

## *Ciudadanía y militancia católica femenina en la España de los años veinte \**

*Inmaculada Blasco*

Universidad de La Laguna

*Resumen:* Este artículo persigue ofrecer explicaciones históricas más complejas a un fenómeno hasta ahora poco estudiado y considerado de escasa relevancia por parte de la historiografía contemporánea, como es la movilización política de las activistas católicas en la España del primer tercio del siglo XX. A partir de una crítica que apunta a la deconstrucción de las habituales interpretaciones que recurren a la manipulación de las «beatas» por el clero y la Iglesia, este trabajo sugiere que la participación pública de las mujeres en el seno del movimiento católico trajo consigo la politización de las mismas, así como su asimilación de ciertos elementos del discurso feminista entendidos y adaptados desde las premisas del ideario católico.

*Palabras clave:* ciudadanía femenina, movimiento católico, feminismo católico, politización de las mujeres, historia contemporánea de España.

*Abstract:* The political mobilisation of Catholic women in the first third of the twentieth century has been underestimated or misunderstood. This article offers fuller and, hopefully, more nuanced historical explanations. Closer attention demands a questioning of the usual historical claim of clerical manipulation behind the activism of devout Catholic women. Instead, the article considers public participation in the Catholic Movement significant to the politicisation of Catholic women and to

---

\* Esta investigación se ha realizado en el marco del proyecto de investigación: «La construcción de las identidades ciudadanas en la España contemporánea», financiado por la Dirección General de Investigación, código HUM2004-04562/HIST, 2004-2007. Agradezco los comentarios de los evaluadores anónimos de *Ayer*.

the assimilation of certain elements of feminist discourse albeit through their Roman Catholic perception system.

*Key words:* women's citizenship, catholic movement, catholic feminism, politicisation of women, Spanish modern history.

En 1919 Juana Salas de Jiménez, una activa propagandista católica zaragozana, impartió una conferencia en la capital aragonesa bajo el título *Nuestro feminismo*<sup>1</sup>. Con esta denominación identificaba un pensamiento que, sin traspasar los márgenes del discurso sobre las mujeres y la familia mantenido por el catolicismo, los ensanchaba para dar cabida a una propuesta doble y complementaria: un nuevo modelo de mujer comprometida con el catolicismo reformista y un programa de acción sociopolítico guiado por este último. En las nuevas circunstancias sociales ya no era posible, para Juana Salas, seguir predicando que el matrimonio era la única expectativa vital para las mujeres, a quienes invitaba a formarse para acceder al ejercicio de diversas profesiones. Su salida del hogar, lejos de exponerse como una reivindicación de equiparación con los hombres, tenía como resortes justificativos la Patria y la Iglesia, así como una idea (plasmada en el término de «madres sociales») de utilidad social del potencial «femenino» hasta entonces desplegado en la esfera privada. El programa de acción con el que animaba a implicarse a las católicas españolas consistía no sólo en fomentar el reformismo social católico, sino también en lograr el «arma poderosa» del voto.

Es probable que la lectura de dicha conferencia, como también de algunas otras de la misma autora, produjera más de una sorpresa (o que, al menos, despertara curiosidad) entre aquellas historiadoras e historiadores interesados en explicar por qué los individuos o grupos actuaron, en un periodo histórico concreto, de una manera específica, limitados y posibilitados por sus contextos sociopolíticos y por unos marcos conceptuales a través de los cuales otorgaron significados específicos a su realidad y su vida. Los escritos de Juana Salas son sorprendentes porque su contenido difícilmente avala la muy extendida e incuestionada afirmación de que el catolicismo, en todas sus dimensiones, constituyó una de las mayores trabas para la consecución de la emancipación femenina y, por tanto, fue uno de los factores cen-

<sup>1</sup> SALAS, J.: *Nuestro feminismo*, Conferencia en el Salón Fuenclara, 7 de mayo de 1919, Zaragoza, Acción Católica de la Mujer-Junta Provincial de Zaragoza.

trales explicativos de por qué el feminismo histórico en España fue débil y llegó con retraso<sup>2</sup>. Como han señalado críticamente algunas historiadoras en sus investigaciones referidas al feminismo de primera ola en países de tradición cultural no anglosajona, su caracterización como débil y tardío deriva, en gran medida, de haber aplicado a estos casos el modelo angloamericano de desarrollo del feminismo (o, más acertadamente, una determinada interpretación del mismo), tanto en sus planteamientos como en sus estrategias de acción<sup>3</sup>. Podría añadirse a esto que, de manera implícita, se esperaba de los actores históricos una conciencia y comportamiento determinados. Si sus comportamientos y acciones no reflejaban una presupuesta conciencia ideal, lo que había que explicar era por qué y cómo los actores se habían desviado de la misma (en lugar de por qué actuaron como lo hicieron). Se concluía entonces que la falsa conciencia y la manipulación ideológica constituían los perversos mecanismos por los cuales se apartaba a los individuos y grupos de alcanzar la conciencia verdadera<sup>4</sup>.

En las escasas investigaciones que la historiografía contemporánea ha dedicado a las mujeres vinculadas de una u otra forma a la religión

---

<sup>2</sup> FAGOAGA, C.: *La voz y el voto de las mujeres. El sufragismo en España (1877-1931)*, Barcelona, Icaria, 1985; CAPEL, R.: *El sufragio femenino en la Segunda República española*, Granada, Universidad de Granada, 1975; SCANLON, G.: *La polémica feminista en la España contemporánea, 1868-1974*, Madrid, Akal, 1986 (1.ª ed., 1976).

<sup>3</sup> OFFEN, K.: «Definir el feminismo: un análisis histórico comparativo», en *Historia Social*, núm. 9 (invierno de 1991), pp. 103-135; NASH, M.: «Experiencia y aprendizaje: la formación histórica de los feminismos en España», en *Historia Social*, núm. 20 (otoño de 1994), pp. 151-172; íd.: «Political culture, Catalan nationalism, and the women's movement in early twentieth-century Spain», en *Women's Studies International Forum*, 19, 1-2 (enero-abril de 1996), pp. 45-54.

<sup>4</sup> Aunque ha sido la historiografía (y la investigación en ciencias sociales en general) que se ha ocupado del análisis de la formación de las clases sociales la que más habitualmente ha recurrido a la falsa conciencia, las investigaciones en historia de las mujeres no han sido inmunes a la búsqueda en el pasado de una conciencia feminista que ha sido definida por el pensamiento y movimiento feministas llamados de segunda ola y que, por lo tanto, posee un contenido históricamente específico. Una excelente crítica al uso de explicaciones basadas en la falsa conciencia en SOMERS, M.: «Narrativity, Narrative Identity and Social Action: Rethinking English Working-Class Formation», en *Social Science History*, 13, 4 (1992), pp. 591-530. Agradezco a los miembros del seminario de discusión sobre historiografía del Departamento de Historia de la Universidad de La Laguna el haberme facilitado este artículo, así como la posibilidad de discutirlo con ellos, muy especialmente a Miguel Ángel Cabrera, a Jesús de Felipe y a Blanca Divassón.

católica (y más precisamente a la institución eclesiástica), el recurso a la manipulación como argumento ha resultado extremadamente tentador<sup>5</sup>. Por una parte, zanjaba la explicación relativa a su existencia y activismo de una manera sencilla y convincente, al apelar a un imaginario colectivo profundamente arraigado cuya imagen paradigmática es la de la beata entregada a una práctica religiosa formalista, cuya conciencia y voluntad son fácilmente manejables por el clero. Podemos conjeturar que Juana Salas fue una beata (en el sentido de que acudía a misa todos los días, algo que, hoy por hoy, sería imposible comprobar); pero sabemos con certeza que esta militante católica fue periodista, escritora, conferenciante y activista política, en un momento de la historia de España en el que hacer todo eso suponía ocupar una esfera, la pública, incluyendo la política, considerada entonces como un terreno masculino en exclusiva. Por otro lado, explicar el activismo católico femenino como efecto de la manipulación ideológica del clero evitaba afrontar las complejas y polémicas implicaciones, tanto de carácter historiográfico como político, que conllevaría historizar el estudio del proceso de movilización pública y política de las mujeres católicas en la España del primer tercio del siglo XX. Buena parte de la historiografía, al haber introducido en su relato, como una realidad histórica evidente, la imagen de la beata sujeta al cura popularizada por el anticlericalismo, ha eludido un tipo de análisis histórico basado en la deconstrucción de dicha imagen, que nos llevaría a conclusiones relativas al uso y efectos que tuvo este poderoso símbolo. La figura de la beata no sólo sirvió para negar el voto a las mujeres, sino que también contribuyó (como afirma Joan Scott al abordar el estudio del feminismo francés en tiempos de la Tercera República) a igualar masculinidad con secularismo, pensamiento independiente y razonamiento científico, todos ellos requisitos para la ciudadanía en la República<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> PERINAT, A., y MARRADES, M. I.: *Mujer, prensa y sociedad en España, 1800-1939*, Madrid, CIS, 1980, pp. 225-272; GARCÍA BASAURI, M.: «La mujer y la Iglesia: el feminismo cristiano en España (1900-1930)», en *Tiempo de Historia*, núm. 57 (agosto de 1979), pp. 22-33; FAGOAGA, C.: *La voz y el voto...*, op. cit., pp. 123 y 174-178.

<sup>6</sup> SCOTT, J. W.: *Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 1996, p. 103. Un análisis de la imagen que el anticlericalismo español elaboró sobre las «beatitas» a comienzos del siglo XX en SALOMÓN, M. P.: «Beatitas sojuzgadas por el clero: la imagen de las mujeres en el discurso anticlerical en la España del primer tercio del siglo XX», en *Feminismo/s*, núm. 2 (diciembre de 2003), pp. 41-58.

Para alcanzar un conocimiento histórico más ajustado del tema propuesto sería útil, en primer lugar, situar el desarrollo del mismo en el contexto específico de la crisis del sistema político liberal de la Restauración, en sus dimensiones política y social. Este contexto proporcionaría una comprensión más atinada y compleja de la movilización católica femenina si lo empleamos como una lente que permita observar cómo fueron contruidos los discursos y prácticas sociopolíticas de las militantes católicas mediante atribuciones de significado, históricamente específicas, a la diferencia sexual, a la nación y a la ciudadanía. No se trata, sin embargo, de elaborar una historia neopositivista, en el sentido de confiar en que los individuos actúan motivados por lo que una supuesta conciencia autónoma les dicta, sino de descubrir los marcos conceptuales a través de los cuales confirieron significados a la realidad<sup>7</sup>. Sólo aproximándonos a ellos y haciendo énfasis en su historicidad, podemos entender por qué, en este caso las militantes católicas, actuaron como lo hicieron y no lamentarnos porque no se embarcaron en otro tipo de proyectos sociopolíticos, o recriminarlas porque no abrazaron versiones de feminismo tenidas por más legítimas o reconocibles por nuestros esquemas culturales y políticos. Esto podría invitar, a su vez, a que los contemporaneístas integraran en sus trabajos de historia política un instrumento de análisis como es el género. La aportación fundamental de su uso para el análisis del primer tercio del siglo XX sería destacar la relevancia histórica (con las consiguientes implicaciones reinterpretativas) que tuvieron, en el proceso de democratización política, dos fenómenos estrechamente relacionados y centrales para entender dicho periodo: las transformaciones en el modelo decimonónico de las esferas separadas, y la aceptación y difusión social de la idea de que «la mujer» constituía un sujeto político.

En segundo lugar, se trataría de entender el activismo de las mujeres católicas como una más de las emergentes propuestas de ciudadanía femenina (como generador, también, de la misma) que habría que imbricar en un doble marco espacial. Uno más amplio, que podríamos hacer coincidir con el espacio europeo occidental, de consolidación de los Estados-nación y de presión de los movi-

<sup>7</sup> CABRERA, M. A.: *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*, Madrid, Frónesis, Cátedra, Universitat de València, 2001, pp. 47-51 y 111-116; íd.: «La crisis de la historia social y el surgimiento de la una historia postsocial», en *Ayer*, núm. 51 (2003), pp. 201-224.

mientos de masas para lograr su entrada en política. El otro, nacional, ajustado a los avatares del proceso de democratización política en la España de la crisis del sistema político de la Restauración; y, dentro de éste, al desarrollo de un movimiento católico entendido como proyecto guiado por el propósito de ampliar su base social y de apoyo político y, como tal, modernizador de los comportamientos políticos en el primer tercio del siglo XX y productor de una identidad política fundamentada en una determinada identidad católica y nacional.

Desde estos enfoques, el presente artículo propone una interpretación de la existencia y significado de la Acción Católica de la Mujer (ACM) que difiere sustantivamente de aquella, hasta ahora mayormente aceptada por la historiografía, que asigna a esta organización el papel de representar la plasmación del intento, por parte de la Iglesia, de contrarrestar los efectos del feminismo laico e independiente que estaba empezando a implantarse en España<sup>8</sup>. El primer epígrafe hace referencia a uno de los objetivos que plagó de manera más explícita el discurso de la ACM: su ambición de aglutinar, en una única organización nacional española, a las hasta entonces dispersas y variadas entidades católicas de mujeres de carácter local o regional. Este propósito constituyó algo más que un aspecto meramente organizativo, pues traslucía la modificación sustancial de algunas de las concepciones significativas que habían guiado los pasos del grueso del asociacionismo católico previo. La construcción de una determinada versión de ciudadanía femenina en España por parte de las militantes católicas se analiza en el segundo apartado. En él se hace hincapié en la diversidad de argumentaciones que manejaron estas activistas para justificar el acceso al espacio público y la obtención de derechos civiles y laborales para las mujeres, argu-

<sup>8</sup> M. GARCÍA BASAURI («La mujer y la Iglesia...», *op. cit.*) define el feminismo cristiano como «una caricatura de la lucha por la emancipación de la mujer». Véase también CAPEL, R.: *El sufragio...*, *op. cit.*, y SCANLON, G.: *La polémica...*, *op. cit.*, pp. 222-223. Más recientemente, en SANTALLA, M.: *Concepción Arenal y el feminismo católico español*, A Coruña, Ediciones do Castro, 1995, p. 174. Un cambio sustancial en las interpretaciones en torno al activismo católico femenino en LLONA, M.: «El feminismo católico en los años veinte y sus antecedentes ideológicos», en *Vasconia, Cuadernos de Historia-Geografía*, núm. 25 (1998), pp. 283-299; *id.*: *Entre señorita y garçon. Historia oral de las mujeres bilbaínas de clase media (1919-1939)*, Málaga, Atenea, Universidad de Málaga, 2002; ARESTI, N.: *Médicos, donjuanes y mujeres modernas. Los ideales de feminidad y masculinidad en el primer tercio del siglo XX*, Bilbao, Servicio Editorial Universidad del País Vasco, 2001, especialmente pp. 35-44.

mentaciones que remiten a un discurso complejo, en el que se combinaban nociones aparentemente enfrentadas de mujer y de ciudadanía. La última parte analiza su particular propuesta de ciudadanía política, que se articuló en torno a determinadas concepciones religiosas, nacionales y de género, así como los efectos no buscados que produjo su activismo político.

### **Institucionalización y nacionalización española de la movilización católica femenina: la Acción Católica de la Mujer**

Desde finales del siglo XIX, la Iglesia católica movió las piezas de su adaptación a la nueva situación sociopolítica preocupada, primordialmente, por la secularización de la sociedad y por la pérdida de poder social y político que ésta podía acarrear. Una de esas piezas consistió en impulsar el movimiento católico, una especie de ejército de seglares dispuestos a combatir públicamente por la salvaguarda de una concepción de la religión entendida como creencia que impregnaba la vida pública y privada. Las mujeres tuvieron cabida en el seno de dicho movimiento, si bien su implicación adoptó unos rasgos y un carácter diferentes, ajustados a las pautas de comportamiento y a las cualidades que la Iglesia asignaba implícita o explícitamente a las mujeres. Consideradas como aquella parte de la población que aún conservaba, en estado más puro, las esencias católicas supuestamente amenazadas, albergaban un potencial recristianizador inestimable. Hasta comienzos del segundo decenio del siglo XX, sin embargo, ningún miembro de la jerarquía o del clero hispano se hubiera comprometido a defender que las mujeres se dedicaran sin trabas a tareas que implicaban una salida al espacio público. Fue a partir de la segunda década del siglo pasado cuando los papas empezaron a aflojar, no sin contradicciones y mucha ambigüedad, las restricciones impuestas a las mujeres en materia de acción pública y política y a intensificar el llamamiento a la movilización pública de las mismas.

Bajo el impulso de Benedicto XV (1914-1921), la jerarquía eclesiástica alentó, en distintos países europeos, un tipo de movilización organizada del laicado femenino que introducía rasgos novedosos en relación con las modalidades anteriores de implicación de las mujeres en las estructuras eclesiales y en la acción religiosa. De esta

manera se asistió, en la Europa del primer tercio del siglo XX, a una movilización organizada del laicado femenino, que, aunque heterogénea en cuanto a su desarrollo específico y grado de implicación en actividades de carácter político, compartía unos objetivos y planteamientos generales. Todas ellas partían de la confianza en que la proyección pública de las cualidades y aptitudes femeninas a través de la acción social resultaba necesaria e imprescindible para la reforma de la sociedad. Además de los objetivos recristianizadores y proselitistas, compartían un discurso común en el que el patriotismo figuraba como aquella cualidad que les permitía reclamar la ciudadanía política<sup>9</sup>.

El clima de mayor apertura y libertad que supuso el primado del cardenal Guisasola (coincidente con el también más aperturista papado de Benedicto XV) se tradujo, a partir de 1914, en la puesta en práctica de planteamientos e iniciativas concretos que se alejaban del integrismo que había caracterizado a jerarquía y laicos españoles hasta entonces<sup>10</sup>. En un marco de intensificación de la conflictividad social y de la crisis política del sistema restauracionista, estas iniciativas respondían a un espíritu contemporalizador y posibilista. No es casual que entre 1914 y 1919 vieran la luz sindicatos aconfesionales (los Sindicatos Independientes de Trabajadores de Arboleya y los sindicatos libres de Gerard y Gafo), una «plataforma de difusión de ideas católico-sociales»<sup>11</sup> (Democracia Cristiana), un nuevo partido político católico de ámbito estatal (Partido Social Popular) y una organización femenina (la Acción Católica de la Mujer —ACM—), a la que se atribuía la defensa de un «feminismo católico».

Un rasgo destacable de la ACM, habitualmente desatendido por la historiografía, fue su proyecto de centralizar y unificar en una

<sup>9</sup> A título ilustrativo, con respecto a Francia, SARTI, O.: *The Ligue Patriotique des Françaises, 1902-1933: a feminine response to the secularization of French society*, Nueva York, Garland, 1992; McMILLAN, J. F.: «Women and Social Catholicism in Late Nineteenth and Early Twentieth-Century France», en *Studies in Church History*, «Women in the Church», núm. 27 (1990), pp. 467-480. Acerca del caso italiano, DI CORI, P.: «Organizaciones femeninas católicas», en AMELANG, J. S., y NASH, M. (eds.): *Historia y género. Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, IVEI, 1990, pp. 297-344; DAU NOVELLI, C.: *Società, chiesa e associazionismo femminile: l'Unione fra le donne cattoliche d'Italia (1902-1919)*, Roma, AVE, 1988.

<sup>10</sup> MONTERO, F.: *El movimiento católico en España*, Madrid, Eudema, 1993, pp. 42-53.

<sup>11</sup> Así es definida por MONTERO, F.: *El movimiento...*, *op. cit.*, p. 46.



sola organización de carácter nacional español aquellas iniciativas católicas femeninas de ámbito local preexistentes. Además de la centralización, otros ingredientes la distanciaban del asociacionismo anterior, con el que se empeñaba en destacar las diferencias más que las afinidades. En primer lugar, frente a las iniciativas previas, la ACM se reconocía protagonizando la transición de la acción benéfico-caritativa (asociada al localismo y a la mitigación de los males sociales) a la acción social (más efectiva y preventiva), que quedaba reflejada en la importancia que concedieron sus dirigentes a la formación sistemática de las socias en acción social y apostolado religioso. Un segundo elemento diferenciador residía en el cambio desde una preocupación por la situación social y religiosa de las mujeres (principalmente de las trabajadoras, manifestada por los sindicatos católicos femeninos) a la comprensión y articulación pública de esa situación bajo el prisma de la exclusión femenina ante los derechos de ciudadanía. Era una novedad que, entre los objetivos de los estatutos de una organización católica de mujeres en España, figurara la búsqueda del «amplio ejercicio de los derechos de ciudadanía» y la defensa de «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 (...)»<sup>12</sup>. En suma, que la ACM hiciera recurrentemente explícitas estas diferencias remitía a su énfasis en mostrar públicamente el carácter novedoso que presentaba en relación con lo anterior.

Un carácter novedoso que ha sido habitualmente interpretado como fruto del deseo de frenar el feminismo laico por parte de la Iglesia. Sin embargo, existen otras explicaciones que apelan a un mecanismo causal menos reduccionista y conspirativo, que muestran la aceptación, consciente o no, de concepciones modernas relativas a la intervención social, la nación, la eficacia política y la idea de mujer. Esta asimilación fue lo que les permitió, en primer lugar, impulsar una organización nacional a través de la cual lograrían mayor número de adhesiones (y, por tanto, mayor eficacia política); en segundo lugar, aceptar el reformismo social como la vía idónea para la intervención femenina; y, por último, manejar argumentos feministas católicos que, unos años antes, ni eran sistemáticos ni habían sido asimilados y ampliamente difundidos por las activistas católicas sociales.

<sup>12</sup> Primeros estatutos de la ACM publicados en mayo de 1919 en la *Revista Católica de Cuestiones Sociales* (núm. 293).

A la altura de 1920, el feminismo católico se presentaba como un pensamiento coherente (que tenía como fuentes de inspiración a Concepción Arenal, a Alarcón y Meléndez y a las propias activistas del catolicismo social), resultado del intento de conciliar la defensa de los derechos de las mujeres (lo que lleva a suponer que partían de la concepción de la mujer como sujeto de derechos) con las bases de la doctrina católica<sup>13</sup>.

La adaptación de las estructuras asociativas preexistentes al marco nacional español estuvo guiada por su voluntad de erigirse en la única organización de mujeres católicas nacional española que, capaz de unificar las iniciativas locales y centralizar sus acciones, facilitaría difundir entre las mujeres una identidad católica española, permitiría atraer a sus filas a un número cada vez más amplio de mujeres, es decir, ampliar la base social de apoyo del proyecto político respaldado por el movimiento católico (que podía hacerse dificultosa ante iniciativas locales con fines limitados o impregnadas de regionalismo o nacionalismo no español). La unificación se logró, no sin problemas, y sólo parcialmente. Mientras que las entidades dedicadas al cultivo de la piedad siguieron la fórmula de la adhesión, los sindicatos católicos femeninos pudieron integrarse, manteniendo su autonomía, en la sección social de la junta provincial o local correspondiente de ACM. Pero a otras organizaciones, dedicadas tanto a fines sociales como apostólicos, que gozaban de cierta entidad y con varios años de funcionamiento a sus espaldas, se les exigió convertirse en las Juntas diocesanas de la ACM dependientes del obispado respectivo. Este requerimiento se hacía a dos organizaciones de carácter local que compartían no sólo su antigüedad, sino una eventual resistencia a perder su autonomía y señas de identidad, vinculadas a un componente regionalista o nacionalista. La Obra de Protección de Intereses Católicos de Valencia, los Intereses Católicos de Alicante y la Liga de Acción Católica de la Mujer de Barcelona acabaron convertidas en Juntas diocesanas de la ACM, no sin mostrar su desacuerdo más o menos abierto con esta integración impuesta<sup>14</sup>. La

<sup>13</sup> Acerca de los antecedentes ideológicos del feminismo católico, véase LLONA, M.: «El feminismo...», *op. cit.*

<sup>14</sup> Interesante información al respecto puede encontrarse en *La Unión Católico-Femenina*, núm. 16 (octubre-noviembre de 1922), pp. 20-21, y en CORTS, R.: *Regests de la documentació del segle XX sobre Catalunya i la Santa Seu conservada a l'Arxiu Secret Vaticà*, II, *Fons de la Secretaria de l'Estat (1899-1921)*, Barcelona, Facultat

Unión de Damas del Sagrado Corazón, fundada en 1908, con sede en Madrid, fue la única asociación que conservó su autonomía frente a las ambiciones de absorción por parte de la ACM <sup>15</sup>.

### Feminismo católico y ciudadanía

La componente nacionalista no sólo orientó el empeño organizativo unificador y centralizador, sino que, combinado con otros referentes, como la defensa de la Iglesia, la «Sociedad» y la «Patria», integró el propio discurso que permitió a las militantes católicas sentir la necesidad de su existencia y articular sus «sensatos» argumentos en torno a la salida de las mujeres del hogar. Sin duda, como exponía Juana Salas, había que convencer a cierta opinión católica y conservadora de que la salida de las mujeres del hogar no sólo no tendría efectos tan desastrosos, sino que además se hacía absolutamente necesaria:

«No es que lo queramos así, que lo busquemos. Es que las circunstancias nos lo imponen, nos obligan. No estamos ya en el caso de discutir: estamos en el caso de obrar en bien de la Iglesia, en bien de la Patria y en bien de la Sociedad, la gran familia que reclama madres. Madres sociales, como llama a las mujeres de acción un eminente sociólogo italiano. De la mujer depende el porvenir de la Sociedad» <sup>16</sup>.

En suma, que las mujeres salieran del hogar quedaba legitimado por los peligros que acechaban a la «Patria», la «Sociedad» y la Iglesia, frente a los cuales aquéllas podían oponer sus benéficas cualidades maternas. Por lo tanto, las activistas católicas no presentaron la salida de las mujeres del hogar como una conquista del espacio público, sino en clave de responsabilidad hacia una «Sociedad» enferma y necesitada de cuidados y reformas. La metáfora de la sociedad como una gran familia servía para trasladar la figura y cualidades de la madre desde lo privado a lo público y evitaba la sensación de ruptura que el surgimiento de ese nuevo espacio podía producir

---

de Teología de Catalunya, 2003, pp. 158-159. Agradezco a Manuel Martí que me facilitara la referencia del libro de Corts.

<sup>15</sup> *La Unión. Revista de las Damas Españolas*, núm. CXCVI (noviembre de 1932), pp. 4-5.

<sup>16</sup> SALAS, J.: *Nuestro feminismo, op. cit.*, pp. 8-9.

en el rígido esquema de género decimonónico. Porque, en efecto, la sociedad cambió notablemente la relación entre las nociones de público y privado hasta entonces manejadas, así como las asignaciones de género a cada esfera. Un ejemplo revelador de ello deriva de la firme convicción mantenida por Juana Salas de que era un deber de las mujeres católicas y españolas abandonar «actitudes egoístas» que les habían hecho dedicarse en exclusiva a su familia e hijos y volcarse en el cuidado de una sociedad al borde de la crisis moral. En el siglo XIX no hubiera sido posible calificar la entrega de las mujeres al cuidado de la familia como una actitud egoísta. ¿Qué había cambiado para posibilitar que Juana Salas considerara egoístas a las mujeres que se dedicaban exclusivamente a la familia? Había emergido un espacio social pensado por los católicos como una familia inmensa que fue, sin embargo, edificado a partir del contraste con esta última; la sociedad fue entendida como el ámbito en el que se desplegaba el altruismo en oposición a la atribución de egoísmo al privado o familiar.

El otro eje de argumentación con el que las activistas católicas justificaban su salida pública era la secularización que, a sus ojos, se cernía amenazante sobre su concepción del lugar que la Iglesia y la religión debían ocupar en la vida social, política y cultural. La respuesta general de la Iglesia se articuló en torno a la consigna de la «re Cristianización». Como el catolicismo asignaba a las mujeres una mayor religiosidad y cercanía *natural* a la religión, era nuevamente una supuesta cualidad femenina la que había que activar en la lucha pública contra la secularización social. Por último, aunque no en su importancia, el nacionalismo (entendido como pertenencia a la nación y servicio a la misma) se convirtió en un incentivo de ciudadanía política para los sectores católicos (aunque no sólo), a medida que estos últimos fueron asumiendo la idea de la participación política en el Estado liberal. En los tres casos, «Sociedad», Iglesia y «Patria» se percibían amenazadas y necesitadas de una suerte de intervención salvadora de las mujeres a través de la aplicación de su supuesta superioridad moral. Además de las urgencias externas, algo tuvo que cambiar, previamente, para que en este momento fuera concebible, deseable y alentada dicha intervención: la responsabilidad pública y colectiva empezó a pensarse como algo que también caracterizaba a las mujeres (antes concebidas como no sujetos, es decir, carentes de autonomía y de responsabilidad pública).

Viejas nociones de feminidad fueron adaptadas a nuevas exigencias sociales y a nociones cambiantes de Sociedad, Patria y Religión. La visión de esa *Sociedad* enferma permitió presentar las cualidades femeninas asignadas por el modelo decimonónico como una reserva moral que era necesario activar en aquel momento; la Iglesia amenazada reclamaba la supuesta mayor religiosidad femenina para su proyecto de recristianización; y si la condición para ser ciudadana consistía en ser patriota, resultaba, en todo caso, mucho más alcanzable que otras nociones de ciudadanía. Mientras que la ciudadanía liberal o ilustrada se suponía que exigía requisitos de racionalidad y autonomía individual, cualidades de las que había excluido a las mujeres, una ciudadanía basada en las más emocionales de servicio y entrega a la patria podía resultar discursivamente más ajustada a la construcción heredada de la identidad femenina.

Hasta aquí hemos visto cómo las militantes católicas basaron su movilización en la activación de algunos elementos constitutivos del ideal de feminidad decimonónico que habían de proyectarse a la esfera pública con el objetivo de regenerarla. Por otro lado, partieron de la aceptación del reformismo social —ya procediera de iniciativa privada o pública— como mecanismo para solucionar lo que percibían como graves males físicos y morales de la sociedad. La combinación de ambos factores dio como resultado la legitimidad de la salida de las mujeres al espacio público (pero conservando las atribuciones de género decimonónicas), justificada por la utilidad social y nacional que podían reportar como regeneradoras de las costumbres e incluso del funcionamiento político. Sin embargo, aunque pudiera parecer contradictorio con lo anterior (una articulación del feminismo en clave de utilidad social), ciertos planteamientos feministas reivindicativos también habían calado en algunas de las militantes católicas. Lectoras de Concepción Arenal, activistas católicas como Juana Salas, María de Echarri y María Brís empleaban términos como «injusticia» y «esclavitud» para calificar la situación en la que se encontraban las mujeres en España. A lo largo de su activismo fueron integrando el lenguaje de la injusticia y la explotación para conceptualizar la situación social de las mujeres como posición discriminatoria.

Echarri consideraba que la aprobación por parte del Instituto de Reformas Sociales de la igual retribución, sin distinción de sexos, para todo trabajo de igual valor era algo «absolutamente justo y viene a clausurar una larga era de explotación por parte del hombre

respecto de la mano de obra femenina»<sup>17</sup>. Que la mujer casada pudiera disponer de su salario, además de una medida de protección (evitar la mala gestión del mismo por parte de un eventual marido borracho), era visto como algo que «clamaba justicia»<sup>18</sup>. Juana Salas basaba en dos argumentos su afirmación de que el exclusivo fin de la mujer no debía ser el matrimonio. Por una parte, se apoyaba en un análisis «científico» de la situación social de las mujeres, según el cual los cambios demográficos, así como la crisis económica provocada por la guerra mundial, habían empujado a las mujeres a buscar otras salidas. Tras realizar este diagnóstico de las nuevas circunstancias sociales en las que tenían que desenvolverse las mujeres, Juana Salas incorporaba a su juicio una valoración racional que atribuía el carácter de error a la opinión contraria, y un criterio de justicia, con la conclusión de que «[n]o dejarle a la mujer más camino que el matrimonio, si ha de permanecer en el mundo, tras de ser una teoría falsa, porque somos muchas más las mujeres que los hombres, es una crueldad, una esclavitud, contra la que a mi juicio hemos de levantarnos»<sup>19</sup>. Cientificidad, racionalidad entendida como sensatez y justicia eran los instrumentos de los que disponía y a través de los cuales podía, en ese momento, no sólo hacer socialmente comprensibles y fiables sus opiniones, sino alentar a la movilización para modificar la situación.

En ocasiones, expresadas con gran moderación, las críticas al Código Civil y sus sugerencias de reforma también poseían un carácter reivindicativo, en el sentido de reclamar el logro de derechos de cuyo disfrute habían sido excluidas las mujeres. En aquel momento, éste era, sin duda, uno de los temas más peliagudos desde la perspectiva de una militante católica, pues entrar a debatir el Código podía abrir las puertas a la reformulación de la legislación relativa a la familia y al matrimonio. Entre 1919 y 1924, las activistas católicas sometieron a muy tímidas críticas el tratamiento de las mujeres casadas en el Código Civil, con manifestaciones públicas del estilo de «la mujer, algo postergada en sus derechos civiles». En 1924, sin embargo, apareció publicado un artículo más atrevido en las páginas del *Boletín de la ACM*, firmado por María Bris Salvador, entonces miembro de

<sup>17</sup> *Revista Católica de Cuestiones Sociales*, núm. 343 (julio de 1923), p. 44.

<sup>18</sup> *Revista Católica de Cuestiones Sociales*, núm. 417 (septiembre de 1929), p. 168.

<sup>19</sup> SALAS, J.: *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, Zaragoza, Tipografía E. Berdejo Casañal, 1925, p. 23.

la primera Junta de la Juventud Católica Femenina y presidenta de la Confederación Católica Femenina de Estudiantes. Bris criticaba el tratamiento que el Código Civil hacía de la mujer casada porque sacrificaba su individualidad, la anulaba como persona y la convertía en un ser dependiente y sujeto a tutela. Al hacer su crítica a la noción de mujer presente en el Código, contraponía su concepción de la misma como individuo autónomo:

«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»<sup>20</sup>.

En los debates en torno a la reforma del Código Civil, mantenidos en mayo de 1928 en la Asamblea Nacional, Carmen Cuesta arremetió contra el Código con un discurso que aceptaba la noción liberal de sujeto (capacitado para el ejercicio de derechos y deberes y, por lo tanto, inteligente y libre), así como el reconocimiento de la autoridad que emanaba de dicho Código para establecer quién era persona y quién no. Sus palabras criticaban el fundamento que sustentaba la exclusión de las mujeres de la ciudadanía civil, es decir, la negación a las mismas de la inteligencia y la libertad, requisitos que capacitaban para el ejercicio de derechos y deberes de ciudadanía:

«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»<sup>21</sup>.

En suma, podemos apreciar cómo algunas de sus peticiones se fundamentaron en la identidad de género tradicional. Otras se apo-

<sup>20</sup> BRIS, M.: «La mujer en el Código Civil», en *Boletín de la ACM*, núm. 48 (marzo de 1924), pp. 44-48. Mantenemos el laísmo sistemático original.

<sup>21</sup> *Diario de Sesiones de la Asamblea Nacional*, 23 de mayo de 1928, p. 837 [citado en MARTÍNEZ, C.; PASTOR, R.; DE LA PASCUA, M. J., y TAVERA, S. (eds.): *Mujeres en la Historia de España. Enciclopedia biográfica*, Madrid, Planeta, 2000, p. 487].

yaron en la afirmación de la personalidad de la mujer, de la crítica a lo que era interpretado como situación de injusticia generada y mantenida por la legislación 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 en 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 aparecieron generalmente entrelazados. Justicia, crítica de la tiranía masculina, protección del sexo socialmente desfavorecido y moralmente amenazado, derechos de las madres y superioridad moral femenina estuvieron 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. En su discurso, más complejo y contradictorio, a nuestros ojos al menos, de lo que habíamos dado por supuesto, convivieron nociones católicas reformistas que subordinaban los intereses individuales al bien común, ya fuera familiar o social, con principios de individualidad que, aplicados a las mujeres, reconocían como legítima la consideración de las mismas como sujetos de derechos civiles y laborales.

### **Una versión conservadora de la ciudadanía política femenina**

La concesión del sufragio femenino en algunos países europeos tras el final de la Primera Guerra Mundial despertó un renovado interés por el tema en España. El diputado conservador Burgos y Mazo había presentado, en noviembre de 1919, un proyecto de ley en el que se pedía la ampliación a las mujeres del derecho a voto (si bien no a ser elegibles). Ese mismo año, *El Debate* inició una campaña a favor del mismo y, en 1921, el recién constituido Partido Social Popular (PSP) incluyó en su programa la petición del voto para la mujer<sup>22</sup>. Que su interés por el mismo fuera tan predominante respondía, entre otros motivos, al hecho de que los derechos civiles,

---

<sup>22</sup> En el punto 4.º del Programa del PSP se decía: «Afirmación del deseo de remediar la postergación de la mujer, invitándola a participar en su actuación y apoyando sus reivindicaciones en cuanto al sufragio». Citado en ALZAGA, Ó.: *La primera democracia cristiana en España*, Barcelona, Ariel, 1973, pp. 242-246.



sociales y políticos de las mujeres se consideraran (o quizás utilizaran en la retórica pública), de forma cada vez más extendida, como síntoma de prestigio y modernidad nacionales. Así, si España quería estar a la altura del resto de las potencias europeas, había de igualarse a ellas en materia de «avance femenino».

Más concretamente, en España se estaba viviendo un periodo de crisis del sistema político, en el que los partidos políticos excluidos de bipartidismo pugnaban por su inclusión en el sistema (o, más a menudo, por su derrocamiento) e intentaban ganar apoyos sociales para sus causas políticas respectivas. El movimiento católico, sin llegar a ser un partido político, intentó, a través de las variadas iniciativas que lo conformaban, asegurarse futuros respaldos; para ello fabricó y difundió una identidad política basada en el catolicismo y en el nacionalismo español. En este proceso, los y las activistas católicos más favorables a entrar en el juego parlamentario vieron en las mujeres un grupo social con un enorme potencial político porque se les suponía, como grupo, la casi segura adhesión al conservadurismo social y político, y porque se les atribuía una superioridad moral útil para regenerar un sistema político percibido como viciado y corrupto en su funcionamiento. En este contexto no sorprende demasiado que la discusión relativa al voto de la mujer fuera uno de los contenidos principales del programa de la ACM y que ocupara un lugar central en el ámbito del activismo femenino católico a lo largo de 1920 y 1921. Unos años más tarde, ante una oportunidad política nueva —el Estatuto municipal de 1924 que concedía el derecho (restringido a las mayores de veinticinco años solteras o viudas, y las casadas no sujetas a la patria potestad del marido) de ser electoras y elegibles para cargos públicos municipales y provinciales— se volvieron a concentrar atención y energías en el voto, más aún cuando la dictadura de Primo de Rivera se mostraba aún a las posturas mantenidas por la ACM.

Lo que aquí interesa destacar es que, tanto la discusión sobre el voto en los últimos y críticos años del sistema de la Restauración como, más tarde, el Estatuto de 1924 desencadenaron la reflexión, el debate y la búsqueda de soluciones ante la nueva situación (real o futura, aunque ya pensable y posible) de participación política femenina. María de Echarri empleó la *Revista Católica de Cuestiones Sociales* para exponer su opinión acerca del voto femenino<sup>23</sup>. Esta

<sup>23</sup> *Revista Católica de Cuestiones Sociales*, núm. 345 (septiembre de 1923), pp. 165-166.

conocida activista católica preveía que las mujeres votarían a otras mujeres porque concebía que existían unos intereses comunes que sólo podían ser auténticamente representados por miembros del mismo grupo<sup>24</sup>. Para Echarri, el voto femenino respondía a algo más que a una estrategia interesada para conseguir el mayor apoyo posible a la causa política conservadora. En sintonía con otros feminismos del momento (tanto el llamado liberal como el socialista), lo entendía como una vía de modificación de la legislación para obtener mejoras sociales y beneficios para mujeres y niños.

La opinión de Juana Salas sobre el tema difería de la de Echarri. Juana Salas, al intentar delimitar cómo debía desarrollarse la intervención de las mujeres en política, abogaba por conceder una atención preferente a la cultura de las mujeres y a las condiciones laborales de mujeres y niños. Sin embargo, recurría al ideario católico y social «que nos identifica con gran número de hombres» y al rechazo de una «política de sexo» que favoreciera exclusivamente a las mujeres. Por lo tanto, no concedía tanta relevancia a la existencia de unos supuestos intereses específicos femeninos que habría que defender. Esto no implica, sin embargo, que Juana Salas aceptara la igualdad como fundamento para reivindicar la entrada de las mujeres en política y, por lo tanto, como principio legitimador de su ciudadanía. Su acceso a un mundo «masculino» no era pensable por estas mujeres como equiparación porque ello supondría una masculinización que atentaría contra una identidad femenina naturalizada. Su ciudadanía, en consecuencia, no era neutra, sino que estaba explícita y conscientemente marcada por la diferencia de género: «Entra la mujer en las corporaciones como mujer, no como ciudadano»<sup>25</sup>.

Estas reflexiones en torno al voto, que muestran la heterogeneidad de visiones dentro del feminismo católico, sirvieron para consolidar aquellas nociones acerca de las mujeres que estructuraban las diferentes posturas. Echarri proponía una modalidad de inclusión de las mujeres en la política fundamentada sobre la base de la existencia

---

<sup>24</sup> Compartía, de esta manera, la postura mantenida por el PSP de que las mujeres tenían derecho a estar en política porque, como grupo, poseían unos intereses específicos que defender. Esta comprensión desbarataba uno de los argumentos que respaldaba la opción de posponer la concesión del voto a las mujeres: su falta de cultura política.

<sup>25</sup> SALAS, J.: «Deberes que los estatutos municipal y provincial imponen a la mujer española» en *Tercera Asamblea de la Acción Católica de la Mujer. Crónica*, Madrid, Tipografía Católica, 1927, pp. 126-147.

de unos intereses femeninos específicos (y, por lo tanto, veía a las mujeres como un grupo social coherente y homogéneo). Por su parte, Juana Salas entendía la inclusión desde una noción de mujer que privilegiaba su individualidad (como presupuesto para adscribirse a una causa política determinada, en este caso la católica) a efectos de lo que debía defender. A efectos de lo que podía aportar, comprendía dicha individualidad de la mujer a partir de la diferencia sexual. En la práctica de la ACM, estas dos visiones fueron combinadas dependiendo del momento y de los fines perseguidos. En ocasiones se actuó en defensa de esos supuestos intereses específicos de las mujeres; otras veces fueron objetivos de política católica los que orientaron sus presiones políticas.

Dada la connivencia de la dictadura de Primo de Rivera con el ideario e intereses conservadores y católicos, estas mujeres, ya organizadas y movilizadas previamente en el activismo católico, fueron las más beneficiadas de esta primera y particular entrada en el terreno de la política institucional en España. Ocuparon las concejalías «adaptadas a las cualidades femeninas» y a su experiencia previa en la acción social, y su actuación respondió tanto a una política de orientación católica como a consideraciones relativas a lo que entendieron como intereses específicos de las mujeres. María de Echarri, Elisa Calonge y la vizcondesa de Llantero estuvieron encargadas, respectivamente, de las Delegaciones de Beneficencia, Parques y Jardines, de Puericultura y de la Presidencia de distintas Casas de Socorro de Madrid. María Perales, secretaria de la Unión de Damas del Sagrado Corazón, asumió la inspección de Puericultura y el Patronato de unas escuelas de la capital, además de formar parte del Consejo Provincial de Instrucción Pública. María López Sagredo, vocal del Tribunal para Niñas y de la Junta Provincial de Protección a la Infancia de Barcelona, fue nombrada concejal de Beneficencia del ayuntamiento de dicha ciudad.

¿Significó la ACM poco más que un tímido primer paso, parcial y sucedáneo de una supuesta auténtica o ideal ciudadanía plena hacia la posesión de plenos derechos que la Segunda República otorgó a las mujeres? Si entendemos la ciudadanía como algo más que el disfrute (tras un logro automático o una concesión) de determinados derechos civiles, sociales y políticos, conseguiremos apreciar una de las dimensiones de la misma que contribuyeron a desarrollar estas

militantes católicas<sup>26</sup>. Una concepción de ciudadanía como proceso y como construcción identitaria facilita advertir que las militantes católicas contribuyeron a desarrollar dos dimensiones básicas de la ciudadanía política democrática a comienzos del siglo xx: el ejercicio de comportamientos políticos democráticos (aunque no necesariamente liberal-democráticos) y la expansión de la idea de que las mujeres eran sujetos políticos. Esta interpretación refrenda aquellos análisis críticos con las conclusiones más extendidas sobre la vida pública durante el sistema político de la Restauración. Para Ángel Duarte, el hecho de que la visión predominante de dicho periodo remita a la total desmovilización del ciudadano radica en haber prestado atención exclusivamente a los comportamientos electorales y a la vida oficial. Aquellos historiadores que han ampliado el marco de análisis para ver qué sucedía «por debajo de aquella vida oficial» han descubierto una «vida pública paralela, a veces intensa»: prensa, asociacionismo plural y la continua movilización serían los tres ejes que articularon este espacio alternativo de vida política<sup>27</sup>. Acercándonos con más precisión al tema aquí abordado, la investigación de María Jesús González Hernández sobre el maurismo y la de Ramiro Reig en torno al catolicismo político valenciano se situarían en esta misma línea interpretativa, al considerar que estos proyectos políticos funcionaron como mecanismos de adquisición de comportamientos o pautas de conducta política, y que ayudaron a generar tejido social<sup>28</sup>.

Sin embargo, la visión de estos autores, a pesar de sus esfuerzos reinterpretativos, resulta incompleta en la medida en que prescinde de una de las dimensiones más significativas de este proceso: el desarrollo inédito de los citados comportamientos entre las mujeres, un grupo social en cuya exclusión se había apoyado la elaboración

---

<sup>26</sup> Visiones críticas con las concepciones que entienden la ciudadanía como logro y disfrute de derechos en CANNING, K., y ROSE, S. O.: «Gender, Citizenship and Subjectivity: Some Historical and Theoretical Considerations», en *Gender & History*, 13, 3 (noviembre de 2001), pp. 427-443; SOMERS, M.: «Citizenship and the Place of the Public Sphere: Law, Community and Political Culture in the Transition to Democracy», en *American Sociological Review*, núm. 58 (1993), pp. 587-620.

<sup>27</sup> DUARTE, À.: *La España de la Restauración (1875-1923)*, Barcelona, Hipótesis, 1997, p. 84.

<sup>28</sup> GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, M. J.: «“Las manchas del leopardo”: la difícil reforma desde el sistema y las estrategias de la “socialización conservadora”», en SUÁREZ CORTINA, M. (ed.): *La Restauración: entre el Liberalismo y la Democracia*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 157-197; REIG, R.: *Blasquistas y clericales. La lucha por la ciudad en la Valencia de 1900*, Valencia, IVEI, 1986.

de la propia noción de ciudadanía política moderna y al que se había atribuido una disociación naturalizada del ámbito político. Una parte importante de esta vida pública contribuyó a nutrirla, en los últimos años del sistema político de la Restauración, el activismo de las militantes católicas a través de la ACM y de otras iniciativas católico-sociales. Las militantes católicas fabricaron, con su discurso y práctica social, las condiciones para el ejercicio de la ciudadanía política femenina. Una de esas condiciones (que posibilitó la formulación y puesta en práctica de una versión de ciudadanía femenina regulada por códigos de conducta de género convencionales y por nociones católicas de patriotismo español) consistió en asumir y difundir socialmente la idea de que las mujeres eran sujetos políticos. Sólo cuando pudieron pensarse como tales, consolidaron su papel de organización intermedia que generaba tejido social, ejercía presión política y afianzaba comportamientos políticos derivados del liberalismo (si bien con unos contenidos programáticos conservadores y católicos), como la confianza en el recurso a la reforma legislativa y en el fortalecimiento de la opinión pública.

La propia práctica de la ACM revela su carácter de grupo de presión política sobre el Estado. Desde su fundación y muy especialmente durante los últimos años de vigencia del sistema liberal restauracionista, la ACM presionó a las autoridades para conseguir un incremento en los sueldos de las telefonistas (cuerpo de auxiliares femeninos de telégrafos), introducir legislación moralizadora de los espectáculos y aumentar el número de las vocales representantes de obreras. Además, la ACM potenció la presencia de mujeres vinculadas a dicha organización en «todos los organismos que de algún modo les afecten»<sup>29</sup>. Acogiéndose a un decreto de Burgos y Mazo de octubre de 1920 que otorgaba a las mujeres el derecho a ser electoras y elegidas en cargos del Instituto de Reformas Sociales, la ACM respaldó las candidaturas de María de Echarri y la marquesa de Rafal. Se podría argumentar en este punto que las militantes católicas pusieron en práctica, a través de la asociación aquí analizada, una suerte de política de la presencia con la que pretendían aumentar la participación y representación femeninas en aquellos organismos del Estado que lo permitían. Además, con esta práctica parecían estar aceptando (y fortaleciendo) las instituciones que el Estado liberal

---

<sup>29</sup> *Primera Asamblea de la Acción Católica de la mujer. Crónica*, Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1922, p. 31.

había puesto en marcha y se esforzaba por mantener, al actuar como articulador de demandas de la sociedad civil y, al mismo tiempo, moldeador de las mismas.

Desde esta perspectiva comprenderemos el significado novedoso que, en aquel momento, podía tener la última recomendación de Juana Salas a las futuras miembros de la clase política municipal: la de «apoyarse en la opinión». Según la propagandista católica, «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». En el caso de las candidatas católicas, era la propia ACM la que prestaría «a sus representantes en Ayuntamientos y Diputaciones eficaz colaboración, especialmente para procurarles la asistencia de la opinión pública». Crear opinión requería, a juicio de Juana Salas, «investigar la realidad por medio de informaciones y encuestas que se hagan públicas», «(...) preparar intervenciones en la vida pública, procurando tener en la Prensa diaria órganos adecuados para la eficacia de nuestras campañas», y celebrar reuniones públicas que habían de ser publicitadas en la prensa diaria, lo cual exigiría «conseguir que en ella hubiera informadores y redactores femeninos»<sup>30</sup>. Juana Salas parecía ser consciente de la relevancia que, para un sistema representativo, tenía ese espacio de conformación de opinión pública situado a medio camino entre el Estado y la sociedad civil. La contradicción que se advierte es que, en el marco de una dictadura, este espacio estaba vedado a otros grupos sociales y políticos, con lo cual su potencial democratizador se perdía o quedaba minimizado.

## Conclusiones

Del análisis realizado en estas páginas pueden extraerse algunas conclusiones generales, sin ánimo de fijar resultados cerrados. En primer lugar, la propuesta de integración del estudio de la ACM y, en general, del activismo católico femenino en los debates sobre democratización política implica una alteración sustancial de enfoques

<sup>30</sup> SALAS, J.: «Deberes...», *op. cit.*, pp. 142-143.

que continúan eludiendo el uso del género como una categoría de análisis. El género aportaría a este debate dos elementos relacionados entre sí: en primer lugar, que la exclusión de las mujeres fue un ingrediente constitutivo de las definiciones originarias de ciudadanía y de sujeto ciudadano elaboradas por el liberalismo; por otra parte, que el discurso de las esferas separadas (generado a raíz del proceso de configuración de una esfera pública liberal en masculino), con sus asociaciones de género, fue algo más que una mera anécdota que sólo afectó a la historia de las mujeres. Tener en cuenta estos fenómenos posibilita entender el proceso de democratización política como una historia de inclusión de los «otros» y disponer de herramientas para captar las diferentes vías que, históricamente, el feminismo ha ingeniado para incluir a las mujeres en la categoría de ciudadanía. Cabría preguntarse cómo, a su vez, estas vías han podido introducir modificaciones en las definiciones de ciudadanía.

En segundo lugar, el análisis presentado se apoya en las interpretaciones que ven en el movimiento católico un mecanismo para lograr apoyo político masivo tras la aceptación, como «mal menor», del liberalismo político y de sus instrumentos. Más allá de que consiguieran los resultados deseados, en ese proceso de ampliación de la base social que respaldara su proyecto sociopolítico contribuyeron a modernizar los comportamientos políticos y a fabricar y difundir una identidad católica nacional española sin cuya existencia resulta difícil entender futuras movilizaciones y adhesiones políticas. Sin embargo, esta visión del movimiento católico elude un aspecto fundamental del mismo. La movilización masiva con fines recristianizadores topó con la exclusión de un amplio sector de la población de la ciudadanía civil y política, y empujó a los católicos y católicas a introducir en su retórica modificaciones relativas a los roles de género. El feminismo católico se fue configurando como un pensamiento coherente derivado de un difícil y contradictorio proceso de adaptación del ideario católico y del discurso de las esferas separadas a las nuevas coordenadas de la sociedad de masas.

Una tercera conclusión apunta a la complejidad de discursos que sostenían, explícita o implícitamente, los razonamientos expuestos por las activistas católicas para justificar la participación en el espacio público (un espacio generado por el liberalismo y señalado como aquel en el que tenía lugar el despliegue de ciudadanía) y en política formal. En la militancia católica femenina se combinaron argumentos

de tipo reivindicativo (porque habían asumido ciertos rasgos del lenguaje de los derechos, como la exclusión y la injusticia), junto con otros derivados de nociones de género y de ciudadanía procedentes de un ideario católico y nacionalista español. De esta manera, la defensa de la ciudadanía civil se articuló fundamentalmente en torno a la reivindicación para las mujeres de la condición de sujetos individuales, con las atribuciones de libertad e inteligencia. En el caso de la participación política se apeló con mayor insistencia a un tipo de ciudadanía definida a partir de una identidad individual y colectiva basada en el patriotismo español, la defensa de la religión y la proyección de unas supuestas especiales cualidades femeninas al espacio público.

Por último, con el modelo femenino propuesto y su programa de acción contribuyeron a la erosión del discurso de las esferas separadas, uno de los elementos del modelo de género decimonónico. Por una parte, consolidaron la idea (desafiante para las concepciones de género precedentes) de que las mujeres eran sujetos políticos. Por otro lado, si prestamos atención a la actividad pública de las militantes católicas, no queda ninguna duda de que ellas mismas protagonizaron ese «salto» a la esfera pública y también política. Como afirma Miren Llona, el activismo que practicaron construía una imagen de mujer que minaba la de la pasividad y la dulzura<sup>31</sup>. Dicho en otras palabras, para exportar al espacio público pasividad y dulzura tuvieron que volverse activas y combativas.

---

<sup>31</sup> LLONA, M.: *Entre señorita...*, *op. cit.*, pp. 304-306.