «Conferencias de Sarda Salvany»; «Conferencias de Ruiz Amado y varios tomos de poesías y conferencias».

Sra. María Muñoz:
«Primos hermanos», Mari Floran; «En la tierra del último amor»; Matilde Muñoz; «La Clavarieta»; R. Pérez y Pérez; «No era bonita»; Zenaida Pleuriti; «Doce volúmenes correspondientes a doce años de suscripción de la revista «La Familia»».

Sra. María Luisa Berberá:
«El secreto de Juan»; R. Pérez y Pérez; «El misterio de las cuatro lagunas»; Jean Webster; «El pasajero de Folkestone»; J. S. Fletcher; «El Buitre de la Sierra» (cinco tomos); G. Claviging; «La Virgen del Rocío ya entró en Triana»; Pérez Lugín.

Sra. Mercedes Arnaldo:
«Crónica del Primer Congreso Nacional de Misiones»; «Cuatro volúmenes correspondientes a cuatro años de suscripción de la revista «La Hormiga de Oro»».

Maliciosa pregunta, pero acertada respuesta

Superstición

PREGUNTA.—*He recibido en un sobre un papellito escrito a máquina que dice así:*

«Jesus Sacramentado.
Señor, tened piedad de nosotros por los siglos de los siglos. Amén».

Esta oración hay que mandarla nueve días a tres personas cada día y el noeno se recibirá una gran alegría, aumentando de fortuna a los de su familia.

Esta oración está asignada por el Señor, mas quien la reciba, se verá libre de enfermedades, quien no la haga circular, se verá sorprendido por la muerte de un ser querido.

Esta oración tiene que dar la vuelta al mundo, quien la interrumpa, le vendrá una gran desgracia.

Mucha salud y buena suerte»
Y al tenor de ésta, otras muchas, como las de Santa Teresita, San Antonio, etc.

¿Haría usted el favor de decirme si una Religión que tales cosas y tan ridículas hace hacer a sus adictos, puede ser verdadera, razonable, digna de un hombre?

RESPUESTA.—Si, señor, se lo diré a usted. Una religión que tales prácticas impulsiera o recomendara a sus seguidores, no sería la verdadera, sino que sería falsa, ridícula y supersticiosa. Lo que hay aquí es que usted supone que la Religión católica impone o recomienda la propagación de tan falsas devociones y ridículas prácticas como ésta a que usted se refiere.

La Iglesia Católica—sépalolo usted bien—no sólo no impone, ni aconseja tales supersticiones, sino que las reprueba energicamente, las condena con toda su energía; instruye, previene y aleja de ellas a sus hijos; y les exhorta vehementemente a que cuando caiga en sus manos alguna de esas hojas copiadas, prontamente tantas o cuantas veces las rasguen en seguida o la echen al fuego.

«Por qué? Precisamente por esto: porque la Iglesia católica, que profesa y enseña la verdadera religión, no puede amparar, ni autorizar cosas que sean contra la razón humana y contra el sentido común de las gentes».

«Eso, señor—lo del papellito que usted ha recibido—no es religión, y menos religión católica; sino pura y sencillamente ridícula superstición».

APÉNDICE 6

«La primera Presidenta de la Confederación»
y «La nueva Presidenta del Consejo Superior
de la Confederación de Mujeres Católicas de España»,
CMCE, 1-15, junio, 1936

sido nuestra primera Presidenta, Excma. Sra. D.^a Juana Salas de Jiménez. Ha sabido ser base sólida y firme del gran edificio que Su Santidad el Papa Pío XI quiere consolidar con las Mujeres Católicas de España, bajo la alta dirección de la Jerarquía.

Otro voto lleno de gracias enviamos a los Sres. Consiliarios, a las señoras que integran las Uniones Diocesanas de la Confederación de Mujeres Católicas de España; a todos alentamos en la difícil tarea que les fuere encomendada.

Dejamos el último eco de gratitud para la Unión Diocesana de Madrid-Alcalá. Con ella nos encontramos especialmente unidas, por la circunstancia de residir la Confederación en la Diócesis. Base principal de esta unión nos da nuestro Dios, que recibe en el oratorio de nuestro domicilio social la oración colectiva, culto litúrgico de la Misa dialogada, precedida de meditación todas las semanas.

Su celosísima Presidenta, la Excma. Sra. D.^a Carmen García Loygorri, es Vocal de nuestro Consejo Superior, y la magnanimidad de su actuación en él es constante.

En las visitas que las assembleistas han hecho a su domicilio social, han recibido las atenciones que les son peculiares, y lo mismo de su casa, donde tanto hay que admirar y aprender, como de las visitas que les prepararon a sus Parroquias, salieron encantadas y extraordinariamente agradecidas.

Para todas las Uniones Diocesanas y para cada una de ellas pedimos una especialísima bendición del cielo.

Tenemos empezada una obra cuyo incomparable linaje y buen suceso son indicios ciertos de lisonjero porvenir.

Continuémosla con más ahinco, si fuere posible, por las almas y por Dios.



Secretariados del Consejo Superior MANUALES

Ponemos a disposición de nuestras Uniones Diocesanas los MANUALES hechos por los distintos Secretariados de nuestro Consejo Superior, con normas y orientaciones para la organización de todos ellos en las Uniones Diocesanas.

Se los recomendamos con todo interés, porque han de facilitarles sus trabajos y ha de servir para que la organización sea uniforme.

Los MANUALES son de *Religión, Familia, Educación y Enseñanza, Moralidad, Educación Social, Beneficencia y Propaganda.*



La primera Presidenta de la Confederación

Clave de su personalidad: una formación piadosa y un temperamento activo. Aquella, en el Colegio de religiosas en que se educó y en la Escuela Normal, entonces regida también por religiosas, en que cursó la carrera del Magisterio. Su temperamento activo fué cultivado en el ambiente de trabajo, en que convivió durante su adolescencia y parte de su juventud.

En ese ambiente encontró la base para su vocación en la redacción del semanario *El Pilar*, que por aquel entonces, como único periódico católico de Zaragoza, tenía una vibración intensa y multiforme que lo convertía en hogar de la Acción Católica naciente.

Allí la fué a buscar la Corte de Honor de Señoras de la Santísima Virgen del Pilar, al nacer y necesitar una Secretaría de actividad y abnegación y de una visión de la vida piadosa más amplia que la de las Cofradías del siglo XIX. Durante veinticinco años desempeñó este cargo, en el cual cesó al trasladar a Madrid su residencia, siendo nombrada entonces Secretaria honoraria.

El Reformatorio del Buen Pastor de Zaragoza guardará también buen recuerdo de ella, pues con celo infatigable llevó la campaña de su fundación, consiguiendo con su pluma abundantes donativos para empezar su funcionamiento.

Y esa misma actividad espiritual la llevó, sin duda, a ser una de las promotoras de la incorporación de Aragón a las organizaciones femeninas de Acción Católica; primero, constituyendo la sección de la Unión de Damas del Sagrado Corazón de Jesús, hacia el año 1915, y después, obediente a la consigna de la Jerarquía, contribuyó a la pronta y eficaz organización de la Junta diocesana de la Acción Católica de la Mujer en 1919.

Aparte de sus actuaciones en Aragón, patentes en la Prensa, donde popu-

larizó la firma de *Marta Harmel*, y en folletos que contienen algunas de sus conferencias, la Acción Católica de la Mujer la requirió para otras intervenciones; actuó como ponente en Asambleas celebradas en Madrid y en el Congreso de Sevilla.

Y en el momento crítico de las transformaciones que ocasionaron el nacimiento de nuestra Confederación, fué llamada para la Presidencia, que sólo aceptó como carga transitoria y para el período de organización. Todas nuestras hermanas saben cómo se ha esforzado por lograr la consolidación que hoy tiene nuestra Obra.

Vivimos en una organización de apostolado que exige el tono de humildad, y por ello no hacemos el encomio que merece su labor. No queremos, además, amargar a nuestra Presidenta fundadora llenando con todos los elogios que se le pueden tributar las páginas de este BOLETÍN, que es una de sus creaciones. Pero hagamos constar como lecciones suyas dos, cuyos efectos perdurarán. Una, su afán de lo concreto y práctico; su magisterio nos ha dotado de ideas claras y fecundas que su decidida y firme voluntad hizo convertirse en acción. Otra, la vibración emotiva de su dinamismo, que ha resentido su salud; es de las mujeres que rinden culto a la feminidad porque la sienten, y ese culto ha sido fervor ardoroso de los que consumen. Lo mismo en la elocuencia de sus discursos, que en la deliberación de los Consejos, que en la intimidad del trato con cada una de nosotras puso, tanto como su talento, su corazón. Este sigue con nosotras. Y confiamos en que el relativo descanso le permita darnos, si no todo lo que nos prodigó en dos años y medio, una parte de la ayuda que puede prestarnos.

**La nueva Presidenta
del
Consejo Superior
de la
Confederación de
Mujeres Católicas
de España**



23 — MAYO — 1936

Unas palabras de presentación a nuestras Uniones Diocesanas de la señorita Luisa Gómez Tortosa, como Presidenta Nacional.

Consoladora por todos extremos ha sido la elección recaída sobre ella, del Excmo. Sr. Obispo de Tortosa, Consiliario General de Acción Católica.

Podemos decir con toda verdad que conocemos su valer espiritual bien a conciencia, porque la hemos visto consagrada al servicio de la Iglesia con celo y obsequioso acatamiento y devoción a la Jerarquía eclesiástica.

Era ya Presidenta de la Unión Diocesana de Orihuela—donde su Prelado no admitió nunca su dimisión, conocedor de su ascendiente en aquella Diócesis—, cuando por elección fué aclamada Vicepresidenta de la Junta Suprema en la Asamblea de Constitución de la Confederación de Mujeres Católicas de España.

Desde muy joven trabajó en obras de celo con gran intensidad. Cursó luego sus estudios en la Escuela de Acción Católica de la Mujer de Madrid, en la Escuela Social de Bruselas y en París, visitando obras del extranjero con el fin de conocer su organización y funcionamiento.

De su especialización en cuestiones sociales es buena prueba el Sindicato de Obreras de Novelda; marcha con la fuerza que ella le imprimió al organizarlo.

Más tarde, nombrada Presidenta de la Diócesis de Orihuela, organizó la Unión Diocesana de Acción Católica, y posteriormente ha actuado como Vicepresidenta Nacional, con la energía y humildad que la caracterizan.

El ánimo entero de nuestra Presidenta Nacional, su carácter sin doblez, su afectuosidad exenta de toda afectación, son virtudes siempre imponderables, y en obra de esta importancia, indispensables, para mantenerla en su lozanía.

De su actividad puesta al servicio de tan hermosa institución de Acción Católica esperamos grandes frutos de extensión de la misma, y afianzamiento de su buen espíritu en el amplio campo del apostolado femenino.

APÉNDICE 7

«Austeridad y modestia», *Normas y Orientaciones para la dirección de la Juventud femenina de AC*, julio, 1937, pp. 1 y 4

1755

NÚM. 11

Censura Eclesiástica

JULIO 1937

Normas y Orientaciones

PARA LA DIRECCIÓN DE LA JUVENTUD FEMENINA DE A. C.

Número suelto: 10 céntimos - Administración: Zurita, 13, pral. - ZARAGOZA

Saludo a Franco: ¡Arriba España!

AUSTERIDAD Y MODESTIA

Por primera vez desde mi llegada a la España liberada, me dirijo a las Directivas de la Juventud Femenina de Acción Católica, para proponerles en esta hora suprema, una gran Cruzada a la que han de prestar su máximo apoyo y su mayor esfuerzo. La gran Cruzada de la Austeridad.

Atravésamos, hermanas, un momento histórico conmovedor.

Cada día se van disipando los restos del pesimismo que pesaba sobre la anterior generación.

España renace bajo muy diversos aspectos; pero ha de ser el renacimiento católico el más pujante.

Nuestra raza siente el impulso de la nueva vitalidad.

En el corazón de España hay latidos nuevos, y en su alma sueños y afanes de verdad y de fe.

Mientras en las vanguardias cae lo más florido de nuestra Juventud española, y en tanto legiones de mártires nuestros nos conducen a las cumbres de la virilidad, del heroísmo y de la gloria, nos está reservada una grandiosa cooperación a los patriotas de la retaguardia: la oración, el trabajo y la penitencia.

Todo el mundo tiene un puesto; nadie puede rehusar el ocuparlo dignamente.

Hoy la Juventud Femenina de Acción Católica quiere que en nuestros puestos seamos las jóvenes austeras.

En el fondo, haremos bien reduciendo sistemáticamente a la austeridad todo regalo, todas las seducciones del ambiente y toda la frivolidad de las costumbres; que reconocemos como un entorpecimiento para la restauración patriótica.

En nombre del Consejo Superior invito a todas las Uniones Diocesanas, a todas las Juntas Parroquiales, Auxiliares y Delegadas de Menores, Propagandistas, a poner todo su entusiasmo, toda su ilusión, grandeza de ánimo y sacrificio, por el éxito de nuestra Cruzada de Austeridad.

Comenzamos con la bendición del Emmo. Sr. Cardenal Primado, con el beneplácito de nuestros Prelados diocesanos, con la fe puesta en Dios, ansiosas de llegar al alma de nuestras jóvenes, para contribuir una vez más a la empresa de saneamiento y de exaltamiento de la Patria. ¡Arriba los corazones! ¡Viva España!

Julio de 1937.

LA HERMANA MAYOR.

¡Iremos al Apóstol!

¿Una peregrinación? ¿Una oración más?

Hermanas de Juventud: ¡Cuánto hemos rogado al Señor por España en estos últimos años! Y El, ¿nos habrá escuchado? Tenedlo por seguro.

¿No recordáis el pasaje evangélico de la ma-

dre de Santiago y San Juan? ¿No recordáis que quería para sus hijos la gloria sin dolor?

“No sabéis lo que pedis: ¿Podéis beber el cáliz de la pasión que Yo he de beber?”

Tampoco los hijos de España sabíamos pedir. Queríamos un triunfo rápido y certero: una saeta que diera en el blanco de nuestras ilusiones. Ahora ya sabemos lo que el Señor

Campana pro Austeridad y Modestia

LA MUJER Y LA GUERRA

Doble fin de esta Campana.

- 1.º Poner de manifiesto para estímulo y aliento general la labor desarrollada por la mujer española en los momentos actuales.
- 2.º Despertar la conciencia de toda mujer hacia estos deberes de Religión y Patria.

Quién ha de llevar a cabo esta empresa.

Si bien la Juventud Femenina de Acción Católica en unión con las demás ramas de A. C. que, como organizaciones que poseen fuerza y energía podrían llevar su esfuerzo para encauzar las actividades, sería lo conveniente que en esta campana (que ha de ser general e interesa a toda España según el deseo existente de levantar el ambiente hacia un espíritu de austeridad y moralidad) la recogiesen y diesen calor otras fuerzas organizadas, y aún más, que personas independientes (artistas, poetas, oradores, escritores, etc.), coadyuvasen con su valiosa cooperación personal.

PROYECTO DE LO QUE PUDIERA SER

Debería consistir en una acción general y de continuidad pero que reuniera los esfuerzos de todos para celebrar durante 1, 3 ó 6 días una intensa propaganda activa y eficaz en las capitales y pueblos, según las condiciones de cada lugar y las disposiciones y órdenes del Prelado respectivo.

DIVISIÓN DE ESTE TRABAJO

Piedad.

- Celebración de Comuniones generales, horas santas, retiros, velas al Santísimo, actos de devoción a María, etc.
- Cruzada de Penitencia y Austeridad, rogativas.
- Reunión de plegarias y penitencias que constituyan como una "*Liga espiritual por el advenimiento de la paz*".
- Podrían repartirse hojas y boletines que expusiesen esta cruzada en comuniones, asociaciones, centros de A. C.

Círculos de Estudios

La mujer en la nueva España

- I. Tiene una misión que cumplir:
 - A) *En la familia.*
 - B) *En la sociedad.*
- II. Ha de ser un modelo de austeridad y modestia:
 - A) *En su casa.*
 - B) *Fuera de ella.*
- I. Puesto que son los hombres los que en los frentes de batalla están forjando la nueva España, ¿no será inútil y ocioso hablar del papel que en ella está reservado a la mujer?
 - ¿Ha de intervenir o influir en los destinos de la Patria?
 - Si la mujer no influyese directa o indirectamente en la vida de España, se vería desmen-

tida la Historia de la Humanidad que acusa siempre, en cada época notable, las características, nivel moral, etc., de la mujer, y nos muestra algunos tipos representativos.

(Citar algunos tipos, si se cree oportuno: las mujeres espartanas; Isabel la Católica. En sentido contrario, las mujeres romanas, las "niñas bien" de nuestros días leyendo novelas rusas, etc.).

— Así, pues, ¿es cierto que las costumbres son lo que la mujer quiere y que una nación será lo que sean sus costumbres?

— ¿Tiene importancia que la mujer conozca su misión?

— ¿Está ya la mujer a la altura que las circunstancias piden?

— A pesar de la importancia que tiene para la nueva España, henos de reconocer que la mujer en general no se ha dado cuenta de la misión que ha de cumplir.

APÉNDICE 8

«Las jóvenes de Acción Católica. Ingente labor
de organización y proselitismo»,
Ecclesia, 1/4/41 (7), pp. 10-11

NOTAS PARA LA HISTORIA DE A. C. E.

LAS JOVENES DE ACCION CATOLICA. INGENTE LABOR DE ORGANIZACION Y PROSELITISMO

María de Madariaga constituyó las primeras Asociaciones. - Propaganda activa entre pedreas, tiros y atentados

Tienen los lectores de ECCLESIA cumplida noticia del paso de la Rama de las Mujeres de Acción Católica de algunas señoras que formaban parte del Consejo Superior de la Asociación de las Jóvenes de Acción Católica Española.

La actuación de este Consejo, que durante catorce años presidió María de Madariaga; su gestión organizadora y su labor proselitista, constituyen una de las páginas más emotivas de la historia de la Acción Católica en nuestra Patria.

La organización de las Jóvenes puede decirse que se inició en el año 1926. Aunque la Acción Católica ya hacía por entonces mucho tiempo que era un hecho vivo y operante en nuestra Patria, no existía Juventud Femenina de Acción Católica propiamente dicha. El Cardenal Reig y Casanova acababa de publicar unas «Bases de reorganización de la Acción Católica Española», María de Madariaga inició la tarea de engranar y dar vida a los núcleos de jóvenes católicas dispersos aquí y allá, a intensificar su número y a orientarlos hacia las rutas del apostolado activo.

Ejerció la presidencia de la Juventud Femenina de Acción Católica la excelentísima señora marquesa de Laun, y María fué designada vicepresidente.

Durante los años 1926 a 1929 se sobrepusieron las dificultades que acompañan a toda obra que empieza y es, por tanto, desconocida y mirada acaso con prevención.

A los primeros llamamientos sólo respondieron las diócesis de Madrid, Barcelona y Vitoria. En Madrid mismo sólo se organizó la Juventud Femenina de Acción Católica en dos parroquias: las de Santiago y San Sebastián.

Fueron tres años de intensa labor preparativa y organizadora, que ya el año 1930 intensificó su radio de acción al iniciarse las visitas a los pueblos para ir dejando en ellos las Juntas parroquiales constituidas, o por lo menos la semilla que habría de hacerlas fructificar.

Un periódico "tirado" a mano durante la época roja. La actuación en el Consejo Internacional de Ligas Femeninas Católicas

Entre pedrada, y descargas

La proclamación de la República el año 1931 y el consiguiente recrudecimiento de la campaña antirreligiosa tuvo la consecuencia aparentemente paradójica de aumentar el entusiasmo que por doquier levantaban las propagandas de María y sus compañeras de Juventud de Acción Católica, hasta tal extremo que al final del año 1932 había ya organizaciones en la tercera parte de las parroquias de Madrid.

Se celebró entonces la I Asamblea diocesana de Madrid-Alcala, que luego se ha repetido ininterrumpidamente, salvo los años en que Madrid ha vivido bajo el dominio rojo. María fué elegida presidenta diocesana, cargo que llevaba anejá la presidencia nacional, pues no existía el Consejo Superior.

Los dirigentes ampliaron en seguida su esfera de acción y fueron visitando, en el curso del año 1933, diversas diócesis, siendo las de Santiago, Sevilla, Córdoba y Santander las primeras en que organizaron las Juventudes Femeninas de Acción Católica.

Anto en éstas, como en los Centros de Madrid se llevó a efecto desde un principio con todo rigor el programa formativo intelectual y espiritual de las jóvenes.

En el mismo año de 1933 se efectuó la peregrinación a Roma, con motivo del Año Santo, acudiendo hasta los pies del Papa con 3.000 jóvenes españolas de Acción Católica.

Las propagandistas se velan precisadas a hablar en las sacristías, donde se reunían para escucharlas las jóvenes de cada localidad, ya que los lugares públicos eran coto cerrado para toda oratoria que no brotara de bocas socialistas y ateas. Y aun allí no siempre estaban a salvo de las iras del populacho.

En una ocasión, en Aravaca, apedrearon las ventanas de la sacristía; en Paracuellos y en Carmarna de Esteruelas fueron las propias propagandistas las apedreadas. En otro pueblo fueron interrumpidas con «música» de cen-

rras. Hechos semejantes se repetían por doquier, no ya a ciencia y paciencia, sino con complacencia de las autoridades.

Con escolta de Civiles

No andaban éstas, no obstante, siempre de acuerdo. Las jóvenes experimentaron también las consecuencias de aquella competencia entre el socialismo y el lerrouxismo que ilustró algunos capítulos del crónico de la República. El año 1934 se celebraba en la Iglesia de Olivenza (Badajoz) un acto. Cuando María estaba hablando penetró en el templo el alcalde conclenzado socialista que extendió su autoridad prepotencia hasta el interior de los lugares sagrados, y allí mismo procedió a detener a María, haciéndola salir del pueblo custodiada por la Guardia civil. Pero he aquí que el gobernador de la provincia militaba en las huestes de Lerroux, y al conocer la alcaldía del corregidor de Olivenza, montó en cólera y exigió que el acto se celebrara, y María volvió al pueblo, también en guardia civil, puestos entonces no para su custodia, sino para su salvaguarda, y el acto de Acción Católica tuvo efectividad con cohorte de rígidos tricorinos.

A veces los hechos revestían caracteres de mayor gravedad. El año 1933 se organizó la Juventud de Sevilla cuando mayor era la efervescencia sindicalista. Fué por entonces cuando la bella capital andaluza recibió el triste apodo de «Sevilla la Roja», y al salir las jóvenes de la Iglesia de la Macarena un grupo de pistoleros hizo sobre ellas repetidas descargas.

También en los años 1934 y 1935 estuvieron algunas dirigentes nacionales en Africa, recorriendo con fruto las poblaciones de nuestro Protectorado, en muchas de las cuales dejaron organizadas a las jóvenes de Acción Católica. Al regresar el último año citado, después de actuar en Algeciras, María y sus compañeras se dirigían en auto, ya de noche, a Cádiz. Manos alocosas levantaron en la carretera, en las proximidades del tristemente célebre pueblo de

ECCLESIA'

11

Casas Viejas, una alta barricada de adoquines. Las jóvenes atribuyen a verdadero milagro que el coche saltara por encima, sin daño alguno para sus ocupantes.

El año 1934 se celebró la I Asamblea Nacional, a la que ya concurrieron unas dieciocho diócesis. Desde entonces se han repetido anualmente, sin interrupción. Para las del 1935 y 1936 hubo que disrazarlas de reuniones de estudios, con el fin de que pasaran por el tamiz que las autoridades izquierdistas empleaban para autorizar actos de entidades católicas.

Las jóvenes mártires

La guerra no ha interrumpido en ningún momento ni en ninguna forma las actividades de las jóvenes de Acción Católica. A María le sorprendió el Movimiento en Madrid, donde vivió varios meses pasando de un escondite a otro (siempre en casas de jóvenes de Acción Católica), hasta que logró llegar a la zona nacional.

Ventinueve mártires tuvieron las Juventudes. Algunas, como la Presidenta del Centro de Valdemoro, de veinte años de edad; que fué muerta a machetazos por no quitarse del pecho la insignia de la Acción Católica. Otras, como las hermanas Carmen y Dolores Cano, de Mora de Toledo, a las que, antes de matarlas, les amputaron la mano derecha por negarse a levantar el puño.

Fese a todo ello, ni por un momento dejaron las jóvenes de actuar, continuando sus reuniones formativas y colaborando eficazmente con los párrocos y sacerdotes, ora escondiéndoles, ora reuniendo fondos, ora facilitándoles las especies para conseguir en las misas que ocultamente se celebraban.

Hubo joven (hija y hermana de comunistas) que en su propia habitación confeccionaba, con algunas compañeras, un periódico hecho a mano con letra que imitaba los tipos de imprenta. Se hacían uno o dos ejemplares que se iban pasando de una a otra asociada de las Juventudes. La «tirada» del periódico se mantuvo durante más de un año.

"¿Qué quinta de mujeres

han llamado?"

Enretanto, en la España liberada, las jóvenes de Acción Católica trabajaban sin descanso; fueron las primeras que acudieron a los polvorines, hospitales y todas las obras de beneficencia y caridad, privadas o del Estado, sin abandonar las prácticas de piedad y Circuitos de estudios.

En mayo de 1937 llegó María a la zona nacional e inmediatamente se dedicó a recorrer las diócesis de la misma.



María de Madariaga acompañada de una de sus más entusiastas colaboradoras

En plena guerra se celebraron diversos actos de gran importancia. El año 37 hubo en Salamanca unos cursillos nacionales de «preparación al hogar». El mismo año se celebró la peregrinación a Santiago, a la que concurrieron unas tres mil jóvenes de toda la España liberada. Llegaban en trenes repletos de todos los puntos, María recuerda regocijada la exclamación admirativa de un soldado español al pasar uno de estos trenes por la estación de Miranda: —¿Pero qué quinta de mujeres han llamado?»

El año 1938 hubo otros dos cursillos nacionales: uno de formación de dirigentes de la sección de niñas, en Valladolid, y otro para dirigentes de la Juventud femenina.

La hija de Franco ingresa en A. C.

En este año de 1938 ingresó en el Apartado de las jóvenes de A. C. E. la hija del Caudillo de España, Carmencita Franco. María de Madariaga acudió en el mes de enero a Burgos para recibirla en las filas de la Juventud, y el acto tuvo una asistencia de varios miles de jóvenes, llegadas de toda la provincia, a pesar de ser unos días de nieve y frío crudísimo. En mayo se impuso la insignia a la hija del Generalísimo.

La bandera del C. Superior

El año 1939, ya acabada la guerra, hubo una peregrinación al Pilar. De toda España acudieron jóvenes en número de 6.000. El Arzobispo de Zaragoza bendijo entonces la bandera del Consejo Superior, que durante el dominio

rojo había permanecido escondida bajo el suelo de la guardilla de la casa de María en Madrid, sin sufrir ningún deterioro.

Más de ochocientos actos públicos en ocho años

María de Madariaga dejó las Juventudes el 2 de noviembre de 1940, después de catorce años de ininterrumpida labor. Por su expresiva elocuencia gráfica, consignamos a continuación un resumen numérico de los actos públicos de todas clases en que María ha tomado parte desde el año 1933.

AÑOS	Actuaciones en Madrid	Actuaciones en Madrid-Alcalá	Actuaciones en provincias	TOTALES
1933	69	51	10	130
1934	30	8	94	132
1935	28	7	63	98
1936	96			96
1937			100	100
1938			86	86
1939			120	120
1940	41		40	81

En total, 843 actuaciones. No tenemos datos exactos de los actos en que intervino hasta el año de 1933. Su número a partir de esta fecha supone un promedio de dos a la semana. Todo ello sin abandonar los trabajos de colaboración en los órganos de la Asociación y en determinadas revistas, la correspondencia y la atención a los problemas que a diario plantea la presidencia de un tan extenso organismo...

F. S. M.

(7)

SIGLAS

- ACE Acción Católica Española
ACM Acción Católica de la Mujer
AFA Agrupación Femenina Aragonesa
AN Acción Nacional
ANME Asociación Nacional de Mujeres Españolas
AP Acción Popular
BIT Boletín de la Institución Teresiana
CCFE Confederación Católica Femenina de Estudiantes
CEDA Confederación Española de Derechas Autónomas
CEDA Confederación Española de Derechas Autónomas (boletín)
CMCE Confederación de Mujeres Católicas de España
CMCE Confederación de Mujeres Católicas de España (boletín)
GFC Gioventù femminile cattolica
IRS Instituto de Reformas Sociales
IT Institución Teresiana
JFAC Juventud Femenina de Acción Católica
JCF Juventud Católica Femenina
MC Movimiento Católico
RCCS Revista Católica de Cuestiones Sociales
RS Renovación Social
SF de FET Sección Femenina de Falange Española Tradicionalista
UDC Unione fra le donne cattoliche
UDSC Unión de Damas del Sagrado Corazón
UILCF Unión Internacional de Ligas Católicas Femeninas
UME Unión de Mujeres de España
USME Unión Sagrada de Mujeres de España

ÍNDICE ALFABÉTICO

- aborto: 140, 184-185, 200, 312
- Acción Católica: 34, 40, 66, 76, 82, 165, 170, 201n., 316; apoliticismo de: 223-225, 233, 239, 297; bases de: 106, 165, 167, 224n., 247, 250, 252-253; entidades femeninas de: 92-94, 103, 248; etapa de auge de: 204; formación en: 260-262, 266-267; jerarquía y: 82, 166; jóvenes de: 301 Junta Central de: 232, 251n., 254, 255n., 260-261; Juventud de: 167, 231; movilización femenina y: 211, 231, 264, 256n.-257n., 398; mujeres de: 320; organizaciones de estudiantes y: 111; reformas republicanas y: 204; relación de la ACM con: 164, 168-169, 172, 205, 252-253; relación con partidos políticos derechistas: 231-232; separación de obras económico-sociales: 276
- Acción Católica de la Mujer (ACM): 18, 19, 41, 42, 46, 47, 48, 50, 52, 53, 54, 55, 60, 64, 66, 69-70, 72n., 73; en administración pública: 102; Asamblea Nacional y: 119, 159, 176, 191; autonomía/dependencia de: 54-55, 86-87, 205, 252-254; sobre bienestar social: 102, 105, 140; círculos de estudio en: 97-98, 130; código civil y: 118; concejales de: 77, 158, 191; defensa de la Iglesia por: 86, 112, 150, 163, 207; en defensa de los derechos políticos femeninos: 112; derechos de las mujeres y: 95; dirigentes de: 74, 75, 76, 77, 83, 89; dirigentes en diócesis de: 234; sobre doble moral sexual: 118, 181; sobre educación femenina: 123-125, 134, 175-176, 205, 287; Escuela Profesional Femenina de: 131-132; factores de surgimiento de: 80-81-82; sobre familia: 269-270; juntas provinciales y locales de: 88-89, 91n.-92; sobre moralidad: 205; nacimiento y función de: 78, 79; número de socias de: 88-89, 91, 234, 258; participación política femenina y: 144, 146-147, 150, 158-159, 225-226, 228, 287; procedencia social de sus integrantes: 84; propaganda electoral y: 226, 228-230, 247-248; propagandistas de: 104-105, 263; en protesta ante proyectos de laicización por las Cortes: 212-213; su reacción ante ataques a iglesias: 212; su relación de otras asociaciones femeninas: 87, 92-93, 167; sus relaciones con asociacionismo católico europeo: 138-139; su respuesta a la legislación republicana: 204, 248, 291; secciones femeninas de la derecha católica y: 204, 231-234, 236, 247-248, 291; sobre seguro de maternidad: 140-142, 287; sindicatos católicos femeninos y: 134, 191-193; de Tarragona: 75; de Toledo: 74; trabajadoras y: 90, 134, 135, 287; sobre trabajo a domicilio: 138-140; sobre trabajo extradoméstico de las mujeres: 118, 137, 142-143, 205; unidad del MC femenino y: 285
- Acción Católica Nacional de Propagandistas (ACNP): 231
- Acción Ciudadana de la Mujer de Sevilla: 226n.

- Acción Cívica de la Mujer de Valencia: 226n.
- Acción Nacional: 40, 225n.-226n., 231, 204, 237n.; sección femenina de: 230. Véase también *Asociación Femenina de Acción Nacional*
- Acción Popular: 77, 189, 231; asistencia social en: 245-246; formación de afiliadas a: 263; Juventud de: 245n.; Juventud Femenina de: 245-246; secciones femeninas de: 231, 235, 236n., 238, 241
- acción social católica femenina: 16, 26, 67, 69, 172, 277, 278; actuación pública femenina y: 284; animación a: 70-71; condiciones para su ejercicio: 74-75; cualidades de género para: 71, 278; eficacia de: 105; Escuela Social de ACM y: 98, 100-101, 276-278; escuelas sociales y: 77; formación para: 77, 96; internacional: 100, 277; JCF y: 107, 257; como promoción a cargos públicos locales: 154-155, 158, 278; rol familiar y: 74
- Action Catholique Générale: 18
- Action Sociale de la Femme: 17-18, 82n.-83, 99, 112n., 138; École Normale Sociale de: 99
- adulterio: 120-121
- Agrupación de Defensa Femenina (ADF): 230
- Agrupación Femenina Aragonesa (AFA): 234, 236n.
- Aguinaldo del Soldado: 296-297
- AGUIRRE, cardenal: 165
- AIZPURU, Teresa: 158n.
- ALARCÓN Y MELÉNDEZ, Julio: 61, 115, 116n., 152n., 324
- Albacete: 8, 111
- Alicante: 93, 192n.
- Almería: 88, 225n.
- ALÓS, María: 60, 83, 175
- Amistad Universitaria: 322
- anticlericales: 8, 14, 49, 113; ataques en Parlamento por: 216; discurso misógino de: 118; refuerzo de la identidad católica ante acciones: 263; respuesta católica a: 163, 213, 306; temores de: 118
- anticlericalismo: 49, 162
- anticoncepción: 140, 184. Véase también *control de natalidad*
- antifeminista(s) y antifeminismo: 42, 48, 124, 140, 198, 201, 315
- «apostasía de las masas»: 68
- Apostolado de la Oración: 222
- Aragón: 20, 76, 234n., 306n., 311n., 315n., 317n.
- ARBOLEYA, Maximiliano: 51n., 68n., 80, 94-95n., 190, 243-244, 266n., 324, 329
- ARENAL, Concepción: 57n., 61, 62, 81n., 112, 123, 342
- ARTEAGA, Cristina: 110
- ARTEAGA, María de: 148n., 110
- Asamblea Nacional: 77, 106, 119, 137, 142, 159-160, 176, 191, 288
- asistencia social: 157, 245-247. Véanse también *beneficencia* y *acción social femenina*
- Asociación Católica Internacional de Obras para la Protección de las Jóvenes: 99
- Asociación de Madres Católicas de Valencia: 66, 324
- Asociación de Padres de Familia: 167
- Asociación de Protección de la Joven: 185
- Asociación Femenina de Acción Nacional: 76, 232, 256
- Asociación Femenina de Educación Ciudadana de Granada: 226n.
- Asociación Femenina de Educación Ciudadana de Salamanca: 226n., 235n.-236n.-237. Véase también *Educación Cívica de Salamanca*
- Asociación Nacional de Mujeres Españolas (ANME): 42, 81, 113, 127, 284
- Asociación Nacional de Padres de Familia: 216
- Auxilio Social: 296
- Avilés: 103
- AZANA, Manuel: 307n., 324
- AZNAR, Severino: 140
- Badajoz: 88
- bando insurgente: 296; control de movilización femenina en: 301,

- 306, 311; defensa de la Iglesia y el catolicismo en: 306-309; dialéctica frente/retaguardia: 25, 298-299, 301; exaltación de la familia en: 303-304; interpretación de la guerra en: 32, 300, 306; normas de comportamiento moral en: 299, 300-301; propaganda de la cruzada en: 307
- Barbastro: 88
- Barcelona: 92, 88, 103, 109, 111, 136n., 172n., 179n., 158-159, 187, 225n., 226-227, 234, 277n.
- BARELLI, Armida: 109, 257n., 324
- BELLOSILLO, Pilar: 60
- BENEDICTO XV: 65, 145
- beneficencia: 57, 59, 62, 68, 87, 105, 108, 142; ACM y: 90, 95; acción social y: 80; organizaciones católicas femeninas y: 240, 249, 278, 317; pública: 156-158
- BERBIELA, María: 61
- Bilbao: 88, 103, 109, 230; Escuela Normal de: 230
- BOCK, Gisela: 105, 140n., 330-331
- BOHIGAS, Francisca: 235, 244
- BRIS SALVADOR, María: 20, 62, 111, 120, 286, 420
- BURGOS Y MAZO, Manuel: 157n.
- BUSSY-GENEVOIS, Danièle: 20n., 209, 246, 331-332
- BUTLER, Josephine: 185
- Cáceres: 88
- caciquismo: 40, 41, 153
- CAINE, Barbara: 37, 332
- CALONGE, Elisa: 138, 158, 233, 276
- CALVO, Blanca: 158
- CAPEL, Rosa María: 8n., 42n., 46n., 81n., 123n., 127n., 128n., 158n., 175n., 187n., 189n., 203n., 283n., 333
- CAREAGA Y BASABE, Pilar: 230
- caridad: 16, 26, 57, 60, 62, 68, 98, 105, 243, 297
- carlistas: 297, 230n.
- CASANOVAS, Ignacio: 67n.-68n., 75n., 260, 324-325
- Casti Connubii*: 199, 218, 289
- CASTILLO, Juan José: 19n., 51n.-52n., 188n., 282n., 334
- CASTROMONTE, marquesa de: 84, 157
- catequesis: 16, 130, 220-222, 265-266, 292, 307
- catolicismo: 7, 9-10, 13, 15, 28, 48, 59, 163, 205; social y político: 14, 15, 19, 39-41, 50-51, 286; social: 46, 60, 67, 69
- CEDA: 40, 208n., 226n., 230-231, 236-237n., 241-242, 243n., 245n., 246-248
- CENARRO, Ángela: 33, 315n., 334
- Centro (o Instituto) de Cultura Superior Femenina: 232, 262, 277n.
- Ciudad Real: 88
- Ciudad Rodrigo: 89
- ciudadanía femenina: 37, 39, 52; civil: 36, 54, 279, 283 (véase también *código civil*); política: 11, 15, 28, 31, 36, 41, 52, 54, 144, 151, 160-161, 163, 203n., 205, 226, 279, 283-284, 287, 289; social: 15, 205
- Cívica Femenina de Barcelona: 226-227, 229
- clase obrera: 58; inmoralidad en: 184; mujeres de: 90; niñas de: 57; programa socialista sobre mujeres de: 114; proselitismo entre: 79, 95; votos de: 245
- clases medias: situación económica de: 125; mujeres de: 47, 318; trabajo extradoméstico entre: 129, 143
- clericalismo: 49; en ACM: 113; movilización del laicado y: 163; mujeres y: 163
- código civil: ACM y: 118, 287; franquismo y: 312; reforma del: 160; reforma por los católicos sociales del: 118, 120-121
- coeducación: posición de la Iglesia ante: 175, 199, 212; protesta de las católicas contra: 216-217, 265; visión católica de: 217, 293
- Colegio del Sagrado Corazón: 61
- COMILLAS, marqués de: 165
- COMILLAS, marquesa de: 84, 251
- conciencia feminista: 9-10, 31, 42, 46-48, 50, 287

- Confederación de Estudiantes Católicas (CEC): 106, 110, 169, 235, 288; asociaciones locales adheridas a: 107
- Confederación de Mujeres Católicas de España (CMCE): 32, 70, 76, 100, 172, 205, 211, 231, 233, 247, 249, 251, 255, 269, 278, 289, 292; apoyo al Estado franquista de: 305; salario familiar: 305; enseñanza católica: 305
- Confederación Nacional Católica Agraria (CNCA): 187
- Confederación Nacional Católica de Sindicatos Obreros Femeninos (o Confederación Nacional de Sindicatos Católicos Obreros Femeninos): 169, 190n., 193. Véase también *Confederación Nacional de Obreras Católicas*
- Confederación Nacional de Obreras Católicas (CNOC): 157, 191, 233. Véase también *Confederación Nacional Católica de Sindicatos Obreros Femeninos*
- Conferencias de San Vicente de Paúl: 58
- Congregación de las Hijas de María: 58
- Congregación de las Religiosas de la Asunción. 60, 77
- Congregaciones Marianas: 322
- Congreso hispanoamericano de Sevilla: 137
- Consejo Superior de Emigración: 77, Junta Central de: 157
- construcción católica de la feminidad: 27, 210, 242, 293. Véase también *feminidad católica*
- control de natalidad: 200, 312. Véase también *anticoncepción*.
- Córdoba: 89, 103, 111
- CORTINA, condesa de: 230
- COTT, Nancy: 45, 47n., 199n., 334
- crisis de entreguerras: 18, 311
- crisis demográfica (o de población): 37, 38, 187; cambios en comportamientos demográficos y: 176; descenso de la natalidad y: 273, como problema social: 140, 311; poder de la nación y: 202
- crisis económica: 197
- Cuenca: 83, 89, 111
- CUESTA, Carmen: 60, 62, 83, 119, 137, 148n., 159-160, 286
- culto al Sagrado Corazón de Jesús: 71, 251, 264
- cultura católica: 32, 220, 222, 254, 259-261, 265, 278, 289, 293
- CUTANDA, Pilar: 74
- Damas Catequistas: 58, 60
- Damas Protectoras del Obrero de Valencia: 222
- DE GRAZIA, Victoria: 34, 37n., 311n., 314n., 317n.
- debate feminista: 197, 286, 284
- Decreto de Unificación: 297
- Delegación de Frentes y Hospitales: 297
- democratización política: 19, 39
- derecha católica: 27, 32, 40, 47, 204, 231, 237, 242, 246, 247, 291, 288, 291
- Derecha Regional Valenciana: 226n.
- derechos civiles femeninos: 46, 81-82, 85, 95, 111-112, 119, 122, 160, 197, 214, 289. Véase también *ciudadanía femenina*
- derechos políticos femeninos: 10, 17, 41, 46, 111-112, 147-149, 151, 154, 161, 282, 289. Véase también *ciudadanía femenina*
- derechos sociales: 46, 197
- descristianización: 19, 179, 180, 206
- dictadura de Primo de Rivera: 22, 31, 35, 39, 40, 41, 69, 167, 205; Asamblea Nacional: 77, 159, 176, 191, 288; beneficios político-jurídicos de la ACM durante: 75, 119, 130, 152, 159, 288; colaboración con ACM de: 161; comités paritarios durante: 194; Estatuto Municipal: 77, 146, 148-149, 152, 157, 288; legislación pronatalista y: 140; Iglesia y: 166; Movimiento Católico durante: 166; mujeres en: 159-160, 191, 233; religión en enseñanza oficial durante: 176; voto femenino y: 149, 288

- discurso de las esferas separadas: 10, 11, 12, 13, 14, 27, 41, 56, 284; en construcción de la ciudadanía femenina: 283; desafío por las católicas de: 41, 69, 102; efecto de la acción social en: 284; en la política: 154
- Divini Illius Magistri*: 199, 289
- división de esferas: 47, 56, 242, 274, 279, 287
- división del trabajo según los sexos: 105, 142-143, 241
- divorcio: 55, 73, 120-122, 200-201, 209, 218-219, 271, 312
- doble moral sexual: 118, 181, 185
- ECHARRI, María de: 20, 60, 62, 286, 325, 420; actividad pública de: 136, 158n.; en cargos públicos: 157, 159, 193, 233; enseñanza superior femenina y: 123-124; sobre escuelas laicas: 176; sobre feminismo laico: 113, 114n.; sobre formación en la cuestión social: 276; la juventud femenina y: 109; legislación franquista y: 275; sobre moralidad: 180n.; patriotismo español en: 116; como propagandista católica: 104; sobre salario de la mujer casada: 120, 136-137; sobre salario familiar: 138-139; sindicalismo católico y: 83, 104, 136, 190, 262; sobre subsidio de maternidad: 141-142; sobre subsidios familiares: 274-275; trabajadoras y: 119, 139; sobre trabajo extradoméstico de las casadas: 274; trayectoria de: 76-77; sobre unidad de las mujeres católicas: 94; sobre voto femenino: 148n.
- educación: 211, 216; de los jóvenes: 284
- educación católica: organizaciones católicas de mujeres y: 16; apoyo del gobierno dictatorial a: 130, 132; Congreso de: 129; defensa por la ACM de: 129, 164, 172-174, 249; de los jóvenes: 199, 216 (véase también *educación católica*)
- Educación Cívica de Salamanca: 235
- emancipación femenina: 9, 42, 55, 73
- ENRÍQUEZ DE SALAMANCA, Carmen: 297
- enseñanza católica: apoyo político a: 158n.; legislación republicana sobre: 202, 212; reacción de los católicos ante la prohibición de: 219
- enseñanza femenina: 16, 45-46, 53, 85, 123; ACM ante: 53, 124-125, 134, 175-176; corriente krausista y: 126; deber nacional español y: 131; economía doméstica y: 125-126; escuelas nocturnas y: 134; organizaciones internacionales y: 132; política de promoción de: 160; representación ante el Estado de: 131; trabajo extradoméstico y: 129; UDSC y: 93
- Escuela profesional femenina: 77, 126, 132-133; apoyo del Estado dictatorial a: 130, 132; bolsa de trabajo en: 133
- Escuelas Normales de Magisterio: 216-217, 291; de Bilbao: 230; contenidos religiosos en: 278; de Cuenca: 83
- Estado: del bienestar: 45; franquista: 310, 314-315, 316, 318; intervención en la esfera privada: 201, 289, 314; laico: 211, 272; mujeres y: 37-38, 41; republicano: 53, 200, 202, 205, 272, 279, 293; liberal: 55, 59
- Estudiantes Católicos: 167
- FAGOAGA, Concha: 8n., 42n., 46n., 48n., 81n., 149n., 338
- familia: 7, 27; acción política femenina y: 240, 242; cambios en condición femenina y: 269; catequesis y: 266; católicas sobre: 32, 140, 197, 207, 217, 249, 256, 270, 275, 278; concepción católica de la mujer en la: 138, 210, 270, 283; concepción de las católicas sobre: 137, 269-270; concepción nacional-católica de: 314; construcción del Estado franquista y: 303, 314; discurso católico oficial sobre: 200, 218, 278; educación de los hijos e hijas y: 199, 305; educación diferenciada en:

- 124; feminismo y: 122; fortalecimiento de: 312; identidad católica y: 271; identidad femenina: 218, 269-270, 292; medidas protectoras de: 312; peligro para: 75; política republicana y: 201, 203, 207, 211, 218; restauración católica de: 172, 205; seguro de maternidad y: 140; sufragio en defensa de: 229; trabajo extradoméstico femenino y: 138-139, 273; transmisión de roles de género en: 271
- Fasci Femminile: 18
- Fasci Femminile Milanese (o Federazione Femminile Milanese): 64n., 112n.
- fascismos: 54. Véanse *movimientos fascistas* y *regímenes fascistas*
- FELIZ, Victoriano: 68n., 202n., 225n., 260, 325
- feminidad católica: 318. Véase también *construcción católica de la feminidad*
- feminismo: 10, 12, 36, 42, 68, 160; «derechista»: 244; histórico: 44; igualitario: 222; «individualista»: 44; laico o «neutro»: 54, 75-76, 78; nacionalismos catalán y vasco y: 46; reacción católica ante: 81, 91, 113n.; «relacional»: 44
- feminismo católico: 20n., 48, 55, 61-62, 46, 72, 78, 286; feminismo socialista y: 114; identidad nacional española y: 115; reivindicaciones de: 119; 111-112; respuesta al feminismo laico: 75, 115; trabajo extradoméstico de la mujer casada: 138
- feminización de la religión: 12, 13, 14, 55, 57, 58, 284; en España: 72
- FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA, Carmen: 84
- FERNÁNDEZ VILLAVARDE, Mercedes: 238, 240
- FOLGUERA, Pilar: 20n., 42n., 56n., 140n., 150n., 161n., 338, 339
- FONS Y CASTILLÓN, María Rosa: 234
- Gafo: 80, 190, 284
- GARCÍA CASTAÑÓN, Julia: 60, 83
- GARCÍA LOYGORRI, Ángeles: 158
- GARCÍA LOYGORRI, Carmen: 138
- GARCÍA LOYGORRI, Cristina: 181
- GARRIDO, Samuel: 19n., 52n., 188n., 282n., 340
- GAVIA, condesa de: 73, 78
- género: como categoría de análisis: 43; crisis de: 38, 198n.; discurso(s) de: 23, 26, 56, 69; esquema de: 69, 279; identidades de: 38, 217, 314; modelo de: 222; como motor de la acción colectiva: 26-27, 223; nociones católicas de: 287; significados de: 213; usos del: 23, 24, 25, 26
- Gerard: 80, 190, 284
- Gerona: 225n.
- GIL ROBLES, José María: 245
- GIMENO DE FLAQUER, Concepción: 60, 62, 112n., 123
- Gioventù Femminile católica (GFC): 18, 71, 83, 257
- GIRAUDIER, Caridad: 234
- GOMÁ, cardenal: 246
- GÓMEZ DE TORTOSA, Luisa: 20, 83, 100, 103, 192-193, 276
- GÓMEZ NAVARRO, José Luis: 36n., 39n.-40
- GONZÁLEZ DE CASTEJÓN, María: 297
- GRAHAM, Helen: 242n., 246, 295n.-296n., 321n.-322n., 341
- Granada: 226n., 236n.
- Grupo de la Democracia Cristiana: 76, 80, 190, 234, 284
- GUISASOLA, cardenal: 78, 80, 84, 106, 178
- Hermanas de la Caridad: 129n.
- HERMET, Guy: 204, 234, 315n., 317, 341
- HERRERA, Ángel: 231, 251
- HINOJOSA, Juan de: 185
- historiografía: 11, 12, 316; sobre catolicismo social y político: 41, 50-51, 282-283; sobre historia de las mujeres: 9-10, 13, 41-44, 282-283
- hombres: en la AC: 131, 171-172, 234, 296; alejamiento de la religión y: 12-13n., 66, 71-72; como *breadwinners*: 274; competencia con: 319; Estado y: 37; construcción del «martirio» de: 309; crisis del mode-

- lo de género y: 38; de la derecha católica: 237, 242; educación diferenciada y: 216; educación femenina y: 123, 175; elecciones sindicales y: 136; esfera pública y: 11, 70; en el frente: 300, 303-304; igualdad entre mujeres y: 46, 115, 203; impureza de: 180; participación política femenina y: 162; en la política: 8, 148, 153, 156; trato de mujeres con: 268-269, 298-299n.
- Huesca: 89, 243n.
- identidad femenina: 11, 27, 32, 53, 207-208, 321; educación religiosa e: 126; movilización política de las católicas e: 27, 228-229, 238, 240, 242; política de la: 249
- identidad nacional: 28, 52, 54, 269, 279, 287, 313; española: 151, 211; católica (o religiosa): 28, 52, 54, 207, 211, 212, 256, 259, 263, 265, 269, 279, 292; moda femenina e: 183, 303; movilización femenina e: 211
- identidad política: 20, 210, 222, 288, 291
- identidades de género: 38, 217, 314
- ideología de la domesticidad: 46, 56, 59, 66, 126, 283
- Iglesia católica: 19; apoyo femenino a la: 150-151; ataques contra: 212; defendida por las católicas: 48, 213, 270, 272; definición de la identidad femenina de: 55-56, 201; discurso de género de: 201; sobre educación de los hijos: 305; Estado e: 16, 211; Estado franquista e: 314, 315; su estructura interna de poder de género: 43, 53, 178; ante modas femeninas: 179; ante feminismo: 69; en Italia: 314; ante legislación republicana: 55, 218; como liberadora de las mujeres: 279; sobre moralidad en las costumbres: 177-178, 185; mujeres e: 7, 9, 10, 13, 15, 22, 48-49, 55, 117; sobre mujeres en la sociedad: 55, 66; sobre mujeres en política: 152; sobre participación política de las mujeres: 225; sobre participación pública femenina: 63; poder sociopolítico en España de: 8; su política sobre la familia: 273; Restauración e: 59; sumisión femenina e: 41, 48; unidad nacional española e: 177
- igualdad: 10, 44, 68, 114, 121, 200-201, 217; como base de ciudadanía: 203n., 279; reacción de las católicas ante: 319; reforma legislativa de la Segunda República: 202-203, 211, 312; salarial: 122, 138
- INFANTADO, duquesa del: 84, 98, 101n.
- Institución Teresiana (IT): 58, 60, 83, 84, 159, 175, 286
- Institut de Cultura per a la Dona de Barcelona: 128
- Instituto de Reformas Sociales (IRS): 77, 121, 136, 157, 193
- Intereses Católicos (Obra de Intereses Católicos): 92-94
- Jaén: 89
- jerarquía vaticana y eclesiástica: apostolado seglar y: 82, 104, 166, 204; asociacionismo femenino y: 19, 112; dependencia de la ACM de: 167, 254; ante feminismo: 42; sobre moralidad femenina: 303; movilización del laicado: 163; política de género de: 27, 199, 202; ante política laicizadora republicana: 204, 218; salario familiar y: 289; sumisión de las católicas a: 30, 256-257; sobre voto femenino: 145, 225
- JIMÉNEZ, Inocencio: 76, 103n., 233
- Junta de Protección de la Infancia: 156-159
- Juventud Católica Femenina (JCF): 30, 106-107, 169, 211, 221, 249, 255-259, 278, 288; acción social y: 107, 257; campañas de moralización y: 269; contactos internacionales de: 257; dirigentes de 108n., 233, 256-257; escuelas profesionales y: 133; fomento de enseñanza religiosa por: 265; identidad reli-

- giosa y: 259; juntas locales de: 109; contra legislación secularizadora: 265; contra Ley de Congregaciones: 220; manifestaciones públicas religiosas y: 264; número de socias de: 258-259; política y: 291; propagandistas de: 256, 263, 267; relación con Juventud Femenina Católica italiana: 109; secciones femeninas de AP: 233, 291
- Juventud de AC: 167, 231, 301
- Juventud Femenina Católica italiana: 71. Véase también *Gioventù Femminile*
- KOONZ, Claudia: 198, 342
- La Laguna: 89
- LANNON, Frances: 7, 20n., 57, 59n., 72n., 79, 95n., 209n., 211, 212n., 296n., 310n., 313n., 315n., 343
- LÁZARO, María: 83, 261n., 262, 265n., 267
- legislación secularizadora: 27, 55, 206n., 208-209, 227, 265
- León: 111
- LEÓN XIII: 63-64, 165, 200, 281
- Lérida: 111, 225n.
- Ley de Congregaciones Religiosas: 219-221, 292
- Ley del Divorcio: 200-201, 203, 217, 218, 238, 291, 305
- liberalismo: crisis del: 35-37; MC y: 187, 281
- Liga Católica de Mujeres Campesinas de Valladolid: 188
- Liga de Acción Católica de la Mujer de Barcelona: 92
- Liga de Mujeres Campesinas de Castilla la Nueva: 189, 235
- Liga de Mujeres Campesinas de Salamanca: 189
- Ligue de Femmes Françaises: 17, 82n.
- Ligue Patriotique des Françaises: 17, 82n., 285n.
- LIRIA, Vicenta: 234
- LLANTERO, vizcondesa de: 158
- LLONA, Miren: 20n., 42n., 50n., 60n., 62n., 343
- LOMBROSO, Gina : 202
- LÓPEZ DE SAGREDO, María: 20, 141, 158-159, 325
- LÓPEZ MONLEÓN, María: 159
- LOSADA, Margarita: 158
- Lugo: 89
- LUIS Y PÉREZ, Juan B.: 202n., 206n., 207n., 217n., 218, 228n., 251, 260, 325
- LUZZATTI, Teresa: 20; en la Asamblea Nacional: 159; Escuela Social y: 100; escuelas profesionales de ACM y: 126n., 130-131, 133; en sección femenina de AP: 233-234; trayectoria de: 76-77; voto femenino y: 149
- MADARIAGA, María de: 20, 221n., 233, 256-258, 261n., 265-266, 267n., 291, 298
- Madrid: 60, 77, 83-85, 87, 93, 100, 102, 104, 108-109, 116, 119, 126, 128, 133, 157n., 158-159, 176, 186-187, 191, 193, 213, 233, 235, 236n., 256, 268, 271, 305n.
- Málaga: 158n., 211
- MAQUA, Isabel: 83, 88, 141, 158
- MARANÓN, Gregorio: 202
- margaritas: 230. Véase también *carlistas*
- MARTÍNEZ, Graciano: 61, 62n., 146, 325
- masculinidad: 11, 198n., 269, 312, 316
- maternalismo social o cívico: 45, 46, 47, 102, 105, 275
- maternidad: 27, 69; concepción de las católicas sobre: 272; construcción del Estado franquista y: 315; defensa de la familia y: 271; educación de las mujeres y: 125; espiritual: 320; identidad femenina y: 115, 205, 207, 270, 318; identidad nacional y: 313-314; influjo político y: 152; como misión exclusiva de las mujeres: 311; movilización femenina conservadora y: 272, 292; política de la identidad femenina y: 207, 304; seguro de: 138, 140-142; sentido patriótico de: 304, 318; «social» o «espiritual»: 72, 83;

- trabajo extradoméstico femenino y: 273, 274; transmisión de la religión y: 72
- matrimonio: 27, 69; canónico: 218, 305; católicas ante legislación republicana sobre: 291; civil: 55, 201, 203, 209, 218, 312; crisis demográfica y: 198; cristiano: 201, 218, 271, 292, 314; dirigentes católicas y: 83; encíclicas papales sobre: 140, 199-200, 278, 289; identidad femenina y: 115, 207, 270; identidad nacional y: 314; legislación republicana sobre: 203, 211, 217; mujeres casadas y: 120
- McMILLAN, James: 12n., 14, 15n., 17, 82, 345
- Ministerio de Trabajo: 132
- moda femenina: 179, 180-181-182, 183, 268, 303
- modestia: 63, 179, 180, 182, 221, 268, 298, 300, 301n., 302
- MONTERO, Feliciano: 33, 39n., 51n., 164-165, 167n., 168n., 251n., 281-282n., 346
- MONTERO, José Ramón: 208n., 231, 237, 241n., 245n., 346
- moralidad católica: 122, 186; de costumbres: 156; Estado franquista y: 302; durante la guerra civil: 298-299; según las mujeres católicas: 180-181; educación femenina y: 181; normas de: 178; preservación de la: 205; identidad y: 292; pública: 178, 185
- moralización: 178, 246, 278, 292, 310, 318; campañas de: 254, 268-269, 301; de costumbres: 164, 176; desorden social y: 268-269, 279; fracaso de: 301; en guerra: 296-297, 301; identidad nacional católica y: 269; mujeres ante: 186; obreras: 67, 87
- MORÁN, Francisco: 168n., 170n., 171, 188
- MORCILLO, Aurora: 58n., 203n., 320, 314n., 347
- MORCILLO, Casimiro: 249, 254, 265, 271n., 276n.
- movilización política de las católicas: participación política de las mujeres católicas: 40, 225-227, 239, 241, 246, 247, 287, 289, 290-292, 305
- movilización pública de las mujeres católicas: 16, 32, 42, 47, 55, 64, 65, 68, 202; como amenaza a la secularización: 144; argumentos de género en la: 70, 71, 207, 210, 278; carácter de la: 70-71; en defensa de la cultura católica: 32, 289, 293, 307; en defensa de la enseñanza religiosa: 293; en defensa de la familia: 217, 289; en defensa de la Iglesia: 213, 219, 306; efectos de: 27, 76, 293, 311; efectos contradictorios de: 207-208; formación religiosa y: 75; freno a: 292; en guerra: 296, 306; identidad católica nacional española y: 211, 287; ante la Ley de Congregaciones: 222; lucha por la moralidad y: 268; modelo de género interiorizado y: 222; como movilización de masas: 279, 287; orden social y: 160; patriotismo y: 18, 31, 73, 160, 287; ante la política republicana: 205, 207, 211, 293; rechazo de: 73-74; en retaguardia rebelde: 298-300, 304-305; durante la Segunda República: 204, 211; tareas asistenciales y: 296-297, 309
- Movimiento católico (MC): 15-16, 18, 20-21, 22, 29, 31, 50-52, 165, 281; ACM y: 41, 51, 164; ciudadanía femenina: 284; durante la dictadura de Primo de Rivera: 166; femenino: 17, 19, 31, 50, 62, 282; identidad católica española y: 79, 282; como modernización de comportamientos políticos: 281; movilización socio-política y: 51, 281
- movimiento feminista: en España: 10, 43, 46; en Europa: 42, 44, 54, 198
- movimiento obrero: 312, 313n.
- movimientos fascistas: 197
- movimientos nacionalistas: 46
- «mujer social»: 66, 67, 68; opinión de la Iglesia sobre: 68

- mujeres: ámbito privado y: 11; de la aristocracia: 41, 47, 57, 63, 67, 84; en Asamblea Nacional Primo de Rivera: 159-160, 191; asociación con conservadurismo de las: 215; de clase media: 100, 125, 126, 128, 133, 275, 318; de clases acomodadas: 57, 63, 67, 68, 69; concejalas: 77, 158, 191; conservadoras: 30, 230, 238; en la construcción del Estado franquista: 315; crisis demográfica y: 38; como defensoras de la religión: 160, 210; discurso moralizador de la Iglesia sobre: 178; educación diferenciada de: 217; entrada en política de: 41; espacio público y: 11; según el Estado nacional-católico: 313-314; frivolidad de: 107; influencia moralizadora de: 143, 178-179; su lugar en la familia: 210, 238; como madres y educadoras: 210; mayor religiosidad de: 13, 71-72; 145, 151, 210, 215, 238, 287; como nuevos sujetos sociales y políticos: 282; política del franquismo hacia: 312; política republicana hacia las: 201; relación entre clero y: 8, 11, 215-216; como responsables de inmoralidad: 300; en retaguardia rebelde: 301; como transmisoras de la moral católica: 279; vivencia de la fe y: 13, 96, 260
- Murcia: 89, 103
- nación: acceso de las mujeres al espacio público y: 102; beneficio del seguro de maternidad para la: 140; ciudadanía política y: 54, 160; crisis demográfica y: 187, 202; decadencia de: 26, 290, 298; feminismo católico y: 78; identidad política y: 210; ideología pronatalista y: 140, 202; roles de género y: 72-73, 298
- nacionalismo: 40; catalán: 7, 10, 128; ciudadanía y: 288; español: 131; imperialismo y: 37; roles de madres y esposas en: 288; vasco: 7, 10
- nacionalización: de las masas: 35; de las mujeres: 35, 37, 120
- NASH, Mary: 10n., 17n., 24n., 43n., 45-46n., 128n., 176n., 185n., 203n., 283n., 327, 336, 347, 348
- NELKEN, Margarita: 146, 174, 326
- Obra de Protección de Intereses Católicos de Valencia: 92
- obreras: ayuda y protección de: 93n., 156, 186; y elecciones de vocales obreros: 136; escuelas nocturnas para: 130, 266; mayor participación en sindicatos católicos: 191; moralización de: 87; obras sociales para: 256; propaganda de voto dirigida a: 150; representación laboral y: 138; supuesta mayor religiosidad: 189; talleres de formación profesional para: 129; movilización política de: 285. Véase también *trabajadoras*
- OFFEN, Karen: 44-45, 198n., 286n., 348
- OLÓRIZ, Josefina: 62, 154n., 157, 159
- Orense: 89, 158
- organizaciones femeninas católicas en Europa: 15, 16, 17, 18, 19, 20, 41, 53, 82, 11, 132, 273, 285, 317
- Orihuela: 89
- Oviedo: 60, 89, 111, 158
- Palencia: 89
- Pamplona: 111, 225n.
- PARDO BAZÁN, Emilia: 123, 148n., 183
- participación de las mujeres en política formal (o elegibilidad de las mujeres): aceptación de la ACM: 152; argumentos de la ACM a favor: 152-153; en Cortes: 235; de derechos: 162, 239; diferencia de género y: 154-157; según el Estatuto Municipal: 152; fines de la: 154; hombres católicos y: 162; de las militantes católicas: 157-158, 160; preparación para la: 153
- Partido Católico: 164, 281
- Partido Social Popular (PSP): 80, 146, 284
- Patronato Escolar para Obreras de Mataró: 67

- Patronato para la Represión de la Trata de Blancas: 157
- PERALES, María: 158-159
- PERROT, Michelle: 13n., 25n., 58-59n., 105n., 246n., 337
- Pío X: 64
- Pío XI: 65, 145, 165-166, 199, 204, 216, 260, 274
- Pío XII: 65, 66
- Plato Único: 296-297
- política de género: 311-312
- política de la identidad: 207, 249, 272n., 279, 292-293
- política de masas: 26, 41, 153
- politización de las mujeres católicas: 17, 31, 285
- Pontevedra: 89, 236n.
- POVEDA, Pedro: 58
- prensa católica: 62, 103-104, 164, 213, 228, 246
- primera guerra mundial: 37, 38, 65
- pronatalistas: durante la dictadura de Primo de Rivera: 140; durante el franquismo: 312; ideología: 140, 202, 288; medidas: 138; movimientos: 198
- prostitución: 99n., 184-185
- protestantismo: 9, 13, 60
- Quadragesimo Anno*: 199, 274, 277, 289
- QUINTANILLA, Mercedes: 157, 158, 191, 233
- RADCLIFF, Pamela: 12n., 23n., 35n., 216n., 264n., 314n., 337, 350
- RAFAL, marquesa de: 84, 121, 157
- Ramas femeninas de la ACE: 20, 60, 84, 266, 296, 316, 317; en los años cincuenta: 322; construcción del Estado franquista y: 318; contradicciones de la militancia en: 321; feminidad católica en: 320; motivos de implicación en: 318-319; y promoción profesional: 321; en proyecto recristianizador: 318; SF y: 319-320, 322; soltería en: 321-322; restauración del orden de géneros y: 319
- RAMBLA, marquesa de la: 157, 159, 176
- REBULL, María: 75
- recristianización: 16, 28, 51, 64, 68, 80, 163-164, 178, 267, 318
- reforma educativa republicana: 206-207, 212
- régimen franquista: 25, 27, 205, 208
- regímenes fascistas: 18, 311
- REIG, Ramiro: 19, 39n., 52n., 171n., 281n., 285n., 350
- REIG Y CASANOVA, Enrique (cardenal primado): 67n., 103, 165-168, 171, 193
- relaciones de género: 25n., 29, 26, 38, 47, 201, 282, 284, 296, 311-312, 321
- religión: alejamiento de las masas de: 176 (véase también *apostasía de las masas*); las católicas en defensa de: 249, 256; discurso de las esferas separadas y: 14; e identidad femenina: 207, 223; mujeres y: 8, 12, 15, 27; y participación política: 239, 242; y política de la identidad: 249; y reclamación de ciudadanía: 287; ejercicio del sufragio en defensa de: 229
- religiosidad femenina: 48, 69, 189, 210, 260, 287
- renacimiento católico: 57
- Rerum Novarum*: 19, 63, 114, 187, 277, 286
- Restauración: 19, 35, 39-41, 51, 59, 126, 281
- retaguardia republicana: 308; «mártires» en: 308-309; propaganda de la cruzada en: 308
- RIBA, Pilar: 234
- RÍOS, Blanca de los: 159
- RODEZNO, condesa de: 230
- roles de género: 10, 12n., 207, 239, 269, 298n., 300, 310n., 319, 321
- RUBIO Y GARCÍA-BARROS, Matilde: 235
- Salamanca: 88-89, 103, 212n., 226n., 236n., 239n., 245n.
- SALAS, Juana: 20, 47n., 62, 69, 326, 420; en Acción Nacional: 233, 291; la ACM de Zaragoza y: 84, 102; en

- defensa del voto femenino: 147; feminismo católico de: 119, 286; opinión sobre frivolidad femenina: 70; sobre participación femenina en política: 153-156; como presidenta de la CMCE: 247, 251-252, 255; propuestas de reforma moral: 182; trayectoria de: 76; sobre formación en cultura católica: 261n., 265
- SALAS, Mary: 43n., 65n., 322, 326, 351
- SALOMÓN, Pilar: 15n., 113n., 162n., 334, 352
- SAN RAFAEL, condesa de: 157
- San Sebastián: 89, 108, 159
- SÁNCHEZ ARJONA, Mercedes: 235
- SANCHO IZQUIERDO, Elisa: 61, 234
- SANTANDER, Juan José: 67n., 109, 191
- Santiago: 89, 108
- SCANLON, Geraldine: 8n., 42n., 46n., 60, 127n., 352
- SCOTT, Joan: 23-24, 25n., 43n., 48n., 332, 353
- Sección Femenina de Acción Nacional: 191, 230. Véase también *Asociación Femenina de AN*.
- Sección Femenina de Acción Popular de Vizcaya: 230
- Sección Femenina de FET-JONS: 20, 316, 319-320, 322
- Sección Femenina de Renovación Española: 230
- Sección Femenina del Partido Tradicionalista: 230
- secciones femeninas de la derecha católica: 31, 204, 223, 230; en el ámbito local: 233-234; dirigentes de: 233; en las elecciones de 1933: 244; concepción de la participación política femenina: 239-243; relación con ACM: 247
- secularización: 26, 51, 59, 64, 68, 111-112, 163, 200, 238; voto femenino en Francia y: 144
- Segorbe: 225n.
- Segunda República: 7, 22, 27, 29, 31, 162, 186, 205, 211
- SEGURA, cardenal: 168, 186, 212
- Sevilla: 89, 224n., 226n., 236n.
- sexualidad: 122, 177, 199
- SILVERIO DE SANTA TERESA: 260, 325
- sindicalismo católico: 51, 281; durante la dictadura de Primo de Rivera: 166-167; femenino: 23, 60, 77, 164 186-187, 190, 195 (véase también *sindicatos católicos femeninos*); masculino: 187
- Sindicato de Bordadoras de Madrid: 191
- Sindicato Femenino de la Inmaculada de Madrid: 83, 136, 129, 130, 190-191
- sindicatos católicos femeninos: 187, 189, 192-193; en Asturias: 83; durante la dictadura de Primo de Rivera: 167; diferencia con masculinos: 187, 194; fundadoras de: 276; independencia de los masculinos: 136, 190; movilización política de las obreras y: 285, 289; en Novelda: 83; su relación con la ACM: 134, 192-193; representación electoral sindical y: 193; durante la República: 167; seguro de maternidad y: 141; en Sevilla: 83
- sindicatos de izquierda: 187
- sirvientas: en el campo: 188; escuelas dominicales para: 130
- sistema liberal: 37, 283-284
- SLUGA, Glenda: 37, 332
- sociedad civil: 11, 64, 69, 172, 281
- SOPEÑA, Dolores: 58
- sufragio femenino en España: 36, 204, 248; ACM y: 47, 90, 144, 229; católicas ante: 18, 223, 227; censo electoral y: 77, 247; respuesta de los radicales ante la aprobación del: 216
- superioridad moral femenina: 56, 71, 155, 162, 275, 284
- Tarragona: 89, 111
- Tenerife: 89
- TERTRE, María: 61, 243n.
- Teruel: 89
- Toledo: 89, 111, 237n.
- TOPETE, Carmen: 246
- trabajadoras: 187n., 198; y la ACM: 54, 91, 119, 122, 134-135, 287; de

- la aguja: 133, 187-188; protección de: 57, 85, 249. Véase también *obreras*
- trabajo doméstico: 143, 273
- trabajo extradoméstico femenino: 16, 46; amenaza a la estabilidad familiar del: 139, 273; entre las clases medias: 54, 129; defensa por ACM de: 100, 118, 287; descenso de la natalidad y: 273; desigualdad salarial y: 136-137; distribución según género de: 100; a domicilio: 138-139, 273; formación en ACM para: 100; legislación laboral sobre: 156, 287; de las mujeres casadas: 118, 120, 136-137, 273; rechazo de las católicas de: 273; salario familiar y: 138-139, 199, 273-274, 278; en sector servicios: 126
- trabajo femenino: 93n., 187
- tradicionalismo: 230
- TRUEBANO, Faustino: 94, 95n., 261
- TURIN, Yvonne: 14, 354
- Ugalde, Mercedes: 27n., 46n., 212n., 215n., 230n., 354
- Unión (o Liga) Internacional de Ligas Católicas Femeninas (UILCF): 65, 82-83, 113n., 138, 145, 181, 257, 273, 275
- Unión de Damas del Sagrado Corazón (UDSC): 32, 65n., 71n., 76, 93-93n., 128, 159, 205, 211-212, 247, 251, 289, 292
- Unión de Derechas de Mallorca: 234
- Union Féminine Civique et Sociale: 274
- Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas (UMOFC): 262
- Unión Patriótica (UP): 40, 150n.
- Unión Sagrada de Mujeres Españolas (USME): 224
- Unione Femminile Cattolica Italiana: 18
- Unione fra le Donne Cattoliche (UDC): 16n., 17-18, 64, 82n.-83, 112n.
- Universidad Católica de Verano de Santander: 232, 261
- UNZÁ DEL VALLE, marquesa de: 65n., 251
- URIZ, Paquita: 174
- URRACA PASTOR, M.^a Rosa: 230
- VAL, Merry del: 145
- Valencia: 19n., 52n., 66, 81n., 89, 92, 103-104, 111, 149, 169n., 178n., 183n.-184n., 187, 189n.-190n., 222, 225n.-226n., 281n., 309n
- Valladolid: 111, 224n., 225n
- VELASCO, Pilar: 232, 235, 240n., 243, 291
- VIDAL I BARRAQUER: 103n., 168, 251
- Vigo: 158
- VINCENT, Mary: 20n., 212n., 231n., 235n., 236n., 237, 309, 355-356
- Virgen María: 306, 309; dogma de la asunción: 158n.
- Vitoria: 61, 89, 212, 225n., 298n., 305n.
- voto femenino: 144; y la ACM: 146-148-149, 161, 247; y apoyo a la causa católica: 151, 161, 228, 291; apoyo de los católicos: 146; argumentos de las católicas para animar al: 228 (véase también *ciudadanía política femenina*); de las casadas: 148-149; como deber: 150-151; discusión por las Constituyentes del: 215; formación para ejercerlo: 149; y mejoras para las mujeres: 151; orientación del: 215; rentabilidad para los católicos del: 144-145
- Zamora: 89
- Zaragoza: 61, 69, 70, 76, 89, 234, 236n., 243n., 251n., 253n., 299n., 305n., 306n., 315n., 317n.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
AGRADECIMIENTOS	33
1. LA ACCIÓN CATÓLICA DE LA MUJER EN LOS AÑOS VEINTE: PATRIA, FEMINISMO Y CATOLICISMO	35
1.1. Movilización femenina conservadora y crisis del parlamentarismo liberal	35
1.1.1. La crisis de la Restauración y la dictadura de Primo de Rivera	35
1.1.2. La ACM y la historia de las mujeres	41
1.2. La movilización pública de las mujeres católicas	55
1.2.1. De la feminización de la religión al feminismo católico	55
1.2.2. La aceptación y promoción de la jerarquía vaticana	62
1.2.3. La «mujer social» y los discursos de la ACM sobre la implicación pública de las mujeres	66
1.3. Una nueva organización	78
1.3.1. Origen y funcionamiento	78
1.3.1.1. Los primeros estatutos	84
1.3.1.2. Difusión y expansión	87
1.3.2. Formación y propaganda	96
1.3.3. Las hijas de la ACM: las juventudes femeninas y las estudiantes	106
1.4. La ACM y el feminismo católico	111
1.4.1. Enseñanza femenina y educación profesional	123
1.4.2. El trabajo de las mujeres y los derechos de las trabajadoras	134
1.4.3. ¿Una organización sufragista? La ACM y la política	144

1.5. En defensa del catolicismo	163
1.5.1. La ACM y el Movimiento Católico	163
1.5.1.1. El nuevo modelo de AC de Pío XI y las <i>Bases</i> de Reig	166
1.5.1.2. La aplicación de las <i>Bases</i> de Reig	168
1.5.2. La enseñanza católica	172
1.5.3. La lucha por la moralización de las costumbres ...	176
1.5.4. La ACM y el sindicalismo católico femenino	186
2. LA SEGUNDA REPÚBLICA. LAS MILITANTES DE LA AC Y LA REACCIÓN CONSERVADORA	197
2.1. La respuesta a la legislación republicana	208
2.2. La ACM y la movilización política	223
2.2.1. El llamamiento a las urnas	223
2.2.2. Las militantes católicas y la política de partidos ..	229
2.2.3. Definir la participación política de las mujeres de derechas: género, religión y apoliticismo	236
2.2.4. Después de las elecciones. Decepción y retirada ...	244
2.3. La remodelación de las organizaciones femeninas de Acción Católica	248
2.3.1. Las nuevas bases de la AC y el crecimiento de las ramas femeninas	250
2.3.2. El refuerzo de la cultura católica	259
2.3.3. Movilizar para restaurar el orden de géneros tra- dicional	268
CONCLUSIONES	281
EPÍLOGO	295
Movilización en tiempos de guerra	295
Moralidad y familia en la retaguardia rebelde	295
Apoyar a la Iglesia y propagar la Cruzada	306
Las ramas femeninas de la AC durante el franquismo. Apun- tes para una futura investigación	311
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA	323
ANEXOS	357
Anexo 1	357

Anexo 2. Composición de la dirección central de la organización católica femenina adulta (1920-1938)	358
Anexo 3. Composición de la dirección central de la JCF (1920-1940).....	360
APÉNDICES	361
Apéndice 1. Fragmento de María de Echarri, El trabajo de la mujer: Conferencia, Publicaciones de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, Talleres de la Editorial Reus, Madrid, 1921	363
Apéndice 2. María Bris Salvador, «La mujer en el código civil», Boletín de la ACM, marzo, 1924, pp. 44-49	373
Apéndice 3. Fragmento de Juana Salas de Jiménez, «Deberes que los Estatutos municipal y provincial imponen a la mujer española», en Tercera Asamblea de Acción Católica de la Mujer, Madrid, Tipografía católica, 1927, pp. 126-147	381
Apéndice 4. «Más mujeres a las Cortes», Ellas. Semanario de las mujeres españolas, 10 de diciembre de 1933 (78), p. 1	393
Apéndice 5. «Clausura de la I Asamblea de Mujeres Católicas en Madrid», Orientación femenina, junio, 1935, pp. 136-137	397
Apéndice 6. «La primera Presidenta de la Confederación» y «La nueva Presidenta del Consejo Superior de la Confederación de Mujeres Católicas de España», CMCE, 1-15, junio, 1936.....	401
Apéndice 7. «Austeridad y modestia», Normas y Orientaciones para la dirección de la Juventud femenina de AC, julio, 1937, pp. 1 y 4	407
Apéndice 8. «Las jóvenes de Acción Católica. Ingente labor de organización y proselitismo», Ecclesia, 1/4/41 (7), pp. 10-11	411
SIGLAS	415
ÍNDICE ALFABÉTICO	417

*Este libro se terminó de imprimir
en los talleres gráficos de Cometa, S. A., de Zaragoza,
el día 10 de abril de 2003*



Paradojas de la ortodoxia abor-

da uno de los asuntos más desconocidos y complejos de la historia contemporánea de España: el proceso de movilización pública y política de las mujeres por parte del catolicismo social y político. Esta implicación femenina en el Movimiento Católico, que también tuvo lugar en otros países europeos, estuvo íntimamente ligada a fenómenos como la crisis del discurso de las esferas separadas, los comienzos de la democratización política y la incipiente nacionalización de las mujeres. En España, la Acción Católica de la Mujer (1919) ilustra los impulsos por coordinar la búsqueda de ampliación de base social que respaldara el proyecto católico, apelando a la participación de un nuevo sujeto político: las mujeres. Al involucrarse en dicha búsqueda, las militantes católicas impugnaron, tanto en el discurso como en la práctica, la exclusión de las mujeres de la ciudadanía social y política. Se apoyaron, para ello, en algunas de las definiciones de género convencionales y en una peculiar versión de ciudadanía femenina que, acorde con los principios del discurso católico, se articulaba en torno al patriotismo nacionalista español. Tanto dicha versión de ciudadanía como una identidad política basada en el catolicismo (que ellas habían contribuido a difundir) habrían de contrastar agudamente con las concepciones que orientaron la política del Estado republicano.

estudios **F**eministas

ISBN 84-7733-633-4



9 788477 336334

