

El feminismo católico en los años veinte y sus antecedentes ideológicos

(Catholic feminism and its ideological antecedents during the twenties)

Llona González, Miren
Universidad del País Vasco
Fac. de CC. Sociales y de la Comunicación
Barrio Sarriena, s/n
48940 Leioa

BIBLID [1136-6834 (1998), 25; 283-299]

El artículo que voy a presentar a continuación tiene como objetivo demostrar que las organizaciones de mujeres católicas que operaron con el nombre de feminismo católico en los años 20 en Vizcaya tuvieron un discurso emancipatorio. Al hilo de ello, es mi intención contestar las versiones tradicionales para las que el feminismo católico fue solamente el instrumento que la Iglesia activó con el fin de neutralizar un feminismo progresista. Para llevar a cabo todo esto parto del análisis discursivo de dichas organizaciones, así como del pensamiento católico que desde el último tercio del siglo XIX participó del debate general sobre feminismo.

Palabras Clave: Feminismo católico. Vizcaya.

Segiduan aurkeztutako artikulua honako helburuak bete nahi ditu: lehendik, Emakume Katolikoek Elkarteek, Bizkaian 20. hamarkadan feminismo katolikoa izenean lan egiten dutenek, diskurtso emantzipatzailea daukatela. Eta Bigarrenik, feminismo katolikoa dela Elizak antolatutako instrumentu nagusia feminismo aurrerakoa geldiarazteko azaltzen duten bertsiotraditionalei erantzuna ematea. Asmo hauek burutzeko Elkarte hauen diskurtsoa aztertu dut eta baita XIX. mendearen amaieratik aurrera feminismoari buruzko eztabaida orokorrean parte hartzen duen pentsamendu katolikoa ere.

Giltz-Hitzak: Feminismo katolikoa. Bizkaia.

L'article que nous présentons à la suite à démontrer que les organisations de femmes catholiques qui agissent sous le nom de féminisme catholique aux années 20 en Biscaye ont un discours émancipateur. Ensuite, nous avons le but de contester les versions traditionnelles selon lesquelles le féminisme catholique ne serait que l'instrument que l'Eglise a mis en place en vue de neutraliser un féminisme progressiste. Pour cela nous partons d'une analyse et du discours de ces organisations et de la pensée catholique qui dès le dernier tiers du siècle participe au débat général sur le féminisme.

Mots Clés: Féminisme catholique. Biscaye.

La cuestión de los feminismos, como es sabido, constituye una de las más controvertidas discusiones que tiene planteada la historiografía actual. Las dificultades son de diverso orden: de un lado, la presión que ejerce sobre el análisis del pasado la evolución actual de las propuestas feministas y de la nuevas identidades de género es grande, y puede conducir al error de identificar sólo como feminista aquélla que hoy en día ha adquirido tal status. Por otro lado, gran parte de las investigaciones realizadas sobre este tema tienen como punto de partida las experiencias americana e inglesa. El desarrollo ejemplar de estos feminismos y su enorme trascendencia internacional, han producido una tendencia a la generalización de sus contenidos, de sus reivindicaciones y de sus métodos como los consecuentemente feministas. La aplicación acrítica del modelo anglosajón a otras circunstancias y contextos sociales ha supuesto análisis reduccionistas que han negado la existencia de "verdadero" feminismo en otras latitudes, como por ejemplo España, pero también Francia, Italia, Alemania.

A partir de los años 80, la historiografía feminista se ha planteado una revisión a propósito de la universalidad del modelo anglosajón y se ha reconocido la existencia de otros proyectos feministas que se centraron más en definiciones de feminidad que exaltaban la diferencia sexual y destacaban la importancia de la complementariedad de lo masculino y femenino frente a las propuestas tradicionales en las que prevalecía una concepción de similitud entre los sexos y de lucha por la igualdad de derechos.

Una de las revisiones más completa, en este sentido, es la que propone K. Offen¹. Esta autora ha acuñado el término feminismo relacional para referirse precisamente al pensamiento feminista que se generalizó en distintas naciones europeas entre 1890 y 1920, y que puso en circulación argumentos que partían tanto de la afirmación del dimorfismo sexual y de la complementariedad de las funciones de los dos sexos como de la equivalencia del valor moral de hombres y mujeres. Desde este punto de vista, la pareja hombre-mujer sería la organización básica de la sociedad y, por lo tanto, a partir de ella se reivindicaban derechos específicos para las mujeres.

Otra de las aportaciones más completas nos la ofrece G. Bock². En su opinión, durante el primer tercio del S.XX diversas corrientes feministas exigieron los derechos de ciudadanía para las mujeres a partir de su naturaleza específica femenina. La defensa de esta singular aportación de las mujeres desde su diferencia sexual fue el fundamento de un feminismo maternalista que insistía en el derecho de las mujeres a ser diferentes y en la importancia social de sus tareas y responsabilidades maternas.

Para entender este énfasis del feminismo en planteamientos que sostienen y refuerzan la disparidad entre los sexos es obligado referirse, aunque sólo sea de forma periférica, a la construcción contemporánea de los géneros. En opinión de Thomas Laqueur³, el sistema sexo-género vigente a partir del S.XVIII se configuró sobre la base de la diferencia sexual. A partir de la generalización de este modelo las mujeres estaban destinadas a inspirar en el resto de la condición humana sentimientos de amor, generosidad y nobleza. Esta nueva superioridad moral concedida a las mujeres se convertiría en un territorio resvaladizo: les

1. Offen, Karen. "Defining feminism. A comparative historical approach." *Signs* num. 14 (1 1988), pág. 119.

2. Bock, Gisela. "Pobreza femenina, derechos de las madres y estados del bienestar (1890-1950)" en *Historia de las mujeres del siglo XX*, ed. George DUBY y Michelle Perrot, Madrid, Taurus, 1993.

3. Laqueur, Thomas, *La construcción del sexo. Cuerpo y género de los griegos hasta Freud*, Madrid, Cátedra, 1994.

garantizaba una posición de autoridad en el mundo privado de los sentimientos, de la virtud y la moralidad pero, a la vez, las alejaba de la sexualidad, del mundo público y de los privilegios derivados de la condición de individuo. Aunque parezca paradójico, N. Cott⁴ ha defendido que la ideología de la pureza sexual favoreció el poder de las mujeres y su autoestima en la medida en que la imagen espiritual y virtuosa concedida les permitió desarrollar sus facultades humanas y mejorar su status en un mundo controlado por hombres. También Jane Rendall⁵ ha tratado de explicar la complejidad de esta paradoja argumentando que ofreció a las mujeres posibilidades de afirmación como género y también de acción social: desde el ejercicio del poder moral y la soberanía absoluta en la esfera privada las mujeres pretendieron generalizar sus virtudes al conjunto de la sociedad y también desafiar la concepción excluyente de la ciudadanía.

Si hacemos un repaso al panorama historiográfico español a propósito de los feminismos históricos es ineludible reconocer que las obras promotoras⁶ presentan el horizonte feminista peninsular como pobre, débil e infradesarrollado. La debilidad de la clase media, el conservadurismo político y el poder cultural y social de la Iglesia católica serían los ejes explicativos de semejante realidad. Creo que el conjunto de estas obras ha tomado como referente analítico un feminismo defensor del ideal de la igualdad de derechos políticos y ha eclipsado la realidad de un feminismo que, desde otros presupuestos, propuso a las mujeres metas emancipatorias, aunque no rigurosamente el derecho al sufragio. La revisión crítica que ha planteado Mary Nash⁷ a este respecto me parece muy oportuna. También comparto con ella la convicción de que el feminismo “que se legitima a partir del presupuesto de la diferencia de género y del reconocimiento de roles sociales distintos de hombres y mujeres” tuvo, en el caso español y vasco, un fuerte arraigo y coexistió con el feminismo de principios igualitarios.

A partir de lo anteriormente expuesto me gustaría brevemente precisar cuál es el significado de los conceptos que voy a utilizar en el análisis que he realizado de la Acción Católica de la Mujer y del pensamiento feminista católico. En primer lugar, partiré de una perspectiva no ortodoxa del feminismo que me permita atender a la diversidad de comportamientos y de propuestas de las mujeres sin imponer valoraciones a priori ni prejuicios sobre el carácter feminista de su discurso político. En segundo lugar, trataré de desvelar si el sentido de los actos de las mujeres tiende a poner en cuestión su subordinación con respecto a los hombres en la familia y en la sociedad. En tercer lugar, prestaré atención al nivel de conciencia de las mujeres, y a su posible traducción en términos de descontento y de esfuerzos por contrarrestar las ideas e instituciones que defendían la superioridad y los privilegios masculinos. Finalmente, considero que el feminismo, y más en sus primeras formulaciones, pretendió destruir las jerarquías entre los sexos pero no el dualismo sexual. En este sentido, admito como

4. Cott, Nancy. “Passionlessness: An Interpretation of Victorian Sexual Ideology, 1790-1850.” en *Women and Health in America*, ed. Judith Walzer Leavitt, London, University of Wisconsin Press, 1984.

5. Rendall, Jane, *The origins of modern feminism. Women in Britain, France and U.S.A 1780-1860*, New York, Schocken Books, 1984.

6. Capel, Rosa María, *El sufragio femenino en la Segunda República española*, Madrid, Horas y Horas, 1992.

Scanlon, G, *La polémica feminista en la España contemporánea (1868-1974)*, Madrid, Siglo XXI, 1976.

Fagoaga, Concha, *La voz y el voto de las mujeres. El sufragismo en España 1877-1931*, Barcelona, Icaria, 1985.

7. Nash, Mary. “Experiencia y aprendizaje: la formación histórica de los feminismos en España.” *Historia Social*, num.20, Otoño 1994.

feminismo aquél que reafirma la diferencias entre los sexos pero reivindica equivalencia en el tratamiento y valoración social.

Concepción Arenal, el referente incuestionable

Cualquier reflexión sobre el feminismo en España y también en el País Vasco debe una referencia obligada a la figura de Concepción Arenal. La trascendencia de sus formulaciones es tal que todo el debate feminista que se realizó durante el primer tercio del siglo XX tuvo la obra de esta mujer como telón de fondo.

Aunque el pensamiento de C. Arenal ha sido recientemente objeto de investigación⁸, me gustaría destacar aquí los pilares centrales de su propuesta en relación a la emancipación de las mujeres, y plantear una interpretación de su lugar en la historia del feminismo diferente a las existentes hasta ahora. Para ello, partiré de sus dos obras sobre el tema femenino: “*La mujer del porvenir*” de 1868 y “*La mujer de su casa*” de 1881⁹. En el primero de estos dos libros C. Arenal centró su interés en la contestación a los argumentos provenientes de la frenología a propósito de la inferioridad mental de la mujer. Para ello, la autora explicó las distintas capacidades de hombres y mujeres como una consecuencia de las diferentes circunstancias que rodeaban la vida de ambos sexos y sobre todo del déficit educacional que las mujeres arrastraban¹⁰. Desde este punto de vista, la desigualdad reinante entre los sexos tenía mucho que ver con la desigualdad de oportunidades.

C. Arenal compartía también la creencia en las diferentes naturalezas del ser femenino y masculino y, por lo tanto, en la distinción de deberes y responsabilidades en función del género. Consideraba a las mujeres superiores moralmente y defendió la notable influencia que éstas, desde el ámbito doméstico y desde sus particulares dominios como madres hijas y esposas, debían ejercer en la sociedad¹¹.

A partir de estas dos consideraciones C. Arenal elaboró una proposición renovadora centrada en la necesidad, por parte de las mujeres, de ejercitar virtudes sociales tanto por su propio bien como por el de la sociedad. En su opinión, “la mujer de su casa es un ideal erróneo, ... , señala el bien donde no está; corresponde a un concepto equivocado de la perfección, que es para todos el progreso y que se pretende que sea para ella la inmovilidad”¹². Arenal planteó que el aislamiento en el hogar y la falta de relaciones sociales reforzaba la inferioridad real de la mujer e impedía que la influencia positiva de la excelsa condición moral femenina se extendiera a la sociedad.

Pienso que este modelo de feminidad que propuso Arenal, era una absoluta novedad en el panorama español del XIX y un gran paso adelante en el proceso de ruptura de los estrechos márgenes que la estricta división entre esfera privada y pública, propia de las sociedades modernas, deparaba a las mujeres. La defensa de este modelo tendría dos consecuencias inmediatas: en primer lugar, la exigencia del derecho a la educación para las

8. Santalla López, M. *Concepción Arenal y el feminismo católico español*, Edicions do Castro, La Coruña, 1995.

9. Arenal, Concepción, *La emancipación de la mujer en España*, Madrid, Biblioteca Júcar, 1974.

10. *Ibidem*, págs. 110-112.

11. *Ibidem*, págs. 116 y 117, 169, 187 y 188.

12. *Ibidem*, pág. 202.

mujeres y seguido la defensa de su derecho al trabajo. La primera se justificaba desde la responsabilidad que las mujeres tenían ante la sociedad de cumplir la función madre-educadora; y la segunda, desde la superior preparación de las mujeres, gracias a sus particulares características, para toda una serie de sectores profesionales.

La apología de este nuevo ideal femenino virtuoso, pero a la vez piadoso y caritativo, educado y activo socialmente, supuso el rechazo abierto al modelo de mujer vigente desde el S.XVI, el “ángel del hogar” o abnegada ama de casa. Como se sabe, este ejemplo femenino adquirió legitimidad a partir de la publicación de *La perfecta casada* de Fray Luis de León, pero aún a finales del siglo XIX este ideal se mantenía prácticamente inmutable. La propuesta de Arenal revalorizaba la acción femenina y sus funciones sociales. A partir de ella, las mujeres podían ganar protagonismo social y poder a partir de la afirmación de sus valores propios.

En relación al mundo de la política, Concepción Arenal no pidió para las mujeres este escenario público¹³, porque creía que podían corromperse en él. En coherencia con su visión del mundo, en que hombres y mujeres tenían diferentes funciones y responsabilidades, la influencia de aquéllas sobre la política debía ser indirecta, a través de sus padres, maridos y hermanos. A pesar de este rechazo del terreno de la política, considero que la propuesta de Arenal permitió a las mujeres dar pasos hacia la emancipación. Por un lado, porque se conquistaban dos terrenos fundamentales: la educación y el trabajo. Y sobre todo, porque su actividad social les hacía ganar protagonismo social como agentes transformadores de la realidad. Ejemplos de este tipo de políticas emancipacionistas desde los valores de la domesticidad han sido también detectados en otros países¹⁴.

Concepción Gimeno de Flaquer, pionera del feminismo católico

A la altura del cambio de siglo se abrió una nueva andadura. Numerosas publicaciones¹⁵ se hicieron eco de la problemática de las mujeres y transmitieron los avances y nuevas perspectivas que el feminismo estaba aportando en otros lugares de Europa. Los nuevos debates consiguieron propagar por España con vitalidad la cuestión femenina. El pensamiento católico no fue ajeno a toda esta oleada de nuevos planteamientos y realizó sus propias contribuciones a la polémica feminista del momento.

Una de las aportaciones más originales realizadas desde concepciones profundamente católicas en los albores del S. XX fue la de Concepción Gimeno de Flaquer, autora que no ha recibido la atención que merece. El interés de analizar pormenorizadamente el pensamiento de Gimeno de Flaquer tiene su razón de ser en que, a su manera, prefiguró tempranamente el tipo de feminismo que iban a defender las mujeres de ACM en la década de los veinte. El único elemento de transgresión de estas mujeres católicas con respecto a la propuesta de Gimeno de Flaquer, que por otro lado acreditaba la modernización del discurso feminista católico, sería la reivindicación de la escena política.

13. *Ibidem*, pág. 164.

14. Cott, Nancy, *The bonds of womanhood. "Woman's sphere" in New England 1780-1835*, New Haven and London, Yale University press, 1977.

15. Posada, Adolfo, *Feminismo*, Madrid, Librería de Fernando Fe, 1899.

Este libro es especialmente interesante porque ofrece una perspectiva del panorama del momento, tanto de España como del extranjero.

A través de las formulaciones de esta autora podemos observar algunos de los recursos discursivos que luego van a ser habituales en la retórica católica a propósito de la defensa de los derechos de las mujeres. El más poderoso de ellos desde el punto de vista del establecimiento de lazos igualitarios entre los sexos fue el que reivindicaba “compañera te doy no sierva”¹⁶. A partir de esta sentencia, y en perfecta consonancia con la fórmula sacramental del matrimonio católico, Gimeno de Flaquer defendió, por ejemplo, “la supresión del artículo 213 del Código Civil francés formulado así: el marido debe protección a la esposa y la esposa debe obediencia al marido. Frase humillante para la mujer, -opinaba Gimeno de Flaquer- porque la convierte de compañera en esclava”¹⁷. Como se sabe, el rechazo del Código Napoleónico fue uno de los lugares comunes en las protestas feministas ya desde finales del siglo XIX. La peculiaridad en este caso, fue que el origen del rechazo provenía de un pensamiento católico que el propio Código Napoleónico creía rebasar.

En relación a los argumentos científicos sobre la inferioridad mental de la mujer que en aquella época gozaban de gran vitalidad, la religión católica también permitió establecer una base formalmente igualitaria para hombres y mujeres a partir de la exégesis a propósito de la creación por Dios del hombre y la mujer. Se decía: si Dios ha dotado a los dos sexos de alma y sobre todo “a los dos sexos los ha dotado de inteligencia”¹⁸, entonces, los límites al debate sobre la inferioridad de la mujer están ya establecidos y aquélla es inadmisibles. Es indudable que este argumento, aunque sencillo, ofreció a Gimeno de Flaquer, y como veremos, a la mayor parte de las feministas-os de procedencia católica, la suficiente legitimidad para contestar los argumentos científicos sobre la incapacidad femenina de, por ejemplo, la siguiente manera: “La supuesta inferioridad del sexo femenino no tiene base científica; su debilidad orgánica originala el encierro en que ha vivido durante tantos siglos, su estrecha limitación a la vida del hogar, la falta de actividad, la carencia de educación física...”¹⁹.

De estos dos ejemplos interesa destacar la versatilidad del discurso religioso y también su potencial igualitario. Con ello no se quiere decir que la Iglesia católica fuera realmente la gran defensora de las mujeres, y posteriormente analizaremos la evolución de la institución con más detenimiento, pero sí que su discurso tenía la capacidad virtual de ser interpretado desde distintas sensibilidades y con distintos resultados. Así, feministas como Gimeno de Flaquer podían afirmar, por ejemplo, que “la evolución feminista es la continuación del cristianismo”²⁰ o que “Jesucristo fue su precursor (del feminismo), predicando la igualdad de los sexos”²¹. Estas reflexiones nos permiten calibrar la vitalidad de las ideas feministas tanto como la capacidad del discurso católico de adaptarse a ellas.

Por otro lado, Gimeno de Flaquer compartió con muchos de sus contemporáneos, la creencia en las dobles naturalezas: la masculina y la femenina, sus diferentes valores, funciones, etc. En esta parte de su pensamiento se pone de relieve la influencia de las ideas de Arenal en torno a la superioridad moral de las mujeres. Gimeno de Flaquer defendió también que “la mujer es la más poderosa palanca, el más fuerte motor, el más agudo acicate; es la inspira-

16. Gimeno de Flaquer, C., *Evangelios de la mujer*, Madrid, Librería de Fernando de Fe, 1900. pág. 129.

17. Gimeno de Flaquer, C., *La mujer intelectual*, Madrid, Imprenta del Asilo de Huérfanos, 1901. pág. 269.

18. Gimeno de Flaquer, C., *Evangelios*, pág. 113.

19. Gimeno de Flaquer, C., *El problema feminista*, Madrid, Huérfanos de S.C. de Jesús, 1903, pág. 16.

20. Gimeno de Flaquer, C., *La mujer*, pág. 266.

21. Gimeno de Flaquer, C., *El problema*, pág. 6.

dora de todas las virtudes y heroísmos”²². A partir de estas concepciones se establecía un hilo directo con el papel de la madre como transmisora de los valores morales, esta proposición encerraba en si misma una notable virtud y ésta era: que “para ejercer la mujer la triple maternidad física, moral e intelectual necesita ser ilustrada, este es el requisito indispensable para la conquista del progreso, para la regeneración social, para el engrandecimiento de la patria”²³.

La reivindicación de la madre educadora, transmisora de las virtudes morales junto a la madre social, la mujer que ejercía una acción social a través de la beneficencia, o como maestra y que influía en la sociedad debía configurarse como el verdadero carácter femenino nuevo. Gimeno de Flaquer se mostró radicalmente crítica con la idea de una superioridad moral femenina que encerraría a la mujer en los estrechos márgenes de la esfera privada.

El otro horizonte reivindicativo que se desprendía en cierta medida del anterior era el del derecho al trabajo. Gimeno de Flaquer lo planteó de la siguiente manera: “no cabe vacilación alguna cuando se trata de afirmar que la mujer tiene derecho a las profesiones liberales y a las industriales. Debe tener un puesto en la esfera del arte y de la ciencia, llenar el vacío de su vida”²⁴. La exigencia de trabajo remunerado creaba una cadena reivindicativa: la igualdad en la retribución, la libre disposición del capital adquirido con su trabajo, etc. Todas estas exigencias formaban parte del feminismo que Gimeno de Flaquer defendió.

Así, recapitulando, creo que podemos convenir en que el feminismo moderado de carácter católico de principios de siglo defendió la emancipación intelectual y económica de las mujeres y rechazó abiertamente la concesión de derechos políticos. Una vez más observamos la ascendencia de Concepción Arenal en el pensamiento de Gimeno de Flaquer. Para ambas la educación y el trabajo liberarían a la mujer, pero la política la masculinizaría. Desde esta particular concepción de la emancipación, la capacidad de transformación de las mujeres debía ejercerse de forma mediada y el secreto del éxito de esta labor residiría en su feminidad, cuanto mayor fuera ésta más capacidad de influencia tendrían. Por lo tanto, la acción política quedó fuera de su horizonte reivindicativo.

El pensamiento católico y su adaptación al feminismo

Desde principios del siglo XX el discurso feminista adquirió una vitalidad y un empuje que impidieron que la realidad de la cuestión femenina pudiera obviarse o simplemente posponerse. La proliferación de grupos feministas en el extranjero y la diversidad de planteamientos y soluciones que proponían obligaron también a la Iglesia a reconsiderar su posición con respecto a este tema. El primer esfuerzo para intentar congeniar el feminismo con la ortodoxia eclesiástica lo realizó el padre Julio Alarcón y Meléndez a partir de 1901. La procedencia jesuítica del autor dejaba fuera de dudas que era el ala tradicionalista y más conservadora del espectro católico la que se propuso considerar la necesidad de conciliarse con el feminismo. Para ello, Alarcón y Meléndez no quiso partir de cero; en su pretensión de encontrar fundamento a las reivindicaciones de las mujeres miró hacia atrás y el siglo XIX le ofreció

22. Gimeno de Flaquer, C., *Evangelios*, pág. 265.

23. Gimeno de Flaquer, C., *El problema*, págs. 33-34-35.

24. Gimeno de Flaquer, C., *Evangelios*, pág. 114.

la única propuesta feminista de envergadura que se había escrito dentro del panorama estatal; esto es: *La mujer del porvenir* y *La mujer de su casa* de Concepción Arenal.

Indudablemente, el origen católico de esta mujer fue el punto de partida de Alarcón y Meléndez, sin embargo, la profesión de fé de Arenal estaba en entredicho; por una parte, sus soluciones a los problemas sociales eran excesivamente avanzadas²⁵ y , por otra, sus relaciones con insignes colaboradores de la Institución Libre de Enseñanza, así como su amistad con Fernando de Castro, la situaban, dentro del espectro político, alineada con posiciones abiertamente liberales. Así, Arenal, a pesar de sus incuestionables convicciones católicas, fue “considerada una heterodoxa dentro de la tradición católica española”²⁶.

La rehabilitación de la figura de Concepción Arenal culminó en la obra *Un feminismo aceptable*²⁷. Además, en este libro, Alarcón y Meléndez persiguió determinar qué feminismo era el que no contradecía la doctrina de la Iglesia. Para este cometido, consideró que Arenal “es un documento humano, un caso excepcional que se relaciona, (...), por su vida y por sus obras, con las principales cuestiones del feminismo, tal y como se ha de plantear y resolver”²⁸.

Así, Alarcón y Meléndez compartió la propuesta de Arenal. Tenían las mismas convicciones sobre las naturalezas diferentes de hombres y mujeres y también sobre la superioridad moral de ellas. En el tema de la supuesta inferioridad mental de la mujer, el padre jesuita se alineó a favor de la igualdad de los sexos²⁹ con mucho más sentido de la justicia y de la dignidad que tantos científicos que todavía, en el ámbito español durante el primer decenio del S. XX, defienden la inferioridad mental de la mujer.

Ambos también, rechazaban la coeducación pero apostaron por reivindicar que a las mujeres “se les faciliten, como al hombre, los medios de instruirse y ejercitarse en todas las esencias y conocimientos humanos, de obtener títulos académicos y profesionales y hasta públicas cátedras y empleos y cargos en que lograr honra y provecho”³⁰. Igualmente, hubo acuerdo respecto a la no intervención de la mujer en la política. La idea de la intervención indirecta a través de padres, esposos y maridos era también, compartida. Hasta aquí, por lo tanto, todos son acuerdos.

Las divergencias cobraron importancia a partir del rechazo, por parte de Alarcón y Meléndez, de lo que antes hemos llamado, precisamente, el aspecto renovador de la propuesta de Arenal: su ideal de madre social. El padre jesuita no entendió las críticas al modelo de la mujer de su casa que recorrían la obra de Arenal. Desde su punto de vista, el incremento de la instrucción y de la educación y el fortalecimiento del carácter de las mujeres se

25. Santalla López afirma que la obra de C Arenal es un interesante precedente del catolicismo social y que su obra, en definitiva, anticipa “varios años algunas de las propuestas más interesantes formuladas por la Encíclica *Rerum Novarum* en 1891”. Santalla López, M, *Op. cit.*

26. *Ibidem*, pág. 16.

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

28. *Ibidem*, pág. 51.

29 *Ibidem*, ¿Por qué no ha de haber igualdad específica? Acaso el alma de la mujer, memoria, entendimiento y voluntad, ¿no son mas que equivalentes a las del hombre?,” Pág. 135.

30 *Ibidem*, pág. 140.

proponían para seguir potenciando, fundamentalmente, su papel como amas de casa. Ese era el modelo que seguía constituyendo el auténtico ideal cristiano para la mujer. Su feminismo aceptable era el feminismo doméstico. Alarcón y Meléndez, en el fondo, apenas removió un ápice el ideal de la perfecta casada de Fray Luis de León. Su obra constituyó un intento de adaptación a los tiempos, un esfuerzo por contemporizar con la cuestión social femenina, pero, sin ninguna duda, un afán infructuoso.

La influencia sobre el espacio público y la transformación del mismo, planteadas a través de la acción social de las mujeres fueron la clave de la reforma de Arenal. Esta vía que se afirmaba como un terreno propicio para la mujer, dadas sus peculiares características, resultaría un medio de reafirmación femenino y una forma de conseguir predominio y poder en una parcela del mundo social. Alarcón y Meléndez, sin embargo, quiso conseguir la armonía social fortaleciendo la familia y el papel de la mujer de su casa. El giro que se propuso dar quedaría inconcluso; los planteamientos de Arenal eran demasiado renovadores. Habría que esperar a que los impulsores del catolicismo social reflexionaran sobre la necesidad de la acción social de las mujeres para que los planteamientos de C. Arenal adquirieran nuevamente vigor.

En 1921 el panorama había cambiado de forma manifiesta y los reformadores sociales teorizaron ya acerca del valor y el significado de la acción social de las mujeres en términos que tenían en cuenta y formaban parte también del debate feminista posterior a la primera guerra mundial. Así, el padre Arboleya Martínez, para quien la acción social femenina formaba parte de la transformación global de la sociedad, iba a distinguir dos niveles de actuación: uno, la acción social femenina y otro la acción feminista. En la primera se trataba de “emprender campañas encaminadas a mejorar las condiciones higiénicas del trabajo, a subir los salarios, a disminuir la jornada de trabajo ... en favor de las obreras”, en la segunda se llevaban a cabo “campañas reclamando el reconocimiento de vuestros derechos en tales o cuales aspectos de la vida: el disponer libremente de lo que es vuestro, de ocupar determinados puestos, de ingresar en tales carreras, de poder tomar parte activa en tales elecciones...”³¹. Ambos tipos de actividades debían ser objeto de preocupación y de movilización en la Acción Católica de la Mujer. Los tiempos parecían estar cambiando y aunque era cierto que estas ideas no fueron compartidas por el conjunto de los católicos, el tradicionalismo constituyó dentro de la Iglesia una corriente de opinión que no desapareció a lo largo de todo el período objeto de nuestro estudio, sino que coexistió interpeándose con las otras formulaciones que vamos a exponer a continuación, igualmente cierto era que iban a formar parte del patrimonio en el que se inspiraría la ACM.

La reflexión más influyente y de mayor trascendencia realizada en los años veinte desde el panorama católico fue la del padre Graciano Martínez. *El libro de la mujer española. Hacia un feminismo casi dogmático* era el intento renovado de debatir todos los pormenores de la cuestión femenina y de poner al día el pensamiento de la Iglesia respecto al valor del feminismo y de la necesidad de asumir y dirigir acciones en defensa de los derechos de las mujeres.

Martínez reconoció en el progreso moderno uno de los más importantes factores explicativos del feminismo. El desarrollo industrial, así como la ideología enciclopedista y la cultura social que promocionaba de forma paulatina la equidad y la justicia eran, en su opinión, los motores de la cuestión feminista.

31. Arboleya, Martínez M., *De la acción social*, Barcelona, Luis Gili Librero, 1921, pág. 20.

A la hora de establecer lazos entre la Iglesia y la emancipación de las mujeres recurrió a un lugar común también utilizado por Gimeno de Flaquer: poner en conexión el cristianismo y el feminismo. Así, “el ideal cristiano de nivelar los dos sexos, haciéndolos vivir en un estado progresivo y armónico de derechos y deberes” tenía una suerte de continuidad en las reivindicaciones feministas. Los límites del sentido igualitario de las mismas eran los “impuestos por la naturaleza y requeridos por las diversas aptitudes y por los diversos papeles providenciales que hombres y mujeres habían de ejercer”³². Como se puede observar, se trataba, una vez más, de otra nueva edición de la teoría de la igualdad en la diferencia a partir de la cual se censuraba el objetivo del llamado feminismo radical: la igualdad absoluta entre hombres y mujeres o, dicho de otra manera, la consecución del sexo neutro.

Sin embargo, Graciano Martínez no trató sólo de defender que hombres y mujeres eran “iguales, porque sus deberes son de igual equivalencia social en importancia y en valor, pero diversas, porque difiriendo de sexo tienen que diferir también en deberes y funciones aunque sean de la misma trascendencia social.”³³ Martínez fue más allá de la proclamación de las diferencias esenciales entre los sexos y sus correspondientes naturalezas de género. Su pensamiento expresaba un avance que no era sólo retórico cuando afirmaba que “la mujer..., en el verdadero sentido de la palabra “hombre”, sí debe serlo, porque es tan humana como él”³⁴. Este sencillo planteamiento le permitió defender la concesión a la mujer de todos los privilegios inherentes a la naturaleza humana, incluido el derecho a la condición individual del ser. El siguiente comentario tiene el valor de mostrar el alcance del cambio que todo esto supuso con respecto a las expectativas femeninas: “la misión sociológica suprema de la mujer es la maternidad.... Pero la mujer tiene otra misión suprema... la de vivir su vida moral e intelectual. El hijo no lo es todo para la mujer y por encima del hijo están el propio perfeccionamiento y la salvación de su alma”³⁵.

Esta reflexión insólita sería el punto de partida para la exigencia de derechos civiles a las mujeres así como para las demandas del derecho al voto y a su participación en política. Qué duda cabe que todavía la visión del mundo estructurada en torno a dos naturalezas asimétricas, masculina y femenina, era consustancial a su formulación y que por ello su defensa del voto femenino estaba relacionada con “los bienes innúmeros e imponderables que ese voto habría de acarrear a la sociedad.... si las mujeres decidiesen con su voto veríamos aparecer leyes sabias y protectoras de los pobres, de las mujeres y de los niños”³⁶. Una vez más la argumentación se centró en el poder específico de la naturaleza femenina.

En el reconocimiento de la categoría de persona y su compaginación con la función de madre encontramos la base del feminismo de Graciano Martínez. Desde una parte del ámbito católico los aspectos renovadores de esta propuesta serían combatidos. Sin embargo, para la ACM los planteamientos del padre agustino configuraban la base y fundamento de sus contenidos feministas.

32. Martínez, Graciano, *El libro de la mujer española. Hacia un feminismo cuasi dogmático*, Madrid, Imprenta Asilo de los Huérfanos, 1921, pág. XVI.

33. *Ibidem*, pág. 55.

34. *Ibidem*, pág. 95.

35. *Ibidem*, pág. 93-94.

36. *Ibidem*, pág. 283.

La Iglesia ante los desafíos de la modernización

Antes de adentrarnos en el mundo de la organización de mujeres católicas y de comprobar el peso de las ideas anteriormente expuestas, me gustaría ofrecer una visión, aunque sea panorámica, de la evolución de la Iglesia con respecto a la modernización.

El primer intento serio de adaptación a los nuevos tiempos por parte de la Iglesia fue realizado, como es sabido, por León XIII a través de su encíclica "Rerum Novarum", en 1891. El Papa pretende con ella la restauración del cristianismo en el mundo liberal, aprovechando de forma posibilista los mismos cauces e instrumentos liberales. Este planteamiento no supuso por parte de la Iglesia un cuestionamiento del orden social, sino que más bien lo aceptó como una cuestión natural. Por ello, no se aspiraba a acabar con la desigualdad, que era un elemento constitutivo de las sociedades, aunque sí evitarla si ésta era abusiva. Los medios que se propusieron para ello no pretendían la reforma económica sino la reforma moral: alentar la justicia, la caridad; rechazar el egoísmo, que era el origen de todos los abusos.

La "Rerum Novarum" inauguró pues, un período de nuevo compromiso por parte de la Iglesia con los problemas sociales que se traduciría en la puesta en marcha del catolicismo social o dicho de otra manera, de la concienciación de la comunidad católica de los desajustes surgidos como consecuencia del proceso de modernización, y la consiguiente movilización católica para paliarlos y conseguir la armonía social.

En España, sin embargo, en opinión de Feliciano Montero³⁷, los obispos españoles no comprendieron ni se adhirieron al proyecto de León XIII. Es obvio, que la aceptación de la "Rerum Novarum" llevaba implícita una adhesión al sistema liberal desde la profunda convicción de que enfrentarse a él había dejado de tener sentido. Pero, la batalla de la reconciliación con el liberalismo se había perdido en España: aquí la Iglesia tardó treinta años en reconocer la libertad religiosa y aceptar el artículo 11 de la Constitución de 1876, por el que se garantizaba la tolerancia de la práctica privada de otros cultos. La característica fundamental del catolicismo español fue la existencia de una oposición tradicionalista muy poderosa que no cedió al ideal de la reconquista católica de la sociedad ni del gobierno político.

Por todo ello, cuando en 1894 se fundó la Acción Católica, que como en el resto de países europeos pretendía la movilización de la comunidad católica en un sentido afín a las doctrinas de León XIII, su impronta tradicionalista y antimodernista sería su peculiar nota de distinción. En el contexto ya de principios del siglo XX, el período que se abre entre 1914 y 1921 fue de especial interés ya que por un breve período de tiempo se conjuraba la obsesión antimodernista y se abría un episodio de mayor libertad de acción y de pérdida del miedo a la acusación de heterodoxia y a la persecución. Este período coincidió con el mandato de Benedicto XV en Roma y del primado Guisasola en Toledo. Este nuevo clima de tolerancia iba a permitir la puesta en funcionamiento de las iniciativas más audaces del catolicismo social: Arboleya fundó en 1914 los Sindicatos Independientes de Trabajadores de Oviedo; en 1916 Pedro Gerard y José Gafo fundaron los Sindicatos libres, modelo de sindicato católico pero aconfesional; en 1919 Severino Aznar fundó el grupo de Democracia Cristiana y también este año se fundó la rama femenina de la Acción Católica, cuya filial en el País Vasco vería la luz en 1921. Durante este breve período de tiempo da la impresión de que un sector de la Iglesia trató de encarar la controvertida cuestión social de una forma renovadora y más conse-

37. Montero García, F, *El movimiento católico en España*, Eudema, Madrid, 1993.

cuenta. Como se sabe, la muerte de Guisasola en 1920 y la de Benedicto XV en 1921 pusieron fin al clima de aperturismo que se había iniciado.

En lo sucesivo, La Acción Católica propugnada por Pío XI y defendida en España por Reig y posteriormente por Segura iban a proclamar nuevamente la vuelta al más estricto confesionalismo de toda la acción social católica y su vinculación tajante con la jerarquía diocesana. En 1929 y durante el primer Congreso Nacional de Acción Católica este modelo integrista y triunfalista se afirmó totalmente en el objetivo de devolver a la religión el cetro social y político que quiso arrebatarle el siglo XIX. Indudablemente, poco se había avanzado desde la perspectiva del catolicismo social. La beligerancia de la Iglesia católica durante la II República fue también, entre otros muchos, el exponente de una falta de adaptación a la realidad de la lucha de clases y de los conflictos sociales.

La Acción Católica de la Mujer

Aunque la A.C.M. (Acción Católica de la Mujer), no ha sido objeto de un estudio específico, al menos durante el período de los años veinte, en dos de las obras más significativas de análisis de nuestro pasado feminista y sufragista sí ha sido abordada y clasificada como exponente del tipo de asociacionismo femenino que pusieron en marcha la derecha y la Iglesia con el objetivo de neutralizar el feminismo progresista³⁸.

Me gustaría argumentar, frente a estas versiones que considero pecan de maniqueísmo, que es indiscutible el origen confesional y conservador de la organización católica femenina, y por lo tanto, es incuestionable su condición de pieza dentro del universo de restauración social católica. Como es bien sabido, este movimiento fue liderado por la derecha política y por la clase media y por lo tanto la A.C.M. participa del origen, posición e ideario de dicha clase social. De todo ello sólo podemos concluir que la organización no era autónoma y que desde el punto de vista político general era conservadora. Lo que sí tiene discusión es si a pesar de todo ello la ACM era feminista. Por el contenido de sus discursos y de sus propuestas y desde una definición de feminismo no ortodoxa que contemple, principalmente, la oposición a la jerarquía entre los sexos y reivindique la equivalencia en valoración social creo que esa afirmación puede ser corroborada.

Por otro lado, creo que el cargo de instrumentalización del movimiento de mujeres peca de unilateralidad y contribuye a una visión conspirativa de la Historia que no comparto. Pensar que se puede manipular a 65.000 mujeres, que son las asociadas que tiene la ACM en 1925, número que prácticamente se dobla a 118.000 mujeres en 1929, es invalidar la condición de *sujeto activo* a la que, en un intento de recuperar la acción de las mujeres, no podemos renunciar. El feminismo católico fue algo más que el instrumento de la jerarquía eclesiástica para refrenar la marea revolucionaria, las asociaciones de mujeres católicas son un fenómeno social común al resto de países europeos y, aunque muestran diferencias sustanciales entre ellas, comparto con Adelaide Coari la evolución que observa en estas mujeres: “empiezan con el tradicional énfasis católico de “las mujeres para la familia”, pasan por “la mujer para la sociedad” y terminan con “la mujer para si misma”³⁹.

38. Scanlon, *La polémica*, “el feminismo conservador católico consistía esencialmente en un adorno del ideal tradicional” pág 221 y Fagoaga, *La Voz y el voto*, “Nunca hubo feminismo católico, lo que si se dio es una intervención de la jerarquía para neutralizar el Movimiento de mujeres y alejar de su radio de acción a las más comprometidas del confesionalismo” pág 179

39. Meyer, D. *Sex and Power*, Wesleyan University Press, 1987, pág. 127.

A modo de ilustración y a partir de los Boletines de la A.C.M. de Madrid y de la A.C.M. de Vizcaya, me gustaría reseñar las actividades de la organización a la altura de los años 1924, 1925 y 1926. Estas fechas constituyen un momento de madurez de la A.C.M. que culminó en la III Asamblea Nacional de 1926. Los proyectos esbozados al comienzo de la década de los veinte estaban siendo desplegados. Son unos buenos años para ver el tipo de preocupaciones y las iniciativas que se pusieron en marcha.

A lo largo de 1924 el Boletín de la Junta Central de Madrid destacó las siguientes actividades: en febrero de 1924 se realizó el primer Congreso de Educación Católica del que se extraen las siguientes conclusiones: interesar en las enseñanzas del hogar a todas las mujeres de todas las clases; constituir *casas de familia* para obreras y empleadas con el fin de evitar su pérdida; considerar la música como enseñanza obligatoria; estimar necesarias las Escuelas de Comercio y Administración para facilitar que la mujer salga del hogar y se gane el sustento; establecer Escuelas de Corte y Confección; y finalmente, exigir una ley que pusiera fin a la explotación de la obrera que trabajaba a domicilio.

En la primavera de este mismo año, María Bris Salvador analizó el Código Civil español desde una perspectiva feminista. Sus criterios se basaron, fundamentalmente, en la consecución de tres aspiraciones: la conquista de la cultura y del mundo intelectual y el acceso a todas las profesiones, la concesión de los derechos civiles y la consecución de los derechos políticos. Desde este punto de partida constata que la ley impuso a la mujer en el matrimonio obediencia y subordinación en interés del hogar. La anulación de la mujer se reflejó en tres campos: en las relaciones entre los conyuges, en la incapacidad para administrar sus bienes, y *con respecto a sus hijos, en la falta de patria potestad*. Por todo ello, se planteó una reforma urgentísima del Código Civil que asegurara a las mujeres la administración de su dote o de su sueldo y el ejercicio de la patria potestad. Finalmente exigieron la investigación de la paternidad.

Por otro lado, desde 1924 se preparó un nuevo terreno de trabajo, la acción municipal femenina que consistía tanto en preparar un programa municipal para las primeras elecciones como en iniciar una campaña que animara a las mujeres a inscribirse en el censo electoral. En Madrid, por ejemplo, la Junta Central de A.C.M. solicitó la ampliación del plazo al Alcalde para inscribirse en el censo. En el verano de ese mismo año se preparó un acto público de propaganda en el Teatro Princesa que fue considerado por la revista *El Debate* un mitin feminista en el que se pedía la ampliación del derecho al sufragio para todas las mujeres casadas. Finalmente, en noviembre de 1924 las mujeres entraron en los municipios: en Madrid tres concejales, en el País Vasco 6 mujeres ocuparon cargos en el gobierno municipal. Las delegaciones de las que se responsabilizaron fueron: enseñanza, beneficencia, higiene, previsión social, atención de parques y jardines, incluso la policía con el fin de extremar la vigilancia para evitar la inmoralidad y el alcoholismo.

En Mayo de 1925 y con el título "El feminismo avanza" se contaba cómo Victoria Kent y Clara Campoamor actuaron por primera vez en La Audiencia de Madrid como abogadas y se pronosticó que de seguir así pronto habría ministras.

Por otra parte, me gustaría analizar los contenidos de su faceta discursiva. En cuanto al feminismo del que se hicieron eco, María de Echarri, una de las militantes más activas que ha tenido A.C.M., expresaba tímida y contradictoriamente en 1909 sus aspiraciones feministas reivindicando: "un feminismo que quiere para la mujer a más de un campo amplio en donde trabajar para hacer frente a las necesidades de la lucha diaria por la existencia, una instrucción, una educación más elevada,... un feminismo sano,..., que coloca a la mujer al

mismo nivel que el hombre, desde el punto de vista intelectual, haciendo de ella algo más que un ama de gobierno, la compañera con quien él consulte....”⁴⁰. Indudablemente, esta propuesta era muy humilde y estaba todavía atrapada en los temores de *Un feminismo aceptable*.

Sin embargo, a la altura de 1924, la evolución ideológica que anteriormente hemos señalado y que tiene a Graciano Martínez como su principal mentor se hizo evidente en la retórica de A.C.M. Así, cuando se quiere establecer el sentido de la existencia femenina, Pilar Cutanda, en un artículo sobre educación, argumenta: “El hombre (y ya hemos dicho que por hombre se entiende lo mismo mujer que hombre) ha sido creado para servir a Dios, y mediante ello salvar su alma”, son palabras de San Ignacio que no mías. Luego el fin de la mujer es Dios y el propio goce por la posesión de Dios. Luego no ha venido al mundo a agradar o a servir al hombre... Esto presupuesto, ¿por qué educar a la mujer casi siempre en relación al hombre?... Sus existencias complementarias en el momento del matrimonio son, por lo demás, perfectamente separables e independientes”⁴¹. Creo que esta reflexión representa el máximo exponente de lo que la concesión del ser individual a la mujer, que G. Martínez había anunciado en *Un feminismo cuasi dogmático*, podía suponer. Para las mujeres compartir la condición humana universal con los hombres ofrecía numerosas posibilidades de afirmación aunque este mensaje se lanzara en el marco de un discurso dominante que es el de las naturalezas diferenciadas masculina y femenina.

También si revisamos el ideal de mujer del siglo XX de A.C.M. a la altura de 1925 encontramos el mismo trasfondo universalista. Parafraseando a María Rosa Urraca Pastor, dirigente de la Acción Católica bilbaina, el ideal era el siguiente: “Mujer que gusta de los quehaceres domésticos sin hacerse esclava de ellos... Mujer que habiendo sido preparada para una de las mas altas misiones, como es la maternidad, lo está también para aquélla otra que a mi ver la iguala pero que es más personal y más altruista: la humanidad”⁴². La huella de Graciano Martínez es notoria, como lo es también el sentido renovador con que pueden interpretarse sus palabras a la hora de impulsar la autoestima de las mujeres, la conciencia de su propio valer, sus ideales de trabajo y estudio etc.

Pero, sin duda alguna, la elaboración más acabada en torno a la definición del feminismo católico es la realizada por Juana Salas Jiménez. La labor de esta mujer como propagandista de este feminismo ha quedado reflejada en sus charlas de carácter proselitista. Por otro lado, su intervención sobre feminismo en la III Asamblea Nacional de ACM en 1926 nos da la medida de la legitimidad alcanzada por sus ideas dentro de la organización. Su planteamiento, básicamente, es una reedición del concepto de madre social recalcado por Arenal así como de la argumentación tópica de igualdad entre hombres y mujeres que Gimeno de Flaquer había destacado a partir del Evangelio; afirmaba: “mi feminismo tiende a nuestra rehabilitación.... , por imponer deberes a la mujer, los deberes que en la frase divina de nuestro Creador se encierran: “Compañera te doy, hombre, no esclava, hecha de tu misma carne”. Entendemos en esto que fuimos formadas para seguir el camino del hombre, con trabajo, con deberes, con responsabilidad.... dejando de ser frívolas para intervenir como madres en

40. de Echarri, María, *El trabajo a domicilio de la mujer en Madrid*, Sevilla, Tipografía de El Correo de Andalucía, 1909.

41. Cutanda, Pilar, “ De Educación”, *Boletín de ACM*, Madrid, Octubre, 1924, Año V, num 55, págs. 173-174.

42. Pastor, María Rosa Urraca, “ Feminismo”, *Boletín ACM*, Vizcaya, Agosto, 1925, Año I, num 8, pág. 123.

nuestro hogar, en nuestro pueblo y en nuestra Patria"⁴³ La práctica política de este planteamiento era el que las mujeres de ACM pondrían en marcha en los Ayuntamientos y Diputaciones una vez que accedieran a esta parcela del poder y que se traducía en adquirir responsabilidades en Bienestar Social, Educación, Beneficiencia etc.

Otro de los grandes temas que aborda el feminismo católico es el del trabajo asalariado para las mujeres. El desarrollo de la modernización y la separación de las esferas productiva y doméstica que originó, resulta el marco en que se realizó la incorporación de las mujeres al trabajo asalariado. Esta circunstancia y la generalización de las ideas sobre las naturalezas diferenciadas de hombres y mujeres, sus distintas cualidades y, por lo tanto, las funciones y responsabilidades asimétricas que les correspondían eran los dos factores dominantes en este momento. Congeniarlos con la reivindicación y la defensa del derecho al trabajo asalariado para las mujeres era el gran desafío de la época, no sólo para el Movimiento Feminista sino para todos los que trataban de hallar soluciones a la compleja cuestión social.

Así, el derecho de las mujeres al trabajo remunerado era patrimonio común de todos los sectores feministas y también de las mujeres católicas. María de Echarri, en los debates sobre feminismo habidos en la Real Academia de Jurisprudencia en el año 1921, hizo especial hincapié en que el problema fundamental que había que resolver era el de las condiciones laborales de las trabajadoras: "Antes de tratar el derecho que tenemos las mujeres a intervenir en puestos, en carreras, en todo lo que sea trabajo honrado para ganar la vida,..., declaremos que la mayor parte de las mejoras concedidas a los obreros han alcanzado muy poco a las obreras Queremos que el feminismo tome como finalidad principal, como lo mas urgente y necesario, el mejorar la situación de la mujer obrera"⁴⁴. El debate, por lo tanto, no se centró en trabajo para la mujer sí o no, sino en qué condiciones, con qué niveles de protección y seguridad, cómo atender la doble jornada laboral, cómo conseguir equiparación salarial con el hombre, etc... . El mismo tipo de reflexiones observamos en María Rosa Urraca, militante de ACM de Vizcaya, que escribió en 1925 : "Y este trabajo que en oficinas, aulas, y toda clase de profesiones liberales, es nuevo pues ha nacido en nuestro siglo, y constituye el mayor avance feminista, no puede calificarse de tal en la obrera que, en fábricas, talleres, almacenes trabaja en iguales condiciones que el hombre, en cuanto a esfuerzo que se le exige, pero muy inferiores en cuanto al salario que se le paga"⁴⁵. Las representantes del feminismo católico potenciaron el trabajo asalariado y la profesionalización de las mujeres; pero lo hicieron no porque compartieran el ideal de liberación individual a partir de la independencia económica para la mujer, sino porque, desde un punto de vista pragmático, el trabajo era el bien que garantizaba el acceso a los medios de vida. La condición asalariada, entonces, era la única que permitía a la mayoría de las mujeres llevar una vida digna y honrada, y en muchas ocasiones, sacar adelante a sus familias.

Así mismo, en los debates sobre trabajo asalariado femenino en los años veinte, observamos una tendencia a la defensa de la división del trabajo de hombres y mujeres, así como al establecimiento de leyes protectoras del trabajo femenino. Indudablemente, la concepción de las dobles naturalezas es inherente a los términos en que se realiza esta discusión, como

43. Salas Jiménez, Juana. "El feminismo de ayer, el de hoy... y el de siempre." Conferencia dada en la Acción Católica de la Mujer de Madrid, Tipografía Berdejo Casañal, Zaragoza, 1925, págs. 12-13.

44. Echarri, María de. "El trabajo de la mujer." *Real Academia de Jurisprudencia y Legislación*, Madrid, Ed. Reus S.A, 1921, págs. 9, 10 y 13.

45. Pastor, María Rosa Urraca, " La obrera" *Boletín de ACM*, Vizcaya, Febrero, 1925, Año I, num. 2, pág. 28.

también lo es el hecho de que en la tradición feminista más temprana, lo hemos visto en Arenal y en Gimeno de Flaquer, también se defendieran ambas. Rosa María Urraca plantea el problema en los siguientes términos: “Hay que considerar a la obrera ante todo, y sobre todo, como mujer y en tal sentido deben ser inspiradas las leyes protectoras de su trabajo”⁴⁶, y en la II Asamblea de ACM en 1922 el conjunto de la organización resolvió exigir para las mujeres la semana inglesa así como la posibilidad de dejar el trabajo hora y media antes que el hombre para poder atender con eficacia el hogar.⁴⁷ En este mismo orden de cosas, se pidió también el establecimiento de un Seguro de Maternidad que finalmente se haría realidad en 1930. Dicha reglamentación quedó registrada en los boletines de ACM: “En adelante las obreras podrán gozar, mediante una prima de 8 pts al año de los beneficios inherentes a la asistencia facultativa y el descanso de seis semanas para cuidar a su hijo...”⁴⁸. Este tipo de legislación protectora se combinó con la defensa de lo que se consideraban sectores laborales a los que las mujeres debían tener preferencia: “... con mucho más derecho porque el trabajo de mecanografía, el de contabilidad, el de telégrafos, teléfonos, etc, encaja perfectamente en el marco femenino entonces, vuelvo a decir, que dejen libre el puesto los de las tiendas de tela, de ropa blanca, mercerías, etc”⁴⁹.

Con el fin de ver la complejidad de esta cuestión y la vitalidad de las ideas de la diferencia sexual me gustaría señalar, por ejemplo, la forma en que Margarita Nelken, en este mismo momento pero desde un lugar del espectro político tan distante al de las católicas, plantea que: “Toda reglamentación de trabajo que no establezca diferencia entre ambos sexos, teniendo en cuenta la naturaleza física de la mujer, será en realidad una arbitrariedad en contra de ésta”⁵⁰. Desde su óptica, la legislación que no reconociera la existencia de diferencias entre ambos sexos era inocua, como lo era también que no se reconociera que “el trabajo de la mujer debe ser en todo caso completamente deslindado del del hombre única manera de conseguir que las leyes que a ella le protejan no puedan volverse contra ella”⁵¹. Nelken, por lo tanto, consideraba la complementariedad de ambas medidas: por un lado, la protección y reglamentación del trabajo femenino y por otro, la segregación entre las profesiones masculinas y femeninas.

Finalmente, me gustaría dar las últimas pinceladas a la organización explicando su posición con respecto al sufragio y a la participación de las mujeres en la política. La justificación para trabajar en este campo provenía, en realidad, de sus actividades en el mundo social. Estas acciones, como sabemos, estaban acreditadas porque se consideraban una prolongación de sus funciones maternas en la sociedad. Al pedir el voto tanto activo como pasivo para la mujer pudiera parecer, por un momento, que las mujeres de ACM se apartaban de las concepciones apolíticas de Arenal y de Gimeno de Flaquer. En mi opinión, sin embargo, esto no es así porque la fuente de legitimación para hacer política seguía siendo la misma que para hacer acción social: las peculiaridades que al ser femenino le concedía su capacidad maternal. La siguiente cita es ilustrativa de todo esto: “La mujer que por su instinto o por su instrucción, en

46. Pastor, María Rosa Urraca, *Boletín de ACM*, Vizcaya, Marzo, 1925, Año I, num. 3, pág. 44-45

47. *Ibidem*, págs. 44-45. Nelken también utiliza el ejemplo de la semana inglesa como ejemplo de *desigualdad* necesaria para las trabajadoras tanto desde el punto de vista de su salud física como de su equilibrio moral

48. “El seguro de maternidad” *Boletín de ACM*, Madrid, Marzo, 1930, Año XI, num. 115, pág. 1535.

49. Echarri, María de. “El trabajo de la mujer.”, pág. 17.

50. Nelken, Margarita, *La condición social de la mujer en España*, Madrid, CVS Ediciones, 1975, pág. 89.

51. Nelken, Margarita, *La condición*, pág. 92.

todo caso obedeciendo a su buen sentido, sabe hallar, aún en ese ambiente poco simpático de la política, ancho campo para su gran misión de maternidad, de caridad y de amor”⁵²

La primera redacción de la Ley a propósito de la concesión del voto administrativo a la mujer, realizada en 1924, limitaba su participación a las mujeres cabezas de familia: viudas y solteras mayores de 23 años, aunque no vivieran en domicilio independiente. La labor de ACM a partir de este momento fue, por un lado, animar a las mujeres a apuntarse en el censo electoral para poder hacer uso de sus nuevos derechos y, por otro lado, exigir la extensión de los mismos a las mujeres casadas. El tipo de razonamientos que se extendieron volvieron a recabar en las virtudes y deberes maternos su principal aliado: “Me atrevo a pedir que tal excepción (la de las mujeres casadas), se borre, por justicia, por conveniencia y hasta por razón de Estado. ¿Es justo acaso que cuando se trata de agrupar opiniones y voluntades, se exceptúe a las que por ministerio propio, conferido por la Iglesia, rigen y gobiernan una familia? ¿Es regular que quien tiene misión especial de velar por el catecismo, no pueda tener su nombre inscrito en la defensa de él, ni sumarse en el sufragio?”⁵³. Las palabras de Soledad Ruiz de Pombo no necesitan ulterior explicación.

Dentro del debate por el derecho al sufragio femenino, el apoyo de los sectores conservadores al mismo ha sido interpretado como una postura cínica e interesada. El hecho de que en todos los países los votos de las mujeres hubiera favorecido siempre a partidos de orden y más concretamente a partidos católicos, volvía sospechosa la defensa del voto para las mujeres por parte de la derecha. Más allá de esta polémica y de la sinceridad con la que la jerarquía eclesiástica, la democracia cristiana o el integrismo católico apoyaron el voto femenino, me gustaría señalar que la participación de las mujeres católicas en las campañas por el derecho al sufragio fueron comunes no sólo en nuestro país sino también en el resto de Europa y EEUU, y que en la mayor parte de los sitios las mujeres católicas realizaron intensas campañas para convencer al electorado masculino católico de la necesidad del voto femenino⁵⁴.

Finalmente, no quisiera concluir sin señalar que toda esta evolución del pensamiento católico feminista se detuvo a la altura de 1930. A partir de esta fecha, se abandonó progresivamente la terminología feminista al uso y ganaron peso los elementos de definición católica y las intervenciones de obispos y padres de la Iglesia que insistían sobre todo en que el lugar de la mujer era el hogar. Sirvan como botón de muestra las siguientes palabras: “Elevemos nuestras voces para proclamar la permanencia de la madre en el hogar doméstico, como remedio de todos nuestros males y el estímulo de nuestro progreso. Trabajemos en el aumento del salario por el trabajo a domicilio y luego enseñemos a la mujer a ser la dueña de la casa ideal”⁵⁵. Como puede observarse, muy lejos quedaban las propuestas de los impulsores del feminismo católico. Averiguar las razones de esta regresión sería motivo de una nueva investigación.

52. *Boletín de ACM*, Madrid, Enero, 1924, Año V, num. 46. pag. 11.

53. Ruiz de Pombo, Soledad, “ACM celebra en Madrid un Acto Público de Propaganda del Censo Municipal femenino,” *Boletín de ACM*, Madrid, Julio, 1924, Año V, num. 52. pag. 134.

54. Sobre la presión que los sectores de mujeres católicas ejercieron para la consecución del sufragio en Inglaterra, Francia y EEUU son de gran interés los siguientes artículos. Francis M. Mason, “The newer eve: The catholic women's suffrage society in England, 1911-1923” *The catholic Historical Review*, Vol. LXXII 1986 October 1986 num. 4. Steven C. Hause y Anne R. Kenney, “The development of the catholic women's suffrage movement in France, 1896-1922” *The catholic Historical Review*, Vol LXVII, 1981, January, num. 1. Haynes Helen. “Catholic womanhood and the suffrage” *Catholic World* October, 1915, págs 57-59.

55. Willermet, A. de, “El mundo y el hogar” *Boletín de ACM*, Madrid, Febrero, 1931, Año XII, num. 125, pag. 1774.