

De la “doble ceguera” a las “paradojas de la ortodoxia” y más allá

SANDRA BLASCO

(coordinadora del Diálogo)

Universidad Autónoma de Madrid (España)

sandra.blasco@uam.es

<https://orcid.org/0000-0002-4365-3007>

CARLOS ÁLVAREZ

Universidad del País Vasco (España)

carlos.alvarez@ehu.eus

<https://orcid.org/0000-0002-2554-080X>

ISABEL ESCOBEDO

Universidad de Zaragoza (España)

iescobedo@unizar.es

<https://orcid.org/0000-0003-4059-773X>

MARÍA JOSÉ ESTEBAN

Universidad Autónoma de Madrid (España)

mestebanzuriaga@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0216-9988>

En septiembre de 2021, en el marco del XV Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea, el desarrollo de la mesa coordinada por Inmaculada Blasco y Raúl Mínguez puso de manifiesto lo mucho que han avanzado y siguen avanzando las investigaciones concernientes a la religión y el género en la España contemporánea. Aquella tarde, en la ciudad andaluza se pudo observar no solo cómo investigadores consolidados, entre los que encontraban los propios coordinadores u otros como Mari Cruz Romeo o Ángela Pérez del Puerto, siguen avanzando e innovando en este campo de estudio, sino también cómo es un espacio que atrae a muchas jóvenes investigadoras dispuestas a continuar las líneas marcadas y a trazar algunas nuevas. A esta interesante reunión, se añadió, en diciembre de ese mismo año, el volumen 45 del *Journal of Religious History* coordinado por Raúl Mínguez, el cual ayudó a hacer evidente la

internacionalización que ha adquirido este campo y sus logros alcanzados al integrarse en los debates internacionales respecto a la religión y el género.

Quien haya seguido en los últimos años a estos investigadores no se sorprenderá en absoluto por estos hitos, pero para quien lo observa desde fuera es justo señalar la evolución y consolidación que ha tenido esta rama de la historiografía para poder alcanzar el nivel actual en el que se encuentra. En un principio, los historiadores en general y las historiadoras dedicadas a la historia de las mujeres en particular ignoraron de manera sistemática el papel de las mujeres en el seno de la Iglesia católica, cayendo en la “doble ceguera” denunciada por Ursula King. El cuestionamiento del modelo feminista inglés por parte de Karen Offen y su aplicación en España por parte de Mary Nash, abrió una línea interpretativa que permitió analizar otro tipo de feminismos y convertir a estas mujeres en sujetos de la historia activos. Una línea que investigadoras como Inmaculada Blasco con sus “Paradojas de la ortodoxia” no dejaron escapar.

Se consiguió analizar el género y la religión como categorías mutables e historizables, lo que nos ha permitido avanzar en la complejización del objeto de estudio y desarrollar nuevos campos de análisis. Asimismo nos ayudó a desarrollar una visión más plural y multifacética en lo concerniente al estudio de la religión. A partir de este punto de inflexión, los historiadores españoles han continuado esta línea de análisis de una manera muy fructífera a través de congresos nacionales e internacionales, revistas y grupos de investigación como el proyecto “Discursos y políticas de género en la España del siglo xx: de la crisis del liberalismo a la Transición”¹, del cual varias de las participantes en este diálogo formamos parte. Tampoco puede olvidarse la Asociación Española de Historia Religiosa Contemporánea, fundada e impulsada por Feliciano Montero. De la misma manera, las investigaciones de los historiadores españoles han conseguido integrarse en los debates internacionales que han ocupado a este campo de estudio a nivel global en los últimos años y que han liderado investigadores como Yvonne Maria Wegner, Tine Van Osselaer o Patrick Pasteure, por poner algunos ejemplos. Debates en torno a la feminización y la re-masculinización de la religión, la intersección del género y el debate sobre la secularización o la capacidad de acción/*agency* de las mujeres católicas.

En esta línea interpretativa se sitúan las reflexiones que aquí se presentan y que están centradas en los años de la dictadura franquista. El objetivo que nos planteamos es el de generar una conversación o un debate en torno a los temas relacionados con la religión y el género en este periodo: exponiendo los temas que se han trabajado hasta este momento, complejizar cuestiones en las que creemos que se puede profundizar historiográficamente y, por último, señalar aspectos del objeto de estudio que están aún por investigar.

La sección está dividida en dos documentos principales correspondientes al primer y segundo franquismo, respectivamente. Somos conscientes de que esta compartimentación no siempre es pertinente, pues tiene poco sentido para los temas relacionados con la Iglesia y, en muchos casos, sería más interesante un análisis de la transición entre uno y otro periodo, es decir, de los “olvidados años 50”. Sin embargo, hemos decidido dividirlo de esta manera para poder exponer, de una manera clara, las diferencias que existen a nivel historiográfico entre una etapa y otra, aún a sabiendas de la necesidad que tiene la historiografía del franquismo de

¹ Este diálogo es resultado del proyecto “Discursos y políticas de género en la España del siglo xx: de la crisis del liberalismo a la Transición” (PGC2018-097232-B-C21), en colaboración con el proyecto “El desorden de género en la España contemporánea. Feminidades y masculinidades” (PID2020-114602GB-I00).

construir investigaciones que analicen la Dictadura de manera integral y no se reduzcan a un solo periodo de la misma.

Las limitaciones de esa excesiva compartimentación de las que adolece nuestra historiografía se vislumbran en casos como la participación de las mujeres católicas y las religiosas en la represión durante el primer franquismo. Un tema que desaparece casi por completo en los años 50 para pasar a ser objeto principal de análisis la participación de los católicos de base en la resistencia antifranquista. En definitiva, creemos que estas rupturas abruptas en las líneas de investigación iniciadas son un hándicap en la historiografía del género y la religión en el franquismo pues limitan el conocimiento sobre la evolución de múltiples fenómenos muy relevantes para nuestro objeto de estudio.

Además de ello, y como podrá verse en las siguientes líneas, se ha incidido en las organizaciones católicas femeninas durante la Dictadura sobre las cuales, a día de hoy, conocemos muy poco. No solo la Acción Católica y sus movimientos especializados, sino también otras organizaciones católicas como las Conferencias de San Vicente de Paúl, Cáritas o Manos Unidas, por poner algunos ejemplos. Esta profundización nos permitiría, por un lado, conceder a las mujeres católicas el estatus de agentes históricos relevantes y, por el otro, entender el papel que tuvieron los diferentes agentes católicos en la reformulación de la feminidad y la masculinidad de posguerra. De esta forma, sería posible analizar la diversificación y la evolución de los modelos de género con el paso del tiempo, poniendo el acento tanto en los laicos como en los eclesiásticos (sacerdotes y monjas).

Es necesario, para terminar, resaltar otras problemáticas comunes a ambos franquismos: la falta de estudio en torno a las misiones de las órdenes religiosas o los viajes de integrantes de las organizaciones laicas a otros lugares fuera de Europa limita el conocimiento sobre la evolución de los significados de género en relación al catolicismo durante la Dictadura. A pesar de que la transnacionalidad es, hoy en día, un campo de estudio en alza, no se ha comenzado a explorar este camino con la atención que merece. No obstante, y en honor a la verdad, este tipo de estudios tiene una problemática específica relacionada con el acceso a la documentación de las órdenes religiosas, que nunca es fácil, pero aún más para el análisis del franquismo debido a diversas problemáticas que van desde la destrucción o falta de conservación de algunos archivos a la ocultación de las mismas por diversas razones.

Esperamos que los temas abordados y debatidos en esta sección ayuden a vislumbrar lo conseguido hasta el momento y lo que queda aún por investigar. Confiamos que pueda ser un balance útil, en especial para los jóvenes investigadores que deseen comenzar a investigar en este campo analítico tan complejo.

LA COMPLICIDAD DE LA IGLESIA CATÓLICA Y DE SUS ORGANIZACIONES AFINES EN LAS TAREAS REPRESIVAS FRANQUISTAS SOBRE LAS MUJERES

Carlos Álvarez (CA): Me gustaría comenzar este diálogo partiendo de uno de los temas estrella de la historiografía del primer franquismo. Desde luego el estudio de la represión franquista sobre las mujeres ha sido y es un tema fundamental en la historiografía contemporánea, debido a la ligazón entre religión, género y nación. Para situar al lector creo que es funda-

mental subrayar, antes de todo, el grado de imbricación del catolicismo en la construcción del nacionalismo franquista y en su proyecto de españolización. Desde los años ochenta y principios del siglo XXI, numerosos estudios (Glicerio Sánchez, Frances Lannon, Alfonso Botti...) se centraron en desentrañar cuál fue la postura de la institución eclesiástica durante los primeros años de la dictadura de Franco. Como apuntó Julián Casanova, en su obra *La Iglesia de Franco*, el triunfo franquista supuso la consolidación de un proyecto político y de género que recibía el nombre de “nacionalcatolicismo”. El Caudillo era efectivamente la cabeza de la nación española, contando para ello con el apoyo de la jerarquía eclesiástica española. Este hecho, como sabemos, fue más allá de la pura legitimación ideológica, ya que repercutió activamente en la participación del clero en las labores represivas sobre las mujeres.

Isabel Escobedo (IE): Efectivamente. Este fue uno de los ejes vertebradores del análisis de historiadoras como Conxita Mir, a propósito de la aplicación de la Ley de Responsabilidades Políticas, creada el 9 de febrero de 1939. Esta autora había evidenciado cómo los informes desfavorables de los curas, suministrados a las autoridades civiles y militares, habían tenido repercusiones directas sobre la vida de las personas procesadas, así como de sus familiares directos. El expolio de bienes de los desafectos del “bando nacional” fue posible porque las autoridades militares y civiles contaron con dicha información suministrada desde las filas de la Iglesia. A la separación forzada de parientes (una mayoría de hombres fueron encarcelados, desaparecidos o muertos, aunque también hubo mujeres procesadas por esta jurisdicción), habría que sumarle esta violencia económica, que afectó a muchos hogares, que se vieron despojados de ingresos, así como de toda clase de bienes (de consumo, muebles, etc.).

CA: Has señalado precisamente uno de los planteamientos pioneros y que mayor consenso historiográfico ha suscitado sobre el tema que aquí tratamos. Investigaciones recientes han puesto el foco de atención en los otros agentes de la Iglesia católica, no sólo en los párrocos, que colaboraron activamente con las autoridades y tribunales franquistas. Pongamos un ejemplo para valorarlo mejor. En concreto, la gestión de las cárceles de mujeres, desde la Guerra Civil (Orden de 30 de agosto de 1938), fue encomendada a varias órdenes religiosas femeninas: Adoratrices, Capuchinas, Carmelitas, Oblatas, Hijas del Buen Pastor, entre otras. Dichas organizaciones prestaron su personal e infraestructura para hacer posible esta función represiva. Es por ello que numerosos conventos y seminarios, repartidos por toda la geografía española, fueron transformados en prisiones. El control de las religiosas de las cárceles de mujeres fue absoluto, puesto que ellas tenían plenas capacidades en la gestión interna: dirigiendo los talleres, en la inculcación de los preceptos cristianos y administrando los castigos.

IE: Al hilo de esto que comentas, yo destacaría el papel desempeñado por las memorias de las presas políticas (Juana Doña, Tomasa Cuevas, Carlota O'Neill). Estas constituyen, desde mi punto de vista, aún a día de hoy, una fuente de primera mano para aproximarnos a las vivencias cotidianas de estas mujeres. Sin olvidarnos, por supuesto, de las numerosas obras que se publicaron durante los años de la Transición, centradas en la recuperación de la memoria femenina antifranquista.

CA: Esta labor contributiva y necesaria para el conocimiento de nuestro pasado más inmediato se ha complejizado, desde mi punto de vista, gracias a la incorporación de la perspectiva de género. Desde finales de los años setenta, hemos asistido a una proliferación de publicaciones centradas en el estudio de la represión específica contra las mujeres *rojás*. Una cuestión

señalada por autoras como Mary Nash, Giuliana Di Febo o Ángeles Egido, quienes insistían en la existencia de una “doble represión”, de género (o moral) y política, que sufrieron estas mujeres. A nivel historiográfico contamos, por lo general, con estudios de carácter local o provincial. Si bien es cierto que contamos con algunas obras a nivel estatal, destacando aquí la obra colectiva coordinada por Mary Nash, en 2013, *Represión, resistencias, memoria: las mujeres bajo la dictadura franquista*. Siguiendo esta estela historiográfica, contamos también con la publicación colectiva de Ángeles Egido, en 2017, *Cárceles de mujeres: la prisión femenina en la posguerra*. Y de la misma autora junto a Jorge Montes, en 2018, *Mujeres, franquismo y represión: una deuda histórica*. Toda esta abundante producción historiográfica ha permitido dar cuenta del protagonismo de las mujeres en relación al espacio de la política, durante el contexto de la Segunda República hasta la Guerra Civil. Pero, sobre todo, estas publicaciones han permitido resaltar las diferencias cualitativas que marcaron la represión franquista cuando iba dirigida en concreto hacia las mujeres.

IE: Tienes razón en esto último que indicas. Una de las claves de estos trabajos ha sido precisamente que han señalado con acierto que, a diferencia de los hombres, las mujeres fueron procesadas y castigadas no sólo en base a una acusación de tipo político sino, sobre todo, por haber abandonado los preceptos morales cristianos. De ahí que se las nombrara como “*individuas de dudosa moral*”, parafraseando aquí la conocida expresión utilizada por Pura Sánchez, en su obra, del año 2009, *Individuas de dudosa moral: la represión de las mujeres en Andalucía, 1936-1958*. A estas mujeres se les cuestionaba haber abandonado sus roles sociales tradicionales, que quedaban constreñidos al ámbito doméstico y al desempeño de las “labores propias de su sexo”. Al ocupar el espacio público, para hacer política, se habrían “desnaturalizado” como mujeres, según la lógica represora.

CA: Me gustaría añadir, al hilo de lo que planteas, cómo, de forma generalizada, los delitos femeninos fueron definidos, por los tribunales franquistas de posguerra, a través de la condición de “pecadora” de la procesada en cuestión. Esto nos hablaría del componente específico del catolicismo que encerraba la represión femenina en posguerra. El discurso represor identificó a las “vencidas” con las “malas mujeres”. Esta lógica fue extrapolada incluso más allá del ámbito de la política, determinado la visión judicial sobre el conjunto de las mujeres. Este es un punto de interés central porque arroja claves interpretativas acerca de las construcciones sobre la feminidad, como parte del control de género de la dictadura. Desde mi punto de vista, este discurso moralista asumido como hegemónico por las autoridades franquistas explicaría dos circunstancias fundamentales: en primer lugar, la existencia de un mismo destino (las cárceles-conventos de las órdenes religiosas) para todas las presas (políticas y comunes), en tanto que “malas mujeres” o “mujeres caídas”. Y, en relación con lo anterior, se dispuso que todas las reclusas (independientemente de cuál hubiera sido su delito en origen) debían atravesar por el mismo proceso de rehabilitación penal y social, que fue definido fundamentalmente a través de parámetros religiosos. La instrucción religiosa (la confesión, penitencia y oración) ocupó un lugar central por encima de la formación cultural o laboral. Para las religiosas, la transgresión de las mujeres, ya fuera política o sexual, se consideraba incompatible con su ideal de feminidad (esposa y madre o portando los hábitos). La salida para las presas pasaba por el camino hacia la *redención* del catolicismo de posguerra. Expresado de una forma más sencilla, el objetivo de la detención se centró en el aprendizaje de las virtudes femeninas cristianas, en

el que las presas expiaban sus *culpas* a través del rezo y de *las labores propias de su sexo*. De esta forma podía la mujer pasar de “caída” (o “impura”) a “virtuosa” (o “pura”).

IE: Efectivamente habría que insistir en el rol protagonista de las congregaciones religiosas femeninas. Precisamente porque ellas jugaron un papel central en la implantación del modelo de feminidad nacionalcatólico, al frente de los centros de detención y reforma del Patronato. La atención de niñas y adolescentes, quedó encomendada a diversas congregaciones religiosas como: la Obra de las Javerianas, las Religiosas de Nuestra Señora del Amparo, la Congregación de los Santos Ángeles Custodios, las Religiosas del Servicio Doméstico (Hijas de María Inmaculada y Congregación Mariana de Santa Zita). La presencia de estas monjas vislumbra de forma evidente el papel cómplice y activo de la Iglesia católica en la configuración de una comunidad nacional, que cercenó de su seno determinadas formas o ideales de ser mujer.

CA: En función de esto que señalas, creo que las futuras investigaciones deberían tener en cuenta este componente específico del catolicismo, a la hora de abordar el análisis sobre la represión de las mujeres en posguerra. Necesitamos más investigaciones en el ámbito local o estatal que permitan comprender las actitudes sociales de las presas ante la culpabilización de la que fueron objeto por parte de las religiosas, al frente de las instituciones de encierro. Considero que debemos prestar atención al análisis de estas instituciones religiosas bajo el despliegue de lo que Foucault denominaba como “micropoderes”, que buscan constantemente la sujeción y la disciplina de las mujeres detenidas. Y, por otra parte, indagar en el éxito o fracaso de estas políticas de género que impulsó la dictadura. Principalmente a través de la imposición de determinadas expectativas de género ligadas al ideal de feminidad nacionalcatólico, subyugado al varón y enfocado en la maternidad y la domesticidad, de forma predominante.

IE: Yo pondría la mirada en las nuevas fuentes surgidas, al calor de la Ley de Memoria Histórica. Unas obras producto de una “segunda ola” en materia de memoria femenina de los años de la dictadura. Destacaría aquí los escritos con carácter divulgativo de la activista Consuelo García del Cid, en la recogida de testimonios de sus antiguas compañeras, internadas en los centros del Patronato de Protección a la Mujer. Dentro de las publicaciones de Consuelo García del Cid, convendría destacar su obra *Las desterradas hijas de Eva* (Anantes, 2012). Junto a ella, también contamos con otra historia personal como la de María Jesús López y su obra *Por Caridad* (M.A.R. Editor, 2018).

CA: A nivel historiográfico es cierto que, en los últimos años, hemos asistido a un despunte de investigaciones regionales y locales acerca del Patronato de Protección a la Mujer, que se han apoyado, en mayor o menor medida, en algunas de estas obras. Los trabajos más recientes, presentados en forma de libros, artículos o conferencias serían los siguientes: para Murcia, Segovia y Sevilla (Carme Guillén), para Málaga (Lucía Prieto), para Lugo (Enriqueta Barranco), para Valladolid (Beatriz Caballero), para Canarias y País Vasco (Carlos Álvarez).

IE: En otro orden de cosas, me gustaría que pusiéramos ahora el acento en uno de los colectivos femeninos menos estudiados, pero que fue objeto de atención prioritaria en estos años de posguerra. Me refiero concretamente a las mujeres que ejercían la prostitución. Durante la posguerra, el Estado franquista potenció la vigilancia policial sobre las prostitutas menores de edad y aquellas que ejercían su oficio de forma clandestina (más visibles que las otras prostitutas que ejercían su oficio en domicilios o en “casas toleradas”).

CA: Hay que tener presente, en relación a esto que mencionas, que estas mujeres fueron puestas bajo la tutela de dos instituciones femeninas especializadas en la atención de las “mujeres extraviadas”. El impulso definitivo se produjo a través de la aprobación de sendos decretos en el año 1941. Se constituyeron así la “Obra de Redención de Mujeres Caídas” y el “Patronato de Protección a la Mujer”. El objetivo de esta última era el de “impedir la explotación de las mujeres, apartarlas del vicio y educarlas con arreglo a la religión católica” (art. 4º estatutos del P.P.M.). Es por esta razón, que una buena parte de los autores y autoras que han trabajado estas instituciones las hayan definido como “nacionalcatólicas”. Una postura defendida por: Jean Louis Guereña, Lucía Prieto, Aurora Morcillo, Carme Agustí y Carme Guillén, entre otros. El argumento principal de toda esta abundante producción historiográfica se extrae de la lectura de las propias fuentes documentales disponibles, las memorias del Patronato de Protección a la Mujer (entre 1942 y 1954). En ellas se indicaba que la lucha contra la prostitución era un asunto que “correspondía conjuntamente al Estado y a la Iglesia”. El primero actuaba a través de su aparato judicial y policial, y el segundo prestaba al primero su infraestructura física, de conventos e internados. Éstos fueron las sedes de las cárceles de “mujeres caídas” y de los centros de “reforma” del Patronato de Protección a la Mujer, en todas las provincias españolas.

IE: Esta aproximación teórica que mencionas ha sido rebatida o cuestionada en los últimos años. La persecución de la prostitución ejercida por estas instituciones ha sido definida, por otro conjunto de autores (Mirta Núñez, Assumpta Roura, Consuelo García, Javier Bandrés, Eva Zubieta y Rafael Llavona, entre otros), como característica de un estado “fascista”, que cuenta para sus fines con una especie de “Gestapo a la española”. La justificación de este apelativo debemos extraerlos a través de dos argumentos: el primero, tiene que ver con que el punto de partida de estas instituciones fue “la conocida ideología fascista de la mujer” que dividía a las mujeres en torno a dos polos, las “virtuosas” y las “otras”. Y, el segundo razonamiento esgrimido tiene que ver con la idea de que se existieron ciertos paralelismos entre las políticas nazi y franquista en materia prostitucional. Ambos regímenes reglamentaron la prostitución, suprimiendo la legislación abolicionista anterior. Las autoridades españolas y alemanas llevaron a cabo un plan estratégico que establecía penas de prisión para las “prostitutas incontroladas” o clandestinas.

CA: El problema, en mi opinión, de esta perspectiva de análisis, tiene que ver con que, al centrar sus esfuerzos en la búsqueda de analogías formales, obvia las especificidades contextuales. Estas son las que, en última instancia, nos permiten historizar los fenómenos sociales que estudiamos. En la España franquista, hay varias circunstancias propias que deben ser tenidas en cuenta: en primer lugar, a diferencia de la Alemania nazi, los centros de detención de prostitutas no fueron las cárceles convencionales, sino los internados o colegios regentados por congregaciones religiosas femeninas. En ellos, las prostitutas representaban sólo un colectivo más de las mujeres “caídas” o “en riesgo de caer”. Bajo este paraguas conceptual, miles de chicas jóvenes, ajenas al mundo prostitucional, fueron confinadas, durante la posguerra, por manifestar conductas “desviadas” de la moral nacionalcatólica. De esta forma, en los internados religiosos convivieron toda clase de mujeres, entre los que podemos destacar los siguientes colectivos: víctimas de abusos sexuales, madres solteras, menores sobre las que se ha renunciado a su patria potestad (huérfanas y jóvenes “indisciplinadas”), entre otras. En segundo lugar, en el caso alemán, los católicos tenían un peso irrelevante dentro del aparato coercitivo estatal.

No sucede lo mismo en el panorama español, donde la presencia del catolicismo es visible en todos los niveles, al menos durante el primer franquismo.

IE: Tienes razón, en esto que dices, pues tanto en la “Obra de Redención de Mujeres Caídas” y en el “Patronato de Protección a la Mujer” existía la figura de los asesores morales. Dicho puesto estaba ocupado por sacerdotes que gozaban de una gran influencia en ambas instituciones. Junto a ellos, en las distintas juntas provinciales, había una representación de la rama femenina de Acción Católica. De forma general, dicho puesto estaba ocupado por la figura de la presidenta de la rama de mujeres en cada provincia concreta. Por otra parte, la labor de “vigilancia moral” quedó encomendada a las celadoras, mujeres formadas en los centros de la Acción Católica. Dichas agentes se encargaban no sólo de denunciar ante la policía a las jóvenes “descarriadas”, sino también debían “tutelar” a las jóvenes protegidas por el Patronato.

CA: Me gustaría añadir que, en la tarea de promoción de la religión, como parte del proyecto de recristianización impulsado por el franquismo, proliferaron numerosas asociaciones católicas. Encontramos aquí a numerosas organizaciones que apenas han sido investigadas para el contexto del primer franquismo como: los Padres de Familia, las Congregaciones Marianas, las Conferencias de San Vicente de Paúl y las Ligas españolas contra la pública inmoralidad en Barcelona y Zaragoza, entre otras. Los futuros estudios deberían poner su atención en la actuación y discursos de estas agrupaciones religiosas. Esta perspectiva de análisis puede arrojar algunas claves acerca de la definición de la diferencia sexual en el primer franquismo.

LA MOVILIZACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES CATÓLICAS Y LAS “PARADOJAS DE LA ORTODOXIA”

IE: Me gustaría comenzar este tema señalando que, tradicionalmente, la historiografía contemporánea había considerado que la religión y, especialmente, el catolicismo había supuesto un importante freno al proceso de emancipación de las mujeres. Sin embargo, hoy podemos afirmar gracias a la investigación de historiadoras como Inmaculada Blasco Herranz que la religión supuso también una oportunidad de participación en la vida pública y de politización de un buen número de mujeres. Y, sobre todo, que estas no estaban, ni mucho menos, manipuladas por el clero. Estudios recientes, como los de María Cruz Romeo Mateo, han demostrado que la movilización de las mujeres católicas y su implicación en la política se remonta a mediados del siglo XIX.

CA: Desde luego, esto que comentas supuso un punto de inflexión en la historiografía de la religión y el género en España. No podemos analizar el movimiento católico femenino en el franquismo sin tener en cuenta estos antecedentes históricos. La intensa movilización de las católicas, no solo en el siglo XIX, sino también en el primer tercio del siglo XX, fue capital en tanto en cuanto supuso un proceso de politización que las llevó a asimilar ciertas proclamas del discurso feminista. Esto es, haciendo compatibles estas reivindicaciones con la óptica moral católica. El “maternalismo cívico” se convirtió en la plasmación práctica de estos principios. Las mujeres pertenecientes a las clases acomodadas y a los sectores conservadores encontraron en esta función social un argumento legítimo para poder intervenir en el ámbito público. La política era entendida como el resultado de la proyección de las mujeres de sus virtudes femeninas (de cuidados, rol maternal, etc.). Sin embargo, a partir de 1932, y según los estudios de los

que disponemos, se produjo una derivación de las mujeres hacia otros temas como: la defensa de la familia, el proselitismo religioso, tareas de caridad y campañas en pro de la moralización pública. Una tendencia que, como veremos, continuará en el franquismo.

IE: Es cierto que esta tesis es la que ha mantenido hasta ahora la historiografía, pero también es cierto que se necesita un mayor número de estudios locales o regionales que confirmen si esta tendencia es generalizada. Hasta la fecha contamos con muy pocos estudios, a excepción de algunos para Aragón, Cuenca o Mallorca, por ejemplo, y alguno de los mismos no se centran en el análisis de estas cuestiones, sino que tratan la Acción Católica de manera muy general. Además, debemos tener en cuenta el contexto histórico. La Guerra Civil y la posterior Dictadura supusieron una resignificación de las tareas realizadas por las mujeres católicas. Su participación pública era entendida entonces como un deber no solo moral, sino también político, en la tarea de regeneración espiritual de la Patria. Una lectura que se daba desde el régimen franquista al estado de la nación, tras las políticas emprendidas por el régimen republicano en materia sexual y de género.

CA: Entiendo lo que dices. Quizás uno de los problemas de fondo tenga que ver con la concepción tan estrecha y masculinizada que tenemos de lo que merece ser catalogado como “hacer política”. A menudo, las actividades realizadas mayoritariamente por las mujeres han sido consideradas como secundarias o irrelevantes para el devenir histórico.

IE: No puedo estar más de acuerdo contigo. En el caso concreto de las organizaciones católicas femeninas parece evidente que sus prioridades cambian: el derecho al voto y otra serie de cuestiones debatidas en los años de la Segunda República dejan de tener sentido en este nuevo contexto, adquiriendo una importancia fundamental otros objetivos relacionados con la recatolización y reconquista de la sociedad. Si tenemos en cuenta esto y que la Iglesia católica se convierte en una de las fuentes principales de legitimación del régimen franquista, podemos afirmar, sin miedo a equivocarnos, que la rama femenina adulta de Acción Católica hacía mucho más que dedicarse a tareas benéfico-asistenciales o moralizantes.

CA: Para explorar esta cuestión, creo que podría ser interesante la reconstrucción de las biografías y trayectorias intelectuales de mujeres católicas, que comenzaron su actividad pública en la década de los años veinte y treinta. Puesto que, en muchos casos, las trayectorias vitales de estas mujeres se extendieron hasta entrada la década de los años cuarenta y cincuenta. De esta manera, sería posible analizar, a través de sus discursos y sus prácticas, cómo estos ideales defendidos en las primeras décadas del siglo xx evolucionaron o se reconfiguraron en las décadas posteriores.

IE: Creo que esta perspectiva que sugieres resulta muy enriquecedora. En el caso de Zaragoza, que es el que personalmente más conozco, tenemos ejemplos muy adecuados para ilustrar esta evolución. La trayectoria vital de Vicenta Liria Mur nos puede servir de ejemplo. Perteneciente a una de las familias católicas más importantes de la capital aragonesa, que contaba con muchos de sus miembros en las filas de Acción Católica, las Conferencias de San Vicente de Paúl o los Caballeros del Pilar, es el ejemplo perfecto de vida dedicada al activismo católico. Elegida como concejal suplente del Ayuntamiento de Zaragoza en 1927 y defensora de la intervención de las mujeres en la vida pública, ocupó desde los años 30 el cargo de vicepresidenta de las Mujeres de Acción Católica de la Archidiócesis de Zaragoza. Ya en plena posguerra, Vicenta pasó a ser la presidenta de la Rama femenina de la AC. Y, por último, en los

inicios de la década de los cincuenta, participó en obras relacionadas con el apostolado obrero, a través de la Obra Familiar de Suburbios.

CA: Seguro que existen más ejemplos parecidos, en multitud de territorios, que están esperando a ser analizados. Además, este tema me ha recordado que las propias vidas de muchas de estas mujeres pusieron en cuestión los modelos rígidos de género que el franquismo pretendía extender a todas las mujeres españolas. Unos ideales de feminidad que eran defendidos por las propias mujeres de Acción Católica. Estas católicas eran mujeres solteras con un alto poder adquisitivo que dedicaron sus vidas a luchar por la causa católica. Es cierto que se trata de mujeres de la burguesía que pueden considerarse como una excepción, pero no por eso sus biografías dejan de ser relevantes para el tema que nos ocupa. No obstante, es muy difícil averiguar si ellas mismas sentían esta contradicción entre el discurso que ellas defendían y su propia vida personal. Me parece importante analizar sus experiencias en su contexto histórico particular. Por ello es muy importante que saquemos a la luz a estos personajes femeninos, que, en muchas ocasiones, se encuentran marginados en las fuentes con las que estamos acostumbrados a trabajar.

IE: Si, es muy difícil en la práctica conseguir documentos, artículos o libros escritos por ellas mismas que nos permitan analizar esta contradicción entre su discurso y práctica de vida. No obstante, debo añadir que este grupo de mujeres pertenecientes a las clases medias que tuvieron la oportunidad de educarse en centros religiosos destinados a las élites e incluso de ir a la Universidad en fechas anteriores a la Guerra Civil, inauguraron una tendencia que el franquismo no consiguió frenar. Las estadísticas de los primeros años del franquismo nos muestran cómo la incorporación de las mujeres pertenecientes a las clases medias-altas a la Universidad y a los estudios superiores no se detuvo, sino que, por el contrario, siguió creciendo de manera constante en los años inmediatamente posteriores. Asimismo, estas mujeres de Acción Católica contribuyeron a la formación de otras mujeres jóvenes obreras a través de las Escuelas Dominicales y de las Escuelas Nocturnas. Es cierto que en los años 40 estamos hablando de una educación fundamentalmente religiosa, basada en la defensa de los roles de género, pero también es verdad que recibían formación de otro tipo como, por ejemplo, leer y escribir.

CA: Hablando de mujeres jóvenes, la rama juvenil femenina ha sido muy poco estudiada y su importancia ha sido considerada tradicionalmente como menor. Sin embargo, estas organizaciones juveniles pertenecientes a todos los espectros políticos tuvieron una importancia clave en los años anteriores a la Guerra Civil, siguiendo la tendencia europea que buscó en los años comprendidos entre las dos guerras mundiales movilizar y encuadrar a la juventud.

IE: Exacto. Las ramas juveniles han sido muy poco estudiadas. A nivel monográfico, para la Juventud Femenina de la Acción Católica, solo existe la tesis doctoral de Inmaculada Guirado Lara. Esto es aún más sorprendente cuando al analizar las fuentes para el primer franquismo es bastante notorio que la JF es la rama que lidera el empuje de la AC en la inmediata posguerra. Y, además, se encuentra mucho más asentada y extendida que el resto de las ramas femeninas y masculinas. La Rama de Hombres, por ejemplo, es una de las que más tiempo tardó en consolidarse y establecerse. Además, si se analizan las memorias de las Uniones Diocesanas se puede observar cómo las actividades caritativas y benéfico-asistenciales ocuparon un lugar bastante reducido y secundario, mientras que la propaganda y las escuelas dedicadas a la misma ocupaban un rol central. Las propagandistas de la Juventud Femenina formaban parte de la élite de

la organización, tenían un papel clave en la constitución de nuevos centros y recibían una formación acorde a este papel. En este sentido, mientras que las jóvenes tenían unos cuadros bien formados y volcados en la organización, las mujeres tenían más problemas para encontrar este tipo de perfiles y, en ocasiones, recurrieron a “ascender” a algunas jóvenes a la rama de adultas.

CA: Si esto es así para las jóvenes me puedo imaginar que las secciones de menores también debieron ser importantes. Es significativo cómo la infancia sigue siendo, en general, un tema poco abordado por la historiografía contemporánea.

IE: Las secciones de menores son fundamentales, tanto la de niños, llevada por las Mujeres de Acción Católica, como la de niñas, dirigida por la Juventud Femenina. Una de las obsesiones de la jerarquía, aparte de la vestimenta femenina, fue la formación religiosa de los niños. No solo a través de la impartición de estas enseñanzas en las escuelas públicas y privadas, sino también a través de la catequesis. Se busca la captación de los niños desde la más tierna infancia con el objetivo, en primer lugar, de formarlos en una serie de valores y modelos de comportamiento de género y, en segundo lugar, de que puedan sumarse en el futuro a las ramas juveniles y adultas de la organización. Las estadísticas que se hacen respecto a los grupos de catequesis son exhaustivas. En todo este entorno tienen una importancia fundamental las mujeres, ya que son las que mayoritariamente dirigen los grupos de catequesis.

CA: Teniendo en cuenta toda esta movilización católica femenina, sería interesante poder comparar esta expansión con la de la Sección Femenina, tanto en las ciudades como en el medio rural. Es cierto que no es tarea fácil, ya que las diócesis y las parroquias, en la mayoría de las ocasiones, no son coincidentes con las provincias y los municipios, pero sería muy interesante intentarlo en los territorios donde fuera posible obtener estos datos. También sería interesante ahondar en el perfil de clase de las socias de ambas organizaciones. Desde mi punto de vista, el objetivo debería ser el de poder establecer comparaciones y refutar o reafirmar la tesis que mantiene que las afiliadas a SF tenían por línea general un perfil socioeconómico más bajo que las afiliadas a la AC, las cuales solían pertenecer a burguesía o a la clase media-alta. Aunque a este respecto, también es cierto que a ambas organizaciones se les escapaban las mujeres que se encontraban en los estratos más altos de la sociedad, que solían preferir colaborar en organizaciones de corte más tradicional.

IE: Estoy totalmente de acuerdo. Además, sería necesario observar si la Sección Femenina y las Mujeres de Acción Católica tuvieron puntos de fricción o más bien se trató de tensiones dentro de un clima de cooperación, en el que se tenía claro que los objetivos que se perseguían eran comunes y mucho más importantes que las diferencias puntuales. También sería necesario poder comparar, aunque no sea con cifras tan precisas, las ramas de Acción Católica con otras organizaciones femeninas que también se encontraban bajo el paraguas de la Iglesia Católica como las Hijas de María o las Conferencias de San Vicente de Paúl, entre otras. Además, sería necesario observar si existió la doble militancia y qué perfil tuvieron las socias o colaboradoras de las diferentes organizaciones. Esto nos podría ayudar a entender las diferencias entre la implantación de unas u otras en determinados lugares. A este respecto, es bastante común la repetición sistemática por parte de la jerarquía eclesiástica de que la Acción Católica era la organización que debía centralizar el esfuerzo de los laicos, pero que cada organización integrada en la misma mantendría su independencia. Así pues, podemos deducir que no todas las

organizaciones estaban tan contentas con dejar el liderazgo en manos de AC, ya que había un sector de la Iglesia católica que percibía sus formas y modos como demasiado modernos.

CA: Pues sí, también sería muy interesante esto que sugieres. En otro orden de cosas, deberíamos tener en cuenta hasta qué punto la Guerra y el primer franquismo supusieron una fractura con los ideales de masculinidad y feminidad previos. Asistiendo, por tanto, en aquellos años a una nueva reformulación de la masculinidad y la feminidad. Diferentes historiadoras como Ángela Cenarro o Inmaculada Blasco han analizado cómo en las organizaciones políticas femeninas se produjo una revalorización de figuras históricas como la reina Isabel la católica y la santa carmelita Teresa de Jesús. Estas dos figuras históricas suponían: por un lado, un contrapunto perfecto al ideal republicano de la mujer moderna; y, a la vez, encarnaban el ideal perfecto de feminidad cristiana (alejado del reverso negativo de Eva) y de mujer que se entregaba a la patria.

IE: Estoy de acuerdo con esto que has señalado. En mi opinión, por un lado, habría que analizar si existen o coexisten dos modelos de feminidad diferenciados, uno falangista y uno católico. En definitiva, si podemos categorizar un modelo de ser mujer católica totalmente diferenciado del modelo de mujer fascista, defendido por la Sección Femenina. Incluso si pudieran existir diferentes subdivisiones dentro de esta misma feminidad católica, por ejemplo, analizando el modelo de ser mujer de las órdenes religiosas femeninas. Además, sería adecuado examinar esta cuestión en contraposición con las masculinidades. Este es un tema que la historiografía ha empezado a analizar hace muy poco tiempo, pero que parece está atrayendo cada vez a un mayor número de investigadores, nuevos y consolidados. Como en el análisis de la feminidad, deberíamos plantearnos si existe una masculinidad católica, independiente del modelo del “hombre nuevo” defendido por el fascismo. Y, paralelamente, plantearnos si existe un modelo diferente de masculinidad también para las órdenes religiosas masculinas o de los monjes.

CA: Hablando de las monjas y los sacerdotes, siempre nos olvidamos, al hablar del movimiento católico, de las congregaciones religiosas femeninas. El peso de las mismas en la reconstrucción de la Iglesia de posguerra y el apuntalamiento del estado franquista fue fundamental. Estas órdenes fueron omnipresentes tanto en el aparato represivo del régimen como en el benéfico-asistencial, administrando y dirigiendo centros destinados a huérfanos y niños pobres de Auxilio Social o bien trabajando en los centros dependientes de las diputaciones provinciales o de los ayuntamientos. Además, este rol fundamental en el campo asistencial tampoco es algo “inventado” por el franquismo, sino que también es una tendencia heredada de la época liberal. Un estudio a fondo de estas órdenes sería una tarea crucial para las futuras investigaciones.

IE: Tienes toda la razón pero, en este punto, nos encontramos con varios problemas. El primero de ellos tiene que ver con la dificultad o, directamente, imposibilidad de acceso a las fuentes. Hoy en día es prácticamente imposible que una orden religiosa, si no perteneces a la misma, se muestre dispuesta a dejarte consultar sus archivos. El segundo de estos problemas, tiene que ver con la dificultad para encontrar datos sobre las mismas en el resto de fuentes, ya que se las invisibiliza e infantiliza constantemente. Ello a pesar de que son ellas las que dirigen y administran la mayoría de los centros de naturaleza benéfica, tanto públicos como privados. Además, sería conveniente establecer una comparativa entre los centros controlados

directamente por Auxilio Social, el nuevo agente del campo benéfico-asistencial, y los centros controlados por las órdenes religiosas femeninas.

IE: Totalmente cierto. Para terminar, señalaría, a modo de conclusión, que el primer franquismo supuso un punto de ruptura en muchos puntos, pero también, y no en pocas ocasiones, encontramos puntos de conexión y continuidad con etapas anteriores, tendencias que la dictadura no consiguió frenar. En este sentido, y para el tema que nos ocupa, me parece fundamental explorar esta forma de análisis a la hora de investigar las organizaciones y las congregaciones católicas femeninas. Sin duda es un campo de estudio muy fructífero y al que aún le quedan muchos datos y conclusiones que aportar al debate historiográfico.

LA TRANSFORMACIÓN DE LOS SIGNIFICADOS DE LA FEMINIDAD Y MASCULINIDAD EN
EL SEGUNDO FRANQUISMO

Sandra Blasco (SB): Me gustaría comenzar este epígrafe hablando de un aspecto fundamental como es la progresiva modificación de los significados asociados al género, es decir, cómo se entendía la feminidad y la masculinidad en la Dictadura a partir de los años cincuenta.

María José Esteban (MJE): ¿Podemos decir que los años cincuenta actúan como una década bisagra? ¿Una década en la que comienza una progresiva autocrítica desde dentro de la Iglesia en relación a su ligazón con el estado franquista?

SB: Sí, efectivamente. Es interesante ver cómo estos cambios se aceleran en los años sesenta cuando se intensifica una secularización de la sociedad europea occidental que afecta también a la sociedad y a la iglesia española. Unas consecuencias del aperturismo económico y del reconocimiento de la Dictadura por parte de los países europeos y Estados Unidos que afecta también a la cultura y las formas de vida.

Tenemos que tener en cuenta que, en los años sesenta, la sociedad española ha comenzado a desarrollarse económicamente en la dirección de los países capitalistas europeos. El aperturismo político del régimen franquista vino acompañado de una fase de crecimiento económico, producto todo ello de potenciar el consumo y de dotar a la economía de nueva mano de obra. Este nuevo modelo económico y las influencias culturales que se filtran del mismo afectan, sin duda, al mantenimiento de la moral cristiana. Inicialmente se intentó un modelo dual, conviviendo entre la tradición y la modernidad, mientras progresivamente se permitía cambiar la legislación para que, por ejemplo, las mujeres pudieran acceder al mercado laboral una vez casadas. Esto no fue sino la antesala de una incorporación progresiva y creciente de la mujer a la enseñanza superior y al mercado laboral, que provocó profundas contradicciones y dificultades en el sostenimiento de los valores morales del catolicismo. Cuando se accede a lo público, cuando se expone el cuerpo, se producen relaciones sociales nuevas que traen reflexiones individuales y colectivas. Eso entra en pugna con el modelo del “ángel del hogar” y el “ganapán”, el modelo de esferas separadas que había primado previamente y que el franquismo y la Iglesia habían potenciado.

MJE: Aún teniendo en cuenta los avances realizados en los últimos años, nos falta seguir investigando en varios aspectos, uno de ellos es cómo se produjeron esos cambios tan profundos en un periodo relativamente corto de tiempo. Cómo se pasó de una cultura y una política social de género rígida, marcada por el pronatalismo y por unos preceptos de conducta muy

cerrados, a las nuevas formas de identidad y nuevas formas de convivencia entre los sexos que emergen durante los años sesenta. Como decíamos antes, los años cincuenta actúan de década bisagra en este sentido y seguramente sea la década más huérfana en cuanto a la historiografía del género y la religión en el franquismo se refiere.

SB: Sí y de igual modo, desde el punto de vista de la evolución de los significados de la feminidad, debemos seguir investigando en las dificultades de mantener la moral cristiana cuando se sale a lo público. Desde el hogar se mantiene bien. En lo público, se evidencian grandes contradicciones respecto a los valores morales y el modelo se desmorona.

MJE: En efecto. Además, en relación a esa evolución de los significados de género dentro de la Iglesia, vemos algunas cuestiones interesantes que están comenzando a resaltar en la historiografía. Algunas investigadoras como Mónica Moreno Seco han comenzado a trabajar los nuevos modelos de masculinidad en los sacerdotes. Su análisis es especialmente sugerente puesto que plantea cuestiones de interés como la aparición de otro tipo de valores más acordes al cristianismo primitivo y a valores asociados a la feminidad tradicional, que fueron fundamentales en la progresiva reducción de la jerarquía entre hombres y mujeres dentro de la Iglesia. No obstante, debemos profundizar en cómo los sacerdotes dejan de ser una clase aparte. Y hacernos dos preguntas: en primer lugar, cómo, desde la influencia del concilio Vaticano II y la Teología de la liberación, se insertan en las clases sociales; y, en segundo lugar, cómo ese modelo nuevo choca con el modelo de cura represor y autoritario, garante de la moral, que había primado previamente.

SB: Por último, para cerrar este apartado, otra de las cuestiones que me parece fundamental tiene que ver con las “paradojas de la ortodoxia” de las que hablaban previamente Carlos e Isabel. Las misioneras representaron en muchos barrios periféricos de las grandes ciudades un modelo de mujer moderno y subversivo. Mujeres que conducen, que son autónomas e independientes, que desarrollan desde los valores primigenios del cristianismo un nuevo compromiso social. Desde la exigencia de preparación de las mujeres para ese mundo abierto e interconectado, desde la necesidad de salir de su pequeña realidad para implicarse en la vida social, se ponen en marcha programas de educación y formación de adultas desde los movimientos de base de la Iglesia. El papel de muchas misioneras en esta formación para adultas es un asunto fundamental para entender tanto el compromiso social como la progresiva adquisición de una conciencia de emancipación de muchas mujeres que debemos seguir investigando.

ASOCIACIONISMO CATÓLICO, GÉNERO Y ANTIFRANQUISMO

MJE: Como se ha señalado en la primera parte de este diálogo, la historiografía ya ha explicado sobradamente cómo experiencias tradicionalmente consideradas opresoras para las mujeres pudieron, no sin contradicciones, contribuir a su emancipación. La religión ocupa un lugar central en este cambio de paradigma.

SB: ¿Qué posibilidades crees que ofrece este giro a las investigaciones sobre el segundo franquismo? Si bien se trata de un marco de análisis que no se ha aplicado de manera tan sistemática como para la movilización católica del primer tercio del siglo XX e, incluso, las primeras décadas del franquismo, considero que se están dando interesantes pasos en este sentido.

MJE: Estoy de acuerdo. El estudio de las organizaciones femeninas de Acción Católica, tanto en su rama general como en sus especializaciones obreras, está en el centro de los avances que mencionas, y ofrece vías de futuro muy prometedoras. En este sentido, es una excelente noticia la catalogación y digitalización del archivo del Movimiento de Trabajadoras Cristianas, que incluye los fondos de la HOACF. Este trabajo ha sido realizado por el Archivo de la Universidad Pontificia de Salamanca, que alberga el conjunto de los archivos de los movimientos de AC. Basándose en estos archivos y, en ocasiones, también en fuentes orales, autoras como Mónica Moreno, Sara Martín Gutiérrez o Ángela Pérez del Puerto se están ocupando de estas organizaciones, demostrando que los significados de género que se vehicularon en su seno fueron cambiantes, y que la militancia en estas organizaciones pudo ser un instrumento de agencia, de emancipación y de autonomía para muchas de sus militantes. Además, es de destacar que esa emancipación no se hizo a pesar de la identidad religiosa sino, en muchos casos, de la mano de esta.

SB: Tienes toda la razón, pero creo que es necesario subrayar el vínculo entre el primer y el segundo franquismo, evitando caer en divisiones cronológicas que, por definición, son artificiales. Sería interesante acentuar o, al menos, no olvidar, la paulatina evolución que llevó a unas organizaciones de AC plenamente identificadas con el régimen franquista a convertirse en viveros de reflexión y potencial emancipación para muchas mujeres y hombres. Este cambio no se hizo de la noche a la mañana ni de manera uniforme, por lo que tampoco podemos olvidar que parte de las instancias eclesiales continuaron siendo instrumentos de adoctrinamiento y represión.

MJE: Es cierto, el recurso a la división cronológica entre primer y segundo franquismo puede llevarnos a simplificar y a presentar ambos periodos como contrapuestos. Es necesario prestar más atención a la década bisagra de la que hablábamos, los años cincuenta, para dar complejidad y matices a la evolución del asociacionismo católico. Para ello, podemos incidir en dos elementos fundamentales para el proceso de concienciación de muchas mujeres católicas a través de su paso por organizaciones eclesiales. En primer lugar, los métodos de formación activa que se desarrollaron en la JOC y se extendieron después a las otras ramas de AC fueron fundamentales para la politización de muchos de los y las creyentes que pasaron por ellas. En segundo lugar, la propia experiencia militante supuso un entrenamiento y permitió a parte de las mujeres que pasaron por estas organizaciones tomar conciencia de los problemas compartidos como católicas, como obreras y como mujeres. Se construyó así una identidad propia en la que dialogaron las categorías de género y clase en el caso de HOAC/F y JOC/F, con una relación entre ambas identidades que no fue estable sino que evolucionó a lo largo del tiempo, como bien ha explicado Mónica Moreno para el caso de la JOC y la JOCF y Sara Martín para la HOACF.

SB: En efecto. Los estudios de esta última historiadora han suplido la falta de trabajos específicos sobre la HOAC femenina, pero no se puede decir lo mismo sobre la organización obrera juvenil. Algunas historiadoras sí estamos empezando a prestar atención, en ocasiones de manera tangencial, a la experiencia de las mujeres que pasaron por la organización juvenil de apostolado, en su versión femenina o mixta. Sin embargo, no existe ninguna investigación que se haya dedicado en exclusiva a la historia, el desarrollo, los postulados o la actividad de la JOCF, que fue independiente de la JOC hasta 1970. También considero que puede ser muy fructífero analizar cómo el paso por las ramas obreras de AC favoreció la agencia de las mujeres en inter-

sección con otras categorías. Desde la HOAC y la JOC se insistía en la autonomía que debía tener la clase obrera en la resolución de sus problemas. Esta necesidad era subrayada en el caso de la JOC al considerar a la juventud como un colectivo con unas problemáticas propias, que no era tomado en serio por una sociedad dominada por los adultos. Para ser merecedores de respeto debían responsabilizarse de sus asuntos y demostrar que eran capaces de comprometerse por una sociedad más justa. Añadir el prisma del género a este enfoque puede ayudar a explicar cómo los métodos de formación y acción de la AC acompañaron la progresiva ocupación del espacio público y del mercado laboral, por parte de las mujeres, durante la segunda mitad del franquismo.

MJE: Así es. Por otra parte, y como ya se ha señalado en frecuentes ocasiones, los estudios de género se han centrado durante mucho tiempo en la experiencia de las mujeres. Este enfoque ya ha cambiado y encontramos cada vez más investigaciones sobre las masculinidades, así como su relación con los modelos de feminidad. Para el asunto que nos ocupa, Mónica Moreno analizó en 2018 la evolución del modelo de masculinidad en los Hombres de AC, poniéndolo en relación con el proceso de remasculinización de la religión que se habría dado entre mediados del siglo XIX y mediados del XX. La utilización de estas herramientas teóricas daría muy interesantes frutos en el estudio de las organizaciones de apostolado. Especialmente si tenemos en cuenta que de las ramas obreras de AC salieron numerosos matrimonios, dando lugar a un modelo de la pareja militante que estuvo definido tanto por la experiencia como por instituciones, cursos y publicaciones específicamente dedicados a la preparación al matrimonio y a la formación de una familia obrera. Antony Favier ha estudiado las contradicciones a las que se enfrentó el movimiento jocista en Francia durante los años de la revolución sexual. También en la España franquista las vivencias de mujeres jóvenes católicas que militaban, mano a mano, con movimientos progresistas produjo importantes choques entre la doctrina y la práctica, tanto en lo que se refería a las relaciones con sus compañeros como al uso de métodos anticonceptivos, entre otros asuntos. Las posibilidades que este campo de estudio ofrece para el estudio de las masculinidades y feminidades, la historia de la familia o de la sexualidad son, a mi parecer, inmensas.

SB: Por último, considero imprescindible señalar que esa evolución de los significados de género en las organizaciones de AC se hizo de la mano del proceso de politización en un sentido antifranquista, cada vez mejor conocido por la historiografía. Poner estas dos transformaciones en diálogo puede permitirnos vislumbrar coincidencias y contradicciones y, probablemente, comprender mejor el proceso de desenganche de la Iglesia católica respecto al régimen franquista.

LAS REDES TRANSNACIONALES DEL CATOLICISMO

MJE: El estudio de las redes transnacionales del catolicismo está permitiendo importantes avances para los estudios religiosos en su conjunto, y puede ofrecer interesantes enfoques también para el análisis de la relación entre género y religión durante el segundo franquismo. Fenómeno de carácter transnacional donde los haya, el catolicismo permitió a la dictadura franquista romper con el aislamiento internacional y adquirir una pátina de legitimidad tras la II Guerra Mundial. Además del reconocimiento diplomático, desde España se implantó

una estrategia de contactos a través de organizaciones católicas transnacionales, que fueron fundamentales en los cambios que vivió el catolicismo español y que también incluyeron una mutación de los modelos de género. De manera paralela, estas redes transnacionales fueron favorecidas por la estrategia vaticana encaminada a asegurar la influencia católica en diversos organismos internacionales.

SB: Con ese fin se empujó también a las mujeres católicas a ocupar puestos de relevancia en diversas organizaciones y se fomentó el desarrollo de una “conciencia cívica femenina”, como han explicado Inmaculada Blasco y Mónica Moreno al estudiar el caso de la Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas (UMOFC). Entre otras cuestiones, preocupaba analizar el impacto del trabajo femenino sobre las mujeres y la familia o abordar su participación pública en el mundo moderno. Aunque estas preocupaciones nacieron desde el discurso de la complementariedad, tanto las reflexiones en torno a esta cuestión como la práctica permitieron evolucionar hasta la demanda de una igualdad efectiva de las mujeres católicas, como ciudadanas y como miembros de un laicado al que el Concilio Vaticano II había reconocido la mayoría de edad.

MJE: En ese contexto que estamos perfilando, considero que el estudio de experiencias personales de católicas, desde las dirigentes de extracción burguesa a las emigrantes que se comprometieron en la JOC en diferentes países europeos, ofrece interesantes posibilidades de análisis. La experiencia en el extranjero y los contactos internacionales abrieron nuevas posibilidades de emancipación y de ruptura con el nacionalcatolicismo. Esto fue posible tanto a través del diálogo con sus compañeras de otros países como gracias a la propia experiencia como militantes o dirigentes que asistieron a encuentros internacionales. Esto implicaba viajar solas, asumir responsabilidades y tomar la palabra en público en un contexto que, en ocasiones, pudo ser vivido como especialmente desafiante por las diferencias culturales y lingüísticas. La constatación de que eran capaces de cumplir con estas responsabilidades tuvo un importante efecto en la autoestima de estas mujeres y en la percepción que ellas mismas y sus compañeros tenían del rol de las militantes en las organizaciones católicas.

SB: Por otra parte, la JOC y la HOAC establecieron importantes estructuras dedicadas a los trabajadores emigrados, desde las que podemos observar una gran preocupación por la ruptura que suponía la emigración en las relaciones de género tradicionales. La atención constante a la “moralidad” y a la “relajación” de costumbres con las que las jóvenes trabajadoras españolas se topaban al cruzar los Pirineos nos da pistas sobre la concepción de las relaciones sentimentales que imperaban en la JOC y la HOAC, y que se veía especialmente tensionada al ponerse en contraste con otras realidades. Además, las ricas fuentes que ha dejado la JOC a este respecto sirven como instrumento para observar cómo los preceptos morales y sexuales de muchos españoles cambiaron a través de la emigración.

MJE: En la actividad de la JOC entre las emigrantes también tuvieron una especial importancia las jóvenes que trabajaron como empleadas de hogar en diversos países europeos. Eider de Dios ha explicado la contribución de la JOCF a la construcción de las trabajadoras domésticas como sujeto con una identidad y unas demandas específicas. Añadir la categoría de nacionalidad a las de clase y género y dotar de un carácter transnacional a esta cuestión permitiría comprender el proceso de socialización de muchas mujeres a las que la JOCF atendió en el

extranjero. En resumen, todos los puntos que estamos señalado entre las dos muestran que el estudio de la JOC abre interesantes vías de análisis, ¿no?

SB: Totalmente de acuerdo. Otro de los asuntos en los que la historia transnacional del catolicismo ofrece grandes posibilidades es el estudio de las congregaciones religiosas femeninas misioneras, que ejercieron su tarea por todo el orbe encuadradas en organizaciones de carácter supranacional. Bruno Dumons ha señalado el potencial de esta cuestión para los estudios transnacionales, y para el caso de España ha despertado cierto, aunque insuficiente, interés la *Obra de Cooperación Sacerdotal Hispano-Americana*. Sin embargo, poco se sabe de las religiosas que se desplazaron a América Latina como misioneras, cómo impactó esta experiencia en su visión de la Iglesia y cómo fenómenos como las Comunidades de base o la teología de la liberación pudieran afectar a su relación con el nacionalcatolicismo y los modelos de género que este vehiculaba.

MJE: En definitiva, quizás podríamos decir que una de las mayores posibilidades y retos que nos presenta el diálogo entre las categorías de género y religión a finales del franquismo es la de articular las experiencias individuales con los procesos colectivos. Quiero decir, el ámbito de las creencias religiosas presenta enormes potencialidades para ser analizado con la lupa de la historia de las emociones. La subjetividad de unas mujeres que todavía pueden ofrecernos su testimonio podría aportar mucho a la comprensión de los cambios vividos por la mujer en la Iglesia y la sociedad españolas en el periodo crucial de los años sesenta y setenta.

LA RELACIÓN ENTRE FEMINISMO Y CATOLICISMO

SB: Es de interés para la historiografía de la religión y del género en el franquismo seguir investigando cómo esos cambios en la Iglesia, a partir del Concilio Vaticano II y la influencia del Mayo francés y la contracultura, afectaron al cristianismo de base. Cómo los valores católicos de amor, paz y solidaridad desembocaron en la adquisición de una conciencia de clase y, posteriormente, para algunas mujeres en la adquisición de una conciencia de clase con perspectiva de género que les llevó a adquirir una conciencia feminista.

MJE: Desde luego, a partir de nuestras investigaciones hemos comprobado cómo múltiples colectivos femeninos (las mujeres de la JOC y la HOAC, catequistas, misioneras, vecinas de los barrios que asistían a los cursos de formación, mujeres de las comunidades cristianas populares, entre otros) fueron agentes activos en la lucha del movimiento antifranquista. Llegaron a constituir, en suma, una diversidad de experiencias «desde abajo», que sirvieron de lanzadera para la participación política femenina, especialmente desde el movimiento obrero y el sindicalismo.

SB: Previamente, las mujeres habían hecho un proceso de reflexión por el cual limitaron su presencia o abandonaron las estructuras tradicionales eclesíásticas, viviendo la fe desde otros espacios. A su vez, desde una militancia vecinal y/o sindical, comenzaron a poner palabras a lo que hasta entonces había sido una intuición, la existencia de una discriminación hacia la mujer en la sociedad. Así dan el paso de una militancia individual a saber cómo se está tratando socialmente a las mujeres. La lectura de algunas obras del feminismo de segunda ola, particularmente *El Segundo sexo* de Simone de Beauvoir, da herramientas para conocer el significado de una desigualdad basada en el determinismo biológico. Muchas darán el paso de militar en

el movimiento feminista, organizado a nivel estatal, en la segunda mitad de la década de los setenta. Otras intentarán transformar desde el feminismo sus espacios cotidianos: el sindicato, el barrio o las comunidades cristianas.

MJE: Respecto a lo que comentas, seguramente falta por profundizar en la historiografía en cómo se produjo ese *décalage* por el que la institución eclesiástica se quedó atrás respecto a la posición de estas mujeres. Muchas mujeres católicas no confiaban en la Iglesia, ni en sus estructuras, ni en su cercanía con el poder y las elites del franquismo. Conforme avanza el tardofranquismo y comienza la Transición, la posición oficial de la Iglesia en temas como el divorcio, el aborto, los anticonceptivos o el papel de la mujer en la familia... alejó a muchas católicas de su seno y pasaron a vivir su fe desde otros espacios.

SB: Efectivamente. Y también comienza así una revisión en clave feminista del propio mensaje de Jesús de Nazaret. Muchas católicas tenían dificultades para entrar en las facultades de Teología y, en general, las mujeres estaban aisladas de los puestos de decisión dentro de la Iglesia. Sin embargo, la mayoría de los puestos de niveles inferiores (en Cáritas, catequesis o grupos de revisión de vida) estaban coordinados e impartidos por mujeres. La mujer en la Iglesia había sido totalmente silenciada debido a la imposibilidad de ser considerada como “sujeto eclesial”, mientras realizaba tareas importantísimas desde la base. La nueva conciencia de igualdad puso en marcha una “hermenéutica de la sospecha” y, gracias a los cursos seculares y a la función que se destinó en el Concilio para el laicado, muchas integrantes de las Comunidades Cristianas Populares comenzaron un minucioso trabajo de reinterpretación de las santas escrituras desde una perspectiva feminista. Nuevas lecturas de teólogas feministas protestantes, como Catharina Halkes o Mary Daly, junto a la influencia y la puesta en práctica de la Teología de la liberación latinoamericana, sobre todo, en la capacidad que ésta daba para cuestionar esa mirada unidimensional de un mismo fenómeno, influyeron en ello.

MJE: ¿Cuáles fueron las causas de la compleja relación entre las católicas y el movimiento feminista?

SB: Muchas católicas de base se habían comprometido con la militancia vecinal y sindical. De hecho, algunas de ellas serían quienes crearían las secretarías de la mujer en sus respectivos sindicatos como en la Unión Sindical Obrera (USO), en la Unión General de Trabajadores (UGT) o en Comisiones Obreras (CCOO). Posteriormente, un número reducido dieron el salto y participaron en la Coordinadora de organizaciones feministas. Ahí se encontraron con mujeres de partidos políticos, mujeres organizadas desde el movimiento vecinal y mujeres que militaban en asociaciones exclusivamente feministas. Hubo una pugna, en algunos casos, por considerar que las mujeres de los barrios o las católicas no formaban parte de un “verdadero” feminismo. En ocasiones sus posiciones eran vistas como algo descafeinado, como producto de un feminismo *light*, lo cual provocaba dolor por la falta de reconocimiento entre el resto de feministas.

§

CARLOS ÁLVAREZ FERNÁNDEZ es licenciado en Historia por la Universidad de La Laguna (2012), Máster en Historia Contemporánea por la Universidad del País Vasco (2013-2014) y actualmente es doctorando por la misma universidad. Ha sido investigador predoctoral en formación (PIF) contratado por la Universidad del País Vasco (2016-2020). Estancia internacional en el Instituto de Estudios de Género en Buenos Aires, Argentina (2019) y miembro del grupo de investigación “La experiencia de la sociedad moderna en España (1870-1990)”. Su principal línea de investigación está dedicada al estudio de las feminidades durante el primer franquismo. Pone el acento sobre las fuentes judiciales como un espacio privilegiado para ver cómo se construyen y evolucionan las identidades de género desde una perspectiva interseccional.

SANDRA BLASCO LISA es investigadora postdoctoral Juan de la Cierva en el Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM). Su investigación postdoctoral se centra en el estudio del feminismo y pacifismo en España durante el siglo xx. Como resultado de esta línea de trabajo ha publicado recientemente el artículo “The international council of women in Spain during the first third of the twentieth century: reception, influence and exchanges” en la revista *Women’s History Review* y el libro *Feministas por la paz: La liga internacional de Mujeres por la Paz y la libertad (WILPF) en América Latina y España* publicado por la Editorial Icaria. Este libro ha sido reconocido con un accésit en el Premio Ángeles Durán de innovación científica en el estudio de las mujeres y del género.

ISABEL ESCOBEDO MUGUERZA es doctoranda en la Universidad de Zaragoza. Tesis realizada bajo la dirección de la Dra. Ángela Cenarro Lagunas y financiada por un contrato predoctoral concedido por el Gobierno de Aragón. En el transcurso de estos cuatro años, ha realizado cuatro estancias de investigación en la Universidad de Leeds, la Universidad de Salamanca, la Universidad Complutense de Madrid y la Escuela Española de Historia y Arqueología de Roma. Es parte del Proyecto “Discursos y políticas de género en la España del siglo xx: de la crisis del liberalismo a la Transición” y también colabora con el proyecto europeo “COST Action. Who Cares in Europe?”. Próximamente publicará, en el marco de este proyecto y junto a su directora, el artículo “New battlefields, new marginals. Orphans and refugees in Zaragoza during the Spanish Civil War (1936-1939)”.

MARÍA JOSÉ ESTEBAN ZURIAGA, doctora en Historia contemporánea por la Universidad de Zaragoza, es investigadora postdoctoral Juan de la Cierva en la Universidad Autónoma de Madrid. Sus investigaciones actuales se centran en las relaciones transnacionales del catolicismo progresista español durante las décadas de preparación, celebración y recepción del Concilio Vaticano II. Su tesis sobre el catolicismo de base en la diócesis de Zaragoza durante el franquismo, dirigida por Alberto Sabio Alcutén, será próximamente publicada en Prensas de la Universidad de Zaragoza gracias al I premio Feliciano Montero, convocado por la Asociación Española de Historia Religiosa Contemporánea. Recibió, asimismo, un accésit al XIV premio Miguel Artola de la Asociación de Historia Contemporánea.

