

# MUJERES EN LA ACCIÓN CATÓLICA Y EL OPUS DEI. IDENTIDADES DE GÉNERO Y CULTURAS POLÍTICAS EN EL CATOLICISMO DE LOS AÑOS SESENTA

MÓNICA MORENO

Universidad de Alicante

Monica.Moreno@ua.es

(Recepción: 15/12/2011; Revisión: 31/01/2012; Aceptación: 11/04/2012; Publicación: 28/12/2012)

1. IGUALDAD Y COMPLEMENTARIEDAD, DERECHOS Y DEBERES.—2. LA MISIÓN: ENTRE EL HOGAR Y EL TRABAJO.—3. COMPROMISO TEMPORAL Y APOYO A LA DICTADURA.—4. LA MORAL, ENTRE LA APERTURA Y LA TRADICIÓN.—5. ¿MAYORES O MENORES DE EDAD EN LA IGLESIA?—6. CONCLUSIONES.—7. BIBLIOGRAFÍA

## RESUMEN

En los años sesenta, dos organizaciones católicas con prestigio y poder ofrecieron espacios de actuación y modelos de comportamiento a las mujeres de clase media españolas: el Opus Dei y la Acción Católica. Ambas reproducían desde sus inicios discursos y prácticas de género jerarquizadas, de acuerdo con la cultura política nacionalcatólica. Sin embargo, las Mujeres de Acción Católica experimentaron una clara evolución hacia posiciones críticas con el poder y emancipatorias, que supusieron una reformulación de las identidades de género en clave igualitaria desde la cultura política conciliar. Por su parte, la sección femenina del Opus Dei mantuvo tesis propias de la cultura política nacionalcatólica integrista, un discurso que ensalzaba la domesticidad y una práctica de subordinación a los varones, reafirmando la identidad femenina católica tradicional bajo un ropaje moderno.

*Palabras clave:* España; mujeres; identidades de género; catolicismo; culturas políticas.

## WOMEN AT CATHOLIC ACTION AND OPUS DEI. GENDER IDENTITIES AND POLITICAL CULTURES IN CATHOLICISM IN THE SIXTIES

### ABSTRACT

In the sixties, two Catholic organizations with prestige and power offered possibilities of action and behavior rules to the Spanish middle class women: Opus Dei and Catholic Action. First, both reproduced discourses and practices of gender hierarchy, in accordance with the National Catholic political culture. However, the Women of Catholic Action had a clear evolution towards emancipated and critical positions with power, leading to a reformulation of gender identities in the Second Vatican Council political culture. The women's section of Opus Dei's defended thesis of fundamentalist National Catholic political culture, a discourse of domesticity and a practice of subordination to men in order to offer a traditional Catholic women identity in modern appearance.

*Key words:* Spain; women; gender identity; catholicism; political cultures.

\* \* \*

La cultura política nacionalcatólica planteaba unas relaciones de género jerarquizadas y unos referentes identitarios para mujeres y hombres claramente diferenciados. Sólidamente establecida en los años cuarenta y buena parte de los cincuenta, ofrecía un marco discursivo y de actuación con perfiles bastante homogéneos y ajustados a la doctrina pontificia, en un contexto además de políticas natalistas y de regreso al hogar generalizado en el mundo occidental (1). Sin embargo, en la década siguiente el panorama varió, con la ampliación de la presencia de las mujeres en los ámbitos educativos y laborales, y la difusión de nuevas pautas de comportamiento en la sociedad española. Además, el impacto del Concilio Vaticano II introdujo novedades fundamentales en el seno del catolicismo.

Partiendo de una concepción de cultura política que integre tanto discursos y lenguajes como visiones del mundo, valores, normas y prácticas de sociabilidad, planteamos que desde la cultura política nacionalcatólica surgieron por un lado una nueva cultura política católica, que podemos denominar conciliar, que incorporó cambios muy relevantes en la tradición católica, y por otro una variante de la cultura política nacionalcatólica, que definimos como integrista, que reprodujo en esencia los planteamientos básicos del nacionalcatolicismo pero también significó un distanciamiento de la Santa Sede a raíz del nuevo rumbo

---

(1) ROCA I GIRONA (2003) y DI FEBO (2005).

emprendido como consecuencia del Concilio (2). Las católicas de clase media que se integraron en las dos principales asociaciones seculares del momento, la Acción Católica y el Opus Dei, participaron en la conformación o consolidación de estas dos culturas políticas católicas, la conciliar en el primer caso y la nacionalcatólica integrista en el segundo, con un protagonismo muy diferente y desde planteamientos teóricos divergentes.

Los discursos y prácticas de las mujeres de Acción Católica y del Opus contribuyeron a reformular o a reafirmar, según el caso, las identidades de género de la cultura política nacionalcatólica. En este sentido, cabe recordar, como señala Inmaculada Blasco, que el conocimiento sobre las culturas políticas católicas resulta incompleto sin la incorporación de la perspectiva de género (3). Estas mujeres mostraron opiniones y desarrollaron acciones muy diversas en torno a cuestiones de amplio calado social y que tenían repercusiones directas sobre el ideal católico femenino, como la moral, el alcance de la acción social de las católicas o la participación y autonomía de las mujeres en la Iglesia y las organizaciones confesionales. También plantearon actitudes contrarias en el terreno político, pues manifestaron, respectivamente, una crítica creciente o un apoyo incondicional a la dictadura franquista. Un elemento que asimismo las diferenciaba con claridad era que, si bien las primeras consiguieron crear un espacio propio dentro del catolicismo, desde donde impulsar actividades y redefinir identidades en clave igualitaria, las segundas estaban recluidas a un ámbito limitado, en buena cuenta, a las tareas domésticas al servicio de los varones de la Obra. Participaron en el apostolado y en el crecimiento de la organización, pero nunca obtuvieron reconocimiento ni autonomía de acción.

La trayectoria de cada una de estas dos organizaciones refleja su carácter divergente. La Acción Católica de la Mujer fue fundada en 1919 y alcanzó cotas de movilización religiosa, social y política que en ocasiones transgredieron los límites del discurso de género defendido por la jerarquía eclesiástica, en contextos que permitieron una presencia pública de las católicas como la dictadura de Primo de Rivera o la Segunda República (4). En la posguerra, bajo la dirección de Luisa Gómez Tortosa y María González de Castejón, como toda la Acción Católica se convirtió en un instrumento fiel del episcopado en el proyecto de reconquista religiosa de la sociedad española, centrándose en actividades de apostolado relacionadas con la familia y la moral, dentro de la más pura ortodoxia doctrinal y con una penetración capilar en numerosas parroquias y localidades (5). Sin embargo, gozaba de una cierta autonomía de acción respecto al

---

(2) Sobre la nueva cultura política católica que surge con el Vaticano II, DÍAZ SALAZAR (2006): 10. El nacionalcatolicismo como cultura política que incluye al Opus Dei, en BOTTI (1992): 131, y SAZ (2010): 325.

(3) BLASCO (2008): 99.

(4) BLASCO (2003).

(5) NICOLÁS MARÍN y LÓPEZ GARCÍA (1986) y BLASCO (1999b).

resto de organizaciones de la AC, que le permitió emprender un camino propio en los años cincuenta.

La sección femenina del Opus Dei fue creada en 1941, y entre sus primeras integrantes destacaron familiares de miembros conocidos de la Obra, como Guadalupe Ortiz de Landázuri o Dolores Fisac (6). Estuvo dirigida primero por Rosario Orbezo en Madrid y a partir de mediados de los cincuenta, con la creación de la Asesoría Central en Roma, por Encarnación Ortega; en dicha asesoría también detentaron cargos de responsabilidad en esta época María del Carmen Tapia y Pilar Salcedo. Al igual que en el caso de los varones, existía una clara jerarquía entre las mujeres del Opus Dei, cuyas principales categorías eran las numerarias y las supernumerarias. Hacían votos de pobreza, obediencia y castidad, y solo las segundas podían contraer matrimonio. Las numerarias vivían de forma colectiva en casas comunes y si bien algunas ejercían alguna profesión, la mayoría se dedicaba a atender las residencias de estudiantes y las casas de hombres, coordinando y ejerciendo las tareas domésticas básicas, junto con las sirvientas, después denominadas auxiliares. Su labor de apostolado se centraba en diversas iniciativas individuales o corporativas —residencias como Zurbarán en Madrid, escuelas de hogar, etc.— para incorporar nuevas vocaciones a la organización (7). La dependencia de las normas y reglas establecidas por Escrivá de Balaguer, y el jerarquismo y la subordinación hacia las directoras de las casas y los confesores, impidió una acción autónoma o en contacto con otros movimientos católicos.

Desde finales de los años cincuenta y a lo largo de la década de los sesenta, dos nuevas realidades marcaron la evolución del catolicismo en España: el Concilio Vaticano II y la presencia de ministros del Opus Dei en los gabinetes franquistas. En primer lugar, la proclamación de Juan XXIII y el giro que imprimió a la Iglesia católica, con la publicación de encíclicas de alto contenido social y con la convocatoria del Concilio, permitió la formación de una nueva cultura política católica, que recogió en parte aportaciones anteriores de la teología francesa, holandesa y alemana, y de algunos movimientos de apostolado, en especial de Acción Católica. Esa cultura política conciliar introdujo conceptos nuevos como la mayoría de edad del laicado, que significó una mejor valoración de la actuación de las mujeres; el diálogo con el mundo y el testimonio cristiano, que orientó a muchas católicas hacia el compromiso social; así como la colegialidad, que, sin embargo, no tuvo su correlato en las relaciones de género (8).

---

(6) YNFANTE (1970): 152-156. Otra de las pioneras, Narcisca González Guzmán, había militado en Acción Católica antes de su incorporación plena al Opus Dei, como relata QUIROGA (2010).

(7) La residencia Zurbarán, abierta en 1947 y convertida en colegio mayor diez años después, fue dirigida por Guadalupe Ortiz de Landázuri, Mercedes Morado y Gloria Toranzo. Además del apostolado con las residentes, a través de la residencia se incorporó a la Obra a jóvenes que frecuentaban el centro. MONTERO (2010).

(8) MORENO SECO (2008a).

Las Mujeres de Acción Católica participaron con entusiasmo en el desarrollo de la cultura política conciliar en el catolicismo español, junto con otras organizaciones como la Asociación de Universitarias Españolas, la Juventud de Estudiantes Católicas, la Asociación Amistad Universitaria, el Seminario de Estudios Sociológicos de la Mujer (SESM) o con intelectuales como María Campo Alange, Lili Álvarez o Consuelo de la Gándara (9). Así pues, en los sesenta se gestó en el seno de esta cultura política el desplazamiento desde el discurso de la complementariedad al discurso de la igualdad, que acabará asumiendo el catolicismo más progresista de los años setenta: en esta evolución, el protagonismo de las Mujeres de Acción Católica fue indiscutible, al impulsar una redefinición de la identidad católica femenina en clave igualitaria (10). La autonomía de actuación de esta rama dentro de la Acción Católica, sus contactos con organismos internacionales de mujeres católicas y la adopción de la metodología activa de la HOAC permitieron una evolución propia que la distanció del régimen franquista y de las posiciones nacionalcatólicas y la condujo al compromiso temporal y a replantear las relaciones de género en términos de mayor igualdad, tanto en la sociedad como en la Iglesia. Las declaraciones públicas y escritos de sus dirigentes, como Pilar Bellosillo (11), Carmen Victory o Mary Salas se orientaron en ese sentido, como se comprueba con la lectura de revistas como la *Circular para Dirigentes* y *Senda*, editadas por la organización, o *Vida Nueva* y *Cuadernos para el Diálogo*, publicaciones en la órbita del catolicismo progresista en las que colaboraron a finales de la década y en los setenta (12). Las actividades y formas de apostolado de la rama de las Mujeres de Acción Católica, que contaba con unas 50.000 asociadas en esta época repartidas por todas las diócesis (13), se insertaron en la cultura católica conciliar, con una preparación que impulsaba a adoptar una posición social crítica y compromisos personales, con cursillos como la Semana Impacto y campañas sobre la formación cultural y cívica de las mujeres. Además, abrieron Centros de Formación Familiar y Social para mujeres de clase popular y lanzaron la Campaña contra el Hambre, en solidaridad con el Tercer Mundo. La trayectoria de esta organización se vio truncada por la crisis de la Acción Católica de 1966-1968 (14).

---

(9) MORCILLO (2000): 159-164 y RODRÍGUEZ DE LECEA (1995). Sobre el SESM, VALIENTE (2007).

(10) MORENO SECO (2008a).

(11) SALAS LARRAZÁBAL y RODRÍGUEZ DE LECEA (2004).

(12) La *Circular para Dirigentes* era un boletín interno, mientras que *Senda* estaba orientada a un público amplio; desaparecieron abruptamente en 1966 y 1967, como consecuencia de la crisis de la Acción Católica. Sobre la prensa de Acción Católica y la propuesta de fusión entre *Senda* y *Alba*, que en 1958 contaban con 6.500 y 8.000 ejemplares, respectivamente, MONTERO GARCÍA (2005). Contamos con estudios sobre *Vida Nueva*, de CAGIGAS OCEJO (2007), y *Cuadernos para el Diálogo*, de MUÑOZ SORO (2006).

(13) MONTERO GARCÍA (2000): 264.

(14) MORENO SECO (2003), SALAS (1993) y (2001).

En segundo lugar, la incorporación de ministros tecnócratas pertenecientes al Opus Dei en los gabinetes de esa época significó para la sección femenina de la Obra, como para toda la organización, un fuerte impulso, que se tradujo en un destacado crecimiento y visibilidad. Sus integrantes se alinearon con aquellas corrientes que rechazaban el significado del Vaticano II y modelaron una cultura política nacionalcatólica integrista, que se negaba a admitir una organización menos jerárquica y más comprometida de la Iglesia y se reafirmó en torno a valores como la autoridad, la tradición, la importancia de la moral y el clericalismo. A pesar de que el Opus se definía por la importancia que concedía a los seculares, el poder de la organización recaía en manos de sacerdotes, con Escrivá de Balaguer o Portillo a la cabeza. En 1970 formaban la sección de mujeres unas 12.000 afiliadas, en su mayor parte en España (15). Junto con las numerarias, que hasta ese momento habían sido el núcleo central de la sección, cobraron importancia las supernumerarias, en especial las esposas de personajes influyentes en política y economía (16). Encarnación Ortega fue sustituida a mediados de los sesenta por Mercedes Morado al frente de la Asesoría Central en Roma. En estos años su actividad se multiplicó, con la creación de residencias para estudiantes, institutos en la Universidad de Navarra, clubes juveniles, escuelas de Hogar y Decoración para jóvenes de clase media, y centros para empleadas de hogar o para mujeres de extracción popular.

Otra forma de apostolado fue la publicación desde 1963 de la revista *Telva*, que alcanzó una amplia tirada (17). Estaba dirigida por Pilar Salcedo y entre sus redactoras destacaron Covadonga O'Shea y Engracia A. Jordán (18). Aunque *Telva* se presentaba como un *magazine* moderno, de diseño atractivo, centrado en especial en moda y belleza, junto con secciones de cocina, decoración, consultorio matrimonial o noticias sobre personajes famosos, también incluía artículos sobre asuntos morales y religiosos, sobre las mujeres y las jóvenes, con una línea ideológica conservadora (19). No obstante, en esta revista, sin cuestionar en ningún momento el ideal maternal femenino, aparece un discurso favorable en ocasiones a la vida profesional de las mujeres y una defensa de la igualdad de derechos civiles, que puede sorprender tras una primera lectura. Esta aparente contradicción se explica por la existencia en el Opus Dei de un doble discurso, uno dirigido al exterior con fines proselitistas y otro que rigió la vida interna de las numerarias y supernumerarias. Además, mientras las Mujeres de Acción Católica desarrollaron una actividad coherente con sus plantea-

---

(15) YNFANTE (1970): 161.

(16) YNFANTE (1996): 451.

(17) Pasó de 55.000 ejemplares en 1965 a 86.000 en 1970-1971. MUÑOZ RUIZ (2003): 98.

(18) Tanto Salcedo como Jordán habían colaborado con anterioridad con *Ama*, subvencionada por la Comisaría de Abastecimientos y Consumo, pero con presencia destacada de integrantes del Opus en su redacción. MUÑOZ RUIZ (2002): 197.

(19) MUÑOZ RUIZ (2002): 258-259.

mientos progresivamente igualitarios, la práctica de la sección femenina del Opus nunca transgredió los estrechos límites marcados por el fundador y dirigente de la Obra, Escrivá de Balaguer, autoridad — masculina — incuestionada en la organización.

### 1. IGUALDAD Y COMPLEMENTARIEDAD, DERECHOS Y DEBERES

Ambas organizaciones partían de unos modelos de género que reafirmaban la igualdad en dignidad entre mujeres y hombres, pero subrayaban también las diferencias entre valores, características y funciones femeninas y masculinas, que fundamentaban la teoría de la complementariedad de los sexos, de acuerdo con la doctrina emanada por la jerarquía católica. El mismo Pío XII mostró una posición ambivalente que proponía que las mujeres adquirieran nuevas responsabilidades sociales en todos los ámbitos, pero advertía de los peligros de pretender equipararse a los hombres (20). Su misión era aportar amor, entrega y ternura a una sociedad deshumanizada y mecanizada (21).

La doctrina emanada de Juan XXIII y del Concilio Vaticano II insistió en la complementariedad y en la definición de las cualidades específicas de las mujeres en torno al ideal maternal, que debían marcar su forma de actuar en la familia y la sociedad. No obstante, se introdujeron algunas novedades, como el diálogo y la colaboración como ejes de la relación en el matrimonio. Además, en la *Pacem in Terris*, Juan XXIII sancionó la igualdad de derechos fundamentales de hombres y mujeres. La *Gaudium et spes* habló de «la legítima promoción social de la mujer», rechazó toda forma de discriminación, entre otros por motivo de sexo, e introdujo el debate sobre la paternidad responsable (22). Pablo VI no solo planteó el deber de las mujeres de participar en la vida social, sino también el derecho a hacerlo (23).

A partir de este marco doctrinal y ante los cambios que estaba experimentando la sociedad española y la llegada, aunque matizada por la censura, de algunas propuestas del movimiento feminista que eclosionaba fuera de nuestras fronteras, las Mujeres de Acción Católica desarrollaron en los años sesenta, de forma progresiva, un rotundo discurso igualitario y abandonaron la tesis de la complementariedad. En primer lugar, reclamaron el derecho a una formación cultural sólida, que se plasmó en diversas campañas e iniciativas dirigidas a la promoción cultural de las mujeres, que consideraban básica para alcanzar una sociedad más igualitaria. También demandaron paridad de dere-

---

(20) SALAS (1993): 21-25.

(21) Discurso al XIV congreso internacional de la UMOFC (Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas), *Ecclesia*, 12-X-1957.

(22) DOCUMENTOS (1993): 250 y 259.

(23) *Ecclesia*, 1-XI-1969.

chos y obligaciones con el hombre (24), que se tuviera en cuenta la voz de las mujeres al legislar (25) o insistieron en que la igualdad en el matrimonio formaba parte de la necesaria promoción de las mujeres (26). Si en una primera etapa seguían apuntando que el acceso de las mujeres a la vida pública no debía suponer la renuncia a su modo de ser femenino (27), al final de la década denunciaban abiertamente la discriminación de la mujer y, citando a Betty Friedan, reclamaban el derecho de toda persona a participar en el gobierno de su país y defender la igualdad ante la ley (28). Mary Salas recuerda que en los años cincuenta en Acción Católica se tenía como objetivo contrarrestar a un feminismo que se consideraba desviado, pero en la década siguiente mujeres de dicha organización, junto con otras católicas, debatieron y asumieron algunas propuestas del feminismo que consideraban compatibles con el mensaje cristiano (29). De hecho, Pilar Bellosillo, que estaba en contacto con los debates de las organizaciones católicas internacionales, como presidenta de la rama formó dentro del Consejo Nacional un seminario de estudios de problemas femeninos para tratar de conseguir un feminismo cristiano (30). Más adelante se decidió abandonar esta idea para optar por la integración como cristianas en el movimiento feminista. Incorporaron categorías feministas como la igualdad plena entre mujeres y hombres o la libertad y los derechos de las mujeres, que ya en los años setenta impregnaron a los sectores más progresistas del catolicismo: en otros términos, pasaron de la «promoción» a la «liberación» de las mujeres (31).

En el Opus Dei se recurrió a un mensaje ambiguo. Por un lado, se aludió a la igualdad de derechos, pero no se abandonó el discurso de la complementariedad, reafirmando las diferencias entre hombres y mujeres. En opinión de Escrivá de Balaguer, podía hablarse de igualdad de derechos, pero cada uno debía desarrollar sus propias virtualidades, que en el caso de la mujer eran «su delicada ternura, su generosidad incansable, su amor por lo concreto, su agudeza de ingenio, su capacidad de intuición, su piedad profunda y sencilla, su tenacidad...», que definían a su juicio la femineidad (32). En parecidos términos se expresaron psiquiatras, médicos, abogados, abogadas, educadoras y sacerdotes vinculados al Opus en conferencias y cursos organizados por *Telva*, citando además a los papas. Asimismo, siempre se vinculaba el planteamiento de los

(24) Archivo de la Junta Nacional de Acción Católica Española (en adelante AJNACE), Caja 9-1-4: XI Reunión Nacional de Presidentas Diocesanas, 23-26 de abril de 1963.

(25) SALAS (1959): 96-97.

(26) Como hacía la presidenta de la organización, Carmen Victory, en *Circular para Dirigentes*, n.º 216, abril de 1965.

(27) Por ejemplo, en *Senda y Alba*, n.º 238, mayo de 1963 y n.º 243, noviembre de 1963.

(28) María Luisa Bouvard en *Vida Nueva*, 12-XII-1970.

(29) SALAS (1993): 57 y 78-82.

(30) *Senda y Alba*, n.º 214, mayo de 1961.

(31) MORENO SECO (2008b).

(32) ESCRIVÁ DE BALAGUER (1969): 7.

derechos a la exigencia de deberes: «Eso de los “derechos de la mujer” suena bien pero hay que estar a las duras y a las maduras» (33).

Estas ideas fueron recogidas en el libro *Verdad de la mujer*, de la numeraria Ana Sastre, que se utilizó con profusión en la sección femenina del Opus, dentro de las casas de la organización y como lectura utilizada en la acción proselitista. En el libro se añadía que la promoción femenina era amor y entrega, no el cultivo de «un trastocado intelectualismo capaz de apagar en una extraña frigidez al ser humano femenino y un individualismo que vive solo un contacto de amor», y se insistía en que igualdad no significaba paridad, por «la desigualdad de funciones que nos ha otorgado la Naturaleza» (34). Por su parte, Pilar Salcedo rechazó una paridad con el hombre y reclamó caminos propios para las mujeres, afirmando que la «agresividad igualitaria del feminismo a ultranza» estaba superada, para añadir a continuación: «nosotras tenemos tantos derechos a las cosas como pueda tener el hombre, pero no los mismos, puesto que somos algo distinto». El feminismo, a su juicio, no reportaba sino insatisfacción (35). Por otro lado, la apelación a la igualdad de derechos entraba en abierta contradicción con textos fundamentales de la Obra, como *Camino*, donde se afirmaba, entre otras cosas: «Si queréis entregaros a Dios en el mundo, antes que sabios —ellas no hace falta que sean sabias: basta que sean discretas—, habéis de ser espirituales» (máxima 946) (36). Aunque era un texto de los años treinta, Isabel de Armas recuerda que en un acto multitudinario celebrado en Barcelona en 1972, Balaguer rechazó con enfado la sugerencia de una numeraria de revisar dicha máxima (37).

La evolución de la rama de Mujeres de Acción Católica hacia posiciones igualitarias en todos los ámbitos, no solo el social sino también el político e incluso el eclesial, como veremos, les permitió reclamar derechos para las mujeres y actuar en consonancia, adoptando decisiones de forma independiente a las ramas masculinas y subvirtiendo la tradicional autoridad sacerdotal en la organización (38). La interpretación sobre la postura del Opus Dei es más compleja. Se ha apuntado que la Sección Femenina de FET y de las JONS apoyó las reformas legales de 1958 y 1961 que paliaron en parte la discriminación legal de las mujeres por la necesidad de adaptarse a los cambios y el deseo de mostrar una imagen de modernidad (39). De la misma forma, el Opus, bajo una aparien-

---

(33) *Telva*, nº 1, 1-X-1963.

(34) SASTRE GALLEGO (1968): 92, 98 y 102.

(35) Por ejemplo, en artículos y conferencias recogidos en *Telva*, nº 36, 15-III-1965, nº 79, 1-I-1967 y nº 106, 15-II-1968. No obstante, en 1967 reconoce la labor pionera de mujeres como Concepción Arenal o la médica María Goyri, a quienes define como «heroínas, queridas, valientes y cultas» (*Telva*, nº 82, 15-II-1967).

(36) YNFANTE (1996): 450.

(37) DE ARMAS (2002): 160.

(38) MORENO SECO (2005).

(39) Como hacen MORCILLO (2000) y RUIZ FRANCO (2007): 140-147. No obstante, también se ha interpretado como un intento de mejorar las condiciones de vida de las españolas, como hace OFER (2006).

cia de modernidad, sostenía un discurso ambiguo, que apelaba a los derechos de las mujeres en su mensaje al exterior —sin cuestionar la subordinación al marido en la familia—, pero legitimaba una clara situación discriminatoria en el interior de la Obra. En su vida diaria, las integrantes de la sección femenina se regían de acuerdo con los principios de sometimiento a la jerarquía y de trato desigual entre hombres y mujeres. Dicho de otro modo, las alusiones a la igualdad de derechos entraron en abierta contradicción con la marcada jerarquía de género que caracterizaba el funcionamiento de la Obra. «La igualdad se ve, en definitiva, relegada al puro principio, mientras que la subordinación regula la vida real» (40).

Es cierto que algunas numerarias expresaron, de forma minoritaria, posturas menos ambiguas de demanda de iguales derechos y de respeto a la autonomía de las mujeres; ante la imposibilidad de aplicar tales ideas en el Opus, estas mujeres abandonaron la Obra, como quizá sucedió con la propia Pilar Salcedo. Esta periodista cesó como directora de *Telva* en 1970, decisión en la que pudo influir las desavenencias con Escrivá, según una de sus redactoras, Ana María Calzada (41). Otras expresaron a sus superiores su incomodidad ante la incoherencia entre la teoría, que aludía a una organización «desorganizada» y a la libertad interior de sus miembros, y una realidad marcada por las orientaciones que emanaban de la jerarquía, en especial de Escrivá, que comportaban un control asfixiante de las conciencias y unas normas de vida exhaustivas conducentes a la obediencia absoluta a la autoridad. En algunos de estos casos, el conflicto se resolvió con la salida individual de dichas numerarias. Así sucedió con María Angustias Moreno, que fue numeraria entre 1959 y 1973 y directora de algunas casas, o con las firmantes de una carta a la prensa a mediados de los setenta en que se denuncia el autoritarismo en la organización, rubricada entre otras por Ana María Calzada, Concha Fagoaga o Paloma Saavedra (42).

La periodista Isabel de Armas afirma que en los años sesenta, en que perteneció a la Obra, «hacia el exterior había que esforzarse por mostrar la cara amable, sonriente y atractiva, mientras que la negra procesión del miedo, la delación, la amenaza y hasta el terror iban por dentro» (43). Otros testimonios insisten en la discriminación a que estaban sometidas las mujeres en el Opus, con normas de vida más rígidas que los hombres y con una dedicación fundamental al servicio doméstico, incluso de numerarias con estudios universitarios; como señala María del Carmen Tapia, que tuvo cargos de responsabilidad dentro de la sección femenina, hasta en las jaculatorias afloraba el sexismo, pues las mujeres apelaban a la Virgen como esclava y los hombres como símbolo de

(40) DE ARMAS (2002): 138.

(41) En [http://www.opus-info.org/index.php?title=Influir\\_en\\_la\\_moda](http://www.opus-info.org/index.php?title=Influir_en_la_moda), consultado el 14-XII-2011.

(42) MORENO (1976): 10-12 y 96. La carta está reproducida en p. 134.

(43) DE ARMAS (2002): 290.

sabiduría (44). También se afirma que las nuevas ideas sobre las mujeres que circulaban en la sociedad de los sesenta eran vistas con recelo y oposición en la Obra (45).

## 2. LA MISIÓN: ENTRE EL HOGAR Y EL TRABAJO

En la época que estudiamos, la aplicación de políticas de desarrollo económico impulsadas precisamente por los ministros del Opus transformó, entre otros factores, las bases de la economía española y se abrieron amplias posibilidades a la mano de obra femenina, necesaria para mantener un consumo en alza. Todo ello significó la incorporación de mujeres a los estudios medios y, sobre todo, el planteamiento de un debate sobre las funciones sociales de las mujeres, en especial de clase media. Desde las instancias oficiales, se proponía un «equilibrio imposible» entre la prioridad concedida a las tareas familiares domésticas y la creciente presencia de mujeres en el ámbito laboral (46). La prensa femenina del momento recogió esta nueva realidad, al ofrecer una modernización del ideal doméstico pero también al conceder una progresiva importancia a las profesiones femeninas, como ha estudiado M<sup>a</sup> Carmen Muñoz Ruiz. Según esta autora, las revistas dirigidas a mujeres no cuestionaron el modelo de madre-esposa-ama de casa, pero introdujeron algunas novedades, como la transformación de la esposa en compañera y de la madre en educadora, es decir, de un ama de casa moderna que debía formarse para atender mejor a su esposo y criar de manera más competente a sus hijos. Una «ingeniera del hogar», que debía hacer una profesión del hogar, del cual había de encargarse con eficacia y recurriendo a los avances más modernos: electrodomésticos, comidas semipreparadas o congeladas, supermercados, fibras sintéticas. Además, estas revistas femeninas aludían a las nuevas ocupaciones de tipo medio para las mujeres, sin cuestionar las responsabilidades femeninas en el hogar, por lo que se dio una «acumulación de funciones», e insistían en que dichas ocupaciones nunca debían menoscabar la feminidad de las españolas (47).

Muchos de estos planteamientos aparecen en *Senda y Telva*, lo cual nos remite a la participación en dicho debate de las integrantes de Acción Católica y algunas del Opus Dei, siempre respetuosas con los límites marcados por Escrivá de Balaguer. Desde las Mujeres de Acción Católica se apuntaron progresivamente algunas propuestas transgresoras para la época, si bien no pusieron en duda la identidad maternal femenina. Ya en 1959, Mary Salas había propuesto en su libro *Nosotras las solteras* una revalorización de la independencia y el

---

(44) TAPIA (1994): 122.

(45) DE ARMAS (2002): 110 y 117.

(46) En expresión de ROMO PARRA (2007).

(47) MUÑOZ RUIZ (2006). MUÑOZ RUIZ (2002): 698-709.

trabajo de las solteras; afirmaba que las mujeres ya no querían ser reinas del hogar sino compañeras y que toda mujer debía trabajar y no bastaba con las labores del hogar, en las que debía al menos ayudar toda la familia (48). Unos años después, Pilar Bellosillo sostenía que la concepción exclusiva de la mujer como madre y esposa, «ya está superad[a] y la mujer va situándose poco a poco en la vida pública» y llegó a plantear el debate sobre el control de natalidad en unas jornadas de presidentas diocesanas (49). En 1966, una encuesta promovida por la organización señaló la existencia de un espíritu patriarcal en la familia y una discriminación por sexo en el trabajo, términos que indican la incorporación de un lenguaje feminista e igualitario (50).

En el mismo sentido, *Senda* ofrecía algunas peculiaridades, aunque compartía con otras revistas de la época la asignación de las tareas maternas y domésticas a las mujeres y emprendía una campaña para racionalizar el trabajo doméstico bajo el lema «menos tiempo para las cosas, más tiempo para las personas», acuñado por mujeres católicas de Bélgica, a fin de que la mujer «pueda dedicarse con ilusión a la educación de sus hijos, a ser la verdadera compañera y amiga de su marido e incluso cultivar su propio espíritu según las aficiones de cada cual» (51). En algunos artículos de *Senda* aparecieron opiniones que se desviaban del discurso normativo, que reservaba el trabajo a las solteras: por ejemplo, se valoró positivamente el trabajo de las madres de familia, porque suponía una ventaja económica y sobre todo personal, además de mejorar la relación con hijos y marido (52).

En *Senda* se criticó abiertamente la expulsión del trabajo de las mujeres al contraer matrimonio como contemplaba el Fuero de Trabajo, pues — se decía — entraba en rotunda contradicción con los principios cristianos de la libertad laboral femenina (53). En 1965, después de una serie de encuestas entre las lectoras y reportajes sobre las condiciones laborales de las mujeres (54), Josefina de la Fuente se manifestaba a favor del trabajo tanto de solteras como de casadas (55). Fue criticada por *7 días* y se defendió sosteniendo que «no se trata de “desfeminizar” a la mujer, sino de concederle sus derechos», que en igualdad de condiciones no ocupara un lugar secundario o que pudiera acceder al trabajo si lo deseaba o necesitaba (56). Por otro lado, aunque la revista con frecuencia

---

(48) SALAS (1959): XI-XIV y 34-38.

(49) AJNACE, Caja 9-1-5: Pilar Bellosillo, «Responsabilidades de la mujer católica en la vida social y cívica», en XII Reunión Nacional de Presidentas Diocesanas, Madrid, 3-6 de junio de 1964. AJNACE, Caja 10-1-1: intervención de Pilar Bellosillo en XIII Jornadas Nacionales de Presidentas Diocesanas de Mujeres de AC, 2-4 de mayo de 1965.

(50) *Ecclesia*, 10-IX-1966.

(51) *Senda*, n° 250, junio de 1964 y n° 272, junio de 1966.

(52) *Senda y Alba*, n° 211, febrero de 1961 y n° 238, mayo de 1963.

(53) *Senda y Alba*, n° 243, noviembre de 1963.

(54) *Senda*, n° 263, septiembre de 1965 y n° 261, junio de 1965.

(55) *Senda*, n° 263, septiembre de 1965.

(56) *Senda*, n° 264, octubre de 1965.

informaba sobre profesiones feminizadas —secretariado, hostelería, decoración, etc.—, también publicaba artículos sobre mujeres pioneras en ámbitos masculinos como las finanzas o la aeronáutica (57).

La posición del *Opus Dei* era diferente en algunos aspectos. En términos generales, se insistía la distinción entre solteras y casadas, limitando o negando el acceso a un empleo a las segundas. En 1968, en una entrevista realizada por Pilar Salcedo, Escrivá de Balaguer admitía la posibilidad de que las mujeres se ocuparan de labores profesionales, aunque recordaba que el hogar también era una profesión, a la que dedicó numerosas alabanzas. Ante la insistencia de Salcedo, que recogía la opinión de muchas lectoras de *Telva* con dificultades para hacer compatible trabajo y hogar, Escrivá se limitó a responder que ese sentimiento de insatisfacción se debía a la falta de ideales y que la tarea del hogar podía ser la función de mayor proyección social (58). La propia Salcedo escribió en repetidas ocasiones animando a las amas de casa descontentas con su situación, incluso a quienes tenían una formación que les permitía desarrollar un trabajo cualificado: afirmaba que daba lo mismo el laboratorio o el hogar y que «una humilde tortilla, que sale de nuestras manos, puede hacernos tan felices como ejecutar una sinfonía» (59).

En esa línea, desde la revista se ensalzaba el trabajo doméstico, que debía recurrir a los avances de la modernidad, y se criticaba a aquellas mujeres que rechazaban las tareas del hogar y habían decidido dedicarse a su profesión en exclusiva (60). Su apoyo al ideal de domesticidad se observa en la importancia que concedió al concurso «Mujer Ideal», convocado por primera vez en 1965 por *Teresa*, de la Sección Femenina, pero en el que *Telva* se implicó de lleno y al parecer acabó organizando en siguientes convocatorias. Los requisitos de las concursantes eran «saber llevar una casa, ser buena costurera o cocinera y tener una cultura discreta proyectada a alguna actividad» (61). Por ejemplo, en 1967 obtuvo dicho título una joven madre de familia —cuatro hijas en cinco años de matrimonio, con un ingeniero— que se había formado en decoración y plancha en la Escuela de Hogar del *Opus Dei* en Sevilla, y que, además, ganó el concurso europeo. Fueron numerosos los reportajes y entrevistas a la ganadora, en que se destacaban sus cualidades: inteligente pero sin llamar la atención, muy simpática pero sin ser el centro de conversación, muy femenina y ordenada (62).

---

(57) *Senda y Alba*, nº 243, noviembre de 1963,

(58) *Telva*, nº 105, 1-II-1968 (edición extraordinaria de 100.000 ejemplares), reproducida en ESCRIVÁ DE BALAGUER (1969).

(59) *Telva*, nº 86, 1-IV-1967.

(60) *Telva*, nº 40, 15-V-1965.

(61) Las bases del concurso eran: «Tener de dieciocho a treinta y dos años. Saber llevar un hogar. Estar al tanto de los últimos acontecimientos del mundo, sin abrumar por ello a los demás con su sabiduría. Cocinar con habilidad. Ser activa y saber moverse ante cualquier situación inesperada. Que los demás la encuentren simpática. Ser capaz de convertir un duro en seis pesetas.» *Telva*, nº 40, 15-V-1965.

(62) *Telva*, nº 93, 1-VIII-1967 y nº 96, 10-IX-1967.

*Telva* también animó a la preparación de las jóvenes para que accedieran a puestos de trabajo, normalmente feminizados. De hecho, la sección femenina del Opus creó centros de formación profesional, como el Instituto Superior de Secretariado y Administración de San Sebastián, para jóvenes de clase media-alta (63), pero no puede olvidarse que eran más numerosas las escuelas «para instruir a “empleadas del hogar”, con el fin de que las tareas domésticas en las casas de la Obra fueran realizadas con el “sentido científico” que el Padre [Escrivá] deseaba», o centros para la clase media-alta e incluso «la pomposamente denominada Escuela de Ciencias Domésticas» dependiente de la Universidad de Navarra (64). A las numerarias universitarias se les destinaba con frecuencia a las tareas domésticas y tanto a ellas como a las sirvientas se les exigía una perfección absoluta en la limpieza, decoración y cocina, como recuerdan Blanca Ortiz de las Heras y María Angustias Moreno (65). La experiencia más extendida en el Opus, en consecuencia, era la dedicación a las tareas domésticas, ya fueran numerarias al servicio de los varones de la Obra, ya supernumerarias cuya vida giraba en torno a sus esposos e hijos.

Solo de forma esporádica se planteó la posibilidad de que las madres con hijos pudieran trabajar, como hizo tímidamente la propia Salcedo en una conferencia en 1965 (66). A este respecto, en 1968 Ana Sastre admitió el trabajo de la madre cuando existía una necesidad económica, pero añadía:

Lo incomprensible se inicia en las mujeres cuya posición permite una dedicación sostenida al hogar, con hijos que reclaman su atención. Y, sin embargo, ellas claman por una huida hacia metas profesionales, totalmente ajenas a su primordial vocación y a la realización más cabal de su propia condición (67).

En definitiva, cada una de estas organizaciones planteó una solución diferente a la nueva realidad laboral de las mujeres. Como ha señalado Marie Aline Barrachina, en la Sección Femenina de FET y de las JONS hubo una contradicción entre el discurso que idealizaba la maternidad y el modelo doméstico, dirigido a las españolas, y el modo de vida de las mandos, que no se ajustaba a dicho ideal (68). En el caso de las Mujeres de Acción Católica, esa contradicción entre discurso y práctica, que existió en las primeras décadas del franquismo, desapareció al modificarse el modelo femenino católico que propugnaban, que ahora presentaba una forma de vida alejada de la domesticidad como único proyecto vital. Por otro lado, Susanna Tavera habla de la alternancia de dos

---

(63) *Telva*, nº 36, 15-III-1965.

(64) DE ARMAS (2002): 125-126.

(65) ORTIZ DE LAS HERAS (1992) y MORENO (1976): 85.

(66) *Telva*, nº 34, 15-II-1965. En un ciclo de conferencias sobre la mujer organizado por *Telva* en 1965, Carmen Castro reclamó que se solucionaran las dificultades que una mujer casada con hijos encontraba para buscar un trabajo fuera del hogar, aunque su opinión fue discordante con la de otros ponentes (*Telva*, nº 38, 15-IV-1965).

(67) SASTRE GALLEGO (1968): 99.

(68) BARRACHINA (1991).

discursos en la organización falangista, que se usaban en función del público al que iban destinados: a mandos, cuya promoción pública se alentaba, y a afiliadas y españolas en general, cuyo destino se limitaba al hogar (69). En el caso del Opus, pervivieron dos discursos; más que evolución, parece que hubo una adaptación formal a la nueva realidad social en aquel dirigido al exterior, que intentó modernizarse en las formas pero permaneció inalterable en el fondo, mientras que sobre todo no se modificó el discurso orientado a las integrantes del Opus.

### 3. COMPROMISO TEMPORAL Y APOYO A LA DICTADURA

Como componentes de dos culturas políticas católicas diferentes, en los años sesenta las organizaciones que estamos analizando adoptaron posturas contrapuestas ante la realidad social y política que les rodeaba. Las Mujeres de Acción Católica, con la incorporación de una metodología de formación que ponía el acento en el compromiso temporal, mostraron actitudes y opiniones cada vez más críticas, reclamaron la categoría de ciudadanas para las mujeres y acabaron distanciándose abiertamente de la dictadura franquista. Participaron así en la evolución general de la cultura política conciliar hacia posiciones progresistas y democráticas, proceso en que intervinieron, además de las integrantes de esta rama, mujeres del asociacionismo católico obrero e incluso de órdenes religiosas (70). Si en la posguerra se observa una similitud de objetivos —defensa de una feminidad doméstica e importancia de la mujer en la conservación de las esencias nacionales y religiosas— y actividades con la Sección Femenina, y un reparto de funciones entre ambas —más directamente político de las falangistas y apostólico de las católicas, aunque las últimas mostraron un apoyo abierto a la dictadura—, en los años sesenta el camino emprendido por estas católicas hacia posiciones críticas les condujo al enfrentamiento con las falangistas (71).

Por un lado, aunque en Acción Católica el apostolado obrero correspondía a los movimientos de HOAC y JOC, estas mujeres mostraron un interés social creciente. Se alejaron del modelo de acción caritativa que les había caracterizado en la etapa del nacionalcatolicismo y empezaron a reclamar cambios de mayor calado. En 1962, Mary Salas citaba la *Mater et Magistra* para denunciar la injusticia y proponer un nuevo orden en que los trabajadores pudieran hacer frente a sus necesidades con el dinero ganado con su trabajo (72). En reuniones internas de 1962, las dirigentes de la organización mostraban su apoyo a las

---

(69) TAVERA (2010): 225-226.

(70) MORENO SECO (2007).

(71) BLASCO (2005).

(72) *Senda y Alba*, n° 223, febrero de 1962.

comisiones obreras, en un momento de agitación laboral, aunque esta actitud de compromiso temporal no siempre era comprendida por muchas militantes (73). Desde *Senda*, se recordaba que la doctrina conciliar apoyaba el derecho de reunión, asociación y huelga de los trabajadores (74). Además, dedicaba artículos a las difíciles condiciones de vida de los emigrantes españoles en Alemania o en los suburbios, o a los problemas de las mujeres de África o Asia. M<sup>a</sup> Luisa Bouvard informó sobre la situación de la industria del calzado en Elda, con alusiones al trabajo infantil (75). Dicho interés se materializó en la creación de los Centros de Cultura Familiar y Social, con el objetivo de formar ciudadanas conscientes y cristianas por elección, en diversas iniciativas de alfabetización de mujeres y en las Campañas contra el Hambre, en un contexto de irrupción del Tercer Mundo (76).

Por otro lado, en el ámbito político las Mujeres de Acción Católica emprendieron campañas de formación cívica de las mujeres, para que pudieran opinar y elegir como ciudadanas —según afirmaba Pilar Bellosillo—, y a partir de 1966 se sumaron a una iniciativa de organizaciones católicas femeninas internacionales, en demanda de una libertad plena de las mujeres, para formarse, para trabajar y para intervenir en la vida cívica de su país, y comenzaron a debatir internamente sobre la situación jurídica de las mujeres en España (77). Incorporaban así conceptos propios de culturas políticas democráticas. Se consideraba que, debido a los cambios que se auguraban en el país, debía prepararse a las mujeres para afrontar en un futuro próximas responsabilidades y decisiones en la vida pública, aludiendo probablemente a una futura democracia (78). La presidenta afirmó en las jornadas de dirigentes de 1964 que debido a las circunstancias políticas del momento —es decir, la dictadura— existía un retraso en este ámbito en España y defendía la capacidad de opinar y decidir de los ciudadanos (79). En la *Circular para Dirigentes*, se criticaron las limitaciones de la Ley de Asociaciones y se recordó el aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (80). En *Senda*, se reiteraba que las mujeres servían para intervenir en la política, buscándose ejemplos de países en democracia (81). Es cierto también

---

(73) AJNACE, Caja 15-1-1: Actas del Pleno, curso 1962-1963, acta de 20-VI-62. AJNACE, Caja 14-1-1: Actas del Consejo de Mujeres de AC, 1961-62, acta de 28-IV-62.

(74) *Senda*, nº 272, junio de 1966.

(75) *Senda*, nº 274, septiembre de 1966.

(76) Sobre los Centros, vid. SALAS (1992: 37-45).

(77) AJNACE, Caja 9-1-5: XII Reunión Nacional de Presidentas Diocesanas, Madrid, 3-6 de junio de 1964. AJNACE, Caja 15-1-5: Actas del Pleno del Consejo, c. 1966-67, actas de 17-XII-66 y 15-II-67. *Circular para Dirigentes*, enero de 1967.

(78) AJNACE, Caja 15-1-2: Actas del Pleno, curso 1963-64, documento anejo al acta de 25-IV-64.

(79) AJNACE, Caja 9-1-5: XII Reunión Nacional de Presidentas Diocesanas, Madrid, 3-6 de junio de 1964.

(80) *Circular para Dirigentes*, nº 214, febrero de 1965 y nº 222, noviembre de 1965.

(81) *Senda*, nº 265, noviembre de 1965.

que, al igual que otras revistas femeninas del momento, *Senda* subrayaba los rasgos femeninos de las líderes políticas, como Indira Gandhi, o, sobre todo al principio, destacaba el papel de las esposas de dirigentes políticos, científicos o escritores. Lógicamente, el margen para hacer públicos algunos comentarios críticos con la dictadura era estrecho, aunque en ocasiones se aprovechaba, y en la prensa se mostraba comprensión con los motivos de protesta de los universitarios o identificación con los planteamientos políticos de los movimientos apostólicos obreros y estudiantiles (82).

Estas posiciones dieron lugar a algunas tensiones políticas. Por ejemplo, en una entrevista publicada en *Ya* el 21 de mayo de 1968, Carmen Victory afirmó que la rama femenina adulta de Acción Católica pretendía la promoción humana y cristiana de las mujeres españolas «aportando a su formación todo lo que se considera necesario para que pueda[n] alcanzar su madurez en todos los órdenes del vivir más consciente y comprometido», ya que creía urgente y necesario que se convirtieran en ciudadanas activas. Al poco, Pilar Primo de Rivera escribió al diario manifestando su descontento porque a su juicio no era la primera vez que la Acción Católica se expresaba en esos términos y porque se olvidaba la tarea de la Sección Femenina en la preparación de las españolas para ejercer sus deberes ciudadanos (83). Este suceso arroja luz sobre la disparidad entre las diferentes interpretaciones que en la época se hacían en torno al acceso de las mujeres a la ciudadanía y sobre la necesidad de contrastar discursos y experiencias.

En los estudios realizados sobre la participación de las mujeres en las estructuras políticas franquistas, se señala la ausencia de mujeres de Acción Católica, frente a la amplia preponderancia de militantes de la Sección Femenina (84), hecho que por cierto difiere de la actuación de jocistas y hoacistas, que se presentaron como candidatas a cargos de representación en el sindicato vertical y con frecuencia fueron elegidas, defendiendo desde dichos puestos los derechos laborales de las trabajadoras (85). En suma, en los años sesenta la acción política de las militantes de las Mujeres de Acción Católica se centró en la difusión de valores igualitarios y democráticos que deslegitimaron la dictadura, lo cual les permitió, ya en la década siguiente, ingresar en partidos políticos, participar en el movimiento feminista, incorporarse a comunidades cristianas de base y desa-

---

(82) *Senda*, nº 259, abril 1965 y *Ecclesia*, 21-V-66. No obstante, las publicaciones de las Mujeres de Acción Católica no llegaron a expresar opiniones tan críticas como revistas de otros movimientos, en especial *Juventud Obrera* (JOC), el *Boletín de la HOAC* o *Signo* (Jóvenes), que tuvieron problemas con las autoridades franquistas, como señalan MONTERO GARCÍA (2005: 42) y BARRERA (2001: 111).

(83) RUIZ FRANCO (2007): 145-146.

(84) Para los poderes locales, NIELFA CRISTÓBAL y MUÑOZ RUIZ (2010). Lo mismo se puede decir sobre las procuradoras en Cortes, circunstancia que contrasta con la presencia de militantes católicas en la Asamblea Nacional Consultiva y en puestos de concejalas en la dictadura de Primo de Rivera (DUCH PLANA, 2004).

(85) MORENO SECO (2011).

rollar, en fin, nuevas prácticas de ciudadanía que contribuyeron a la consolidación de la democracia.

La sección femenina del Opus Dei compartía con la cultura política nacionalcatólica integrista un discurso que, frente a la desigualdad social, proponía una respuesta de salvación religiosa. En este sentido, Ana Sastre creía que las católicas debían estar presentes en la sociedad, «para que entre las pancartas de protesta siga levantándose la de la esperanza», una característica a su juicio femenina (86). La organización se interesó en especial por incorporar mujeres de clase media-alta, en especial aquellas vinculadas a familias con poder económico y político, quienes estaban destinadas a las tareas de mayor responsabilidad o, como colaboradoras, a obtener fondos y favores para la Obra. Su clasicismo se reflejaba en el trato discriminatorio que recibían las numerarias de extracción popular, dedicadas a tareas auxiliares domésticas: llevaban uniforme, vivían en espacios de menor tamaño y sobre todo eran tratadas como seres infantiles —se les denominaba «hermanas pequeñas»— (87). La preocupación por las escuelas para empleadas del hogar obedecía en especial a una motivación proselitista, para reclutar a mujeres que atendieran las necesidades domésticas de las casas y residencias de la Obra. No obstante, la sección de mujeres del Opus también abrió algunos centros de enseñanza profesional en barrios populares. Pero, como indica Isabel de Armas, en esa época mientras algunos grupos católicos se inclinaron por la «opción por los pobres», el Opus se decantó por la «opción de los ricos» (88).

En 1968, Escrivá de Balaguer afirmaba abiertamente el derecho de las mujeres a tomar parte activa en la vida política de sociedades democráticas, aludiendo a España, y reiteraba que las cualidades femeninas en la vida civil garantizaban el respeto a los auténticos valores humanos y cristianos (89). Estas son las dos claves del discurso del Opus sobre la participación política de las mujeres: la legitimación de la dictadura, que se presentaba como una «democracia orgánica», y la insistencia en una actuación ajustada a los patrones de la feminidad defendidos por la Obra. En primer lugar, en diversas ocasiones se definió el régimen político franquista como una democracia y se publicaron noticias internacionales de claro contenido anticomunista. Asimismo, se destacaban los estrechos lazos con las autoridades franquistas, algunos de ellos integrantes de la Obra, por ejemplo cuando *Telva* recogía la presencia de diversos cargos políticos en actos organizados por el Opus o una audiencia de Pilar Salcedo y la ganadora del concurso «Mujer Ideal» con Franco, a quien se definía como «este hombre abnegado y austero, más valiente en la paz que en la guerra» (90). En segundo término, las

---

(86) SASTRE GALLEGO (1968): 110.

(87) TAPIA (1994): 282-288 y DE ARMAS (2002): 28.

(88) DE ARMAS (2002): 172.

(89) ESCRIVÁ DE BALAGUER (1969): 13-14.

(90) *Telva*, nº 108, 15-III-1968.

mujeres debían estar en política «pero inteligentes, ingeniosas, femeninas, que sepan estar en su sitio» (91).

Como sucedía con otras revistas del momento, se destacaba la labor callada de reinas y esposas de líderes políticos, y cuando se hablaba de dirigentes, se subrayaba la armonía entre sus virtudes femeninas y su cargo político. Pero se distinguía de *Senda* en las alabanzas a la tarea política de la Sección Femenina, con entrevistas a Pilar Primo de Rivera o a procuradoras en Cortes, preocupadas por aspectos apropiados a su condición femenina, como la vivienda, la educación, el trabajo femenino o la protección a la mujer, y al resaltar su tarea complementaria a la del hombre (92). Esta legitimación de la dictadura franquista no encontró más que alguna voz discordante (93). Por otro lado, la aceptación de la participación política de las mujeres no se tradujo en una actividad política directa de las integrantes del Opus, pues no ocuparon puestos de poder en las instituciones franquistas.

#### 4. LA MORAL, ENTRE LA APERTURA Y LA TRADICIÓN

Como es sabido, los cambios económicos y sociales que experimentó la sociedad española y los contactos con otras formas de vida debido a la emigración y el turismo provocaron fracturas importantes en la rígida moral impuesta por la jerarquía eclesiástica y las autoridades franquistas en la posguerra. La doctrina que emanaba del Concilio introdujo algún cambio, como la importancia del diálogo y el amor en el matrimonio, frente a la preponderancia que hasta ese momento se había concedido a su finalidad reproductiva. Sin embargo, no se cuestionó la doctrina de la indisolubilidad de la unión matrimonial. En realidad, el aspecto que más atención concitó fue la posible aceptación del control de natalidad, ante la aparición de nuevos métodos anticonceptivos. Se convocó una comisión internacional de especialistas que discutieron el tema durante varios años, sin llegar a un acuerdo. Hasta la promulgación de la encíclica *Humanae vitae*, en julio de 1968, se planteó un debate sobre la «paternidad responsable» que alentó las esperanzas de las católicas identificadas con la cultura política conciliar. Por el contrario, las posiciones integristas se vieron reforzadas por el texto de Pablo VI, el cual condenó taxativamente cualquier método anticonceptivo más allá de la abstinencia (94).

---

(91) *Telva*, nº 37, 1-IV-1965.

(92) *Telva*, nº 50, 15-X-1965 y nº 100, 15-XI-1967.

(93) En 1967 Pilar Salcedo reconoció que el derecho de voto era un tanto a favor de la República (*Telva*, nº 80, 15-I-1967). Ya en 1969, la mitad de las lectoras que participaron en una encuesta expresaron su deseo de que se implantara una democracia después de Franco, incluso alguna pidió la libertad de partidos políticos, mientras otras se mostraban partidarias de la continuidad con un régimen de orden (*Telva*, nº 128, 15-I-1969).

(94) Sobre la decepción y tensiones que provocó la encíclica en las organizaciones católicas internacionales, SALAS LARRAZÁBAL y RODRÍGUEZ DE LECEA (2004): 75-77.

Aunque las Mujeres de Acción Católica dedicaron más atención a otros temas, como la formación cívica o el compromiso temporal, participaron en dichas controversias. Según Carmen Enríquez de Salamanca, muchas mujeres demandaban una doctrina clara sobre el divorcio y la limitación de la natalidad, así como un replanteamiento de la obligatoriedad del velo o de la reglamentación sobre indumentaria y fiestas (95). En 1965, *Senda* recogió la opinión de sacerdotes y seglares destacados como Miret Magdalena, que aludían al equilibrio entre el número de hijos de un matrimonio y la necesidad de procurarles una atención adecuada. Pero sobre todo promovió una interesante encuesta entre sus lectoras sobre el tema, pues —se decía— las mujeres también debían expresar sus opiniones al respecto. De hecho, el tema concitó un gran interés. Las respuestas fueron muy significativas, pues el 91% consideraba la «regulación» de la natalidad un tema grave y urgente, mientras poco más de la mitad creía que los métodos aceptados por la Iglesia (Ogino-Knaus, temperatura) resolvieran el problema. Desde la redacción de la revista se dijo que la Iglesia podía revisar las normas a la luz de nuevos descubrimientos, expresando probablemente su aceptación de unas normas más flexibles (96).

En el Opus, la posición de Escrivá reflejaba un planteamiento moral rigorista y una concepción subordinada de las mujeres. Si bien ensalzaba el matrimonio como vocación, recordaba la superioridad del celibato, recogiendo la doctrina oficial católica. En un acto multitudinario celebrado en la Universidad de Navarra en 1967, alabó las familias numerosas y se dirigió a las esposas en estos términos:

Siendo tan pillas antes del matrimonio, ¿cómo os volvéis tan tontinas después del matrimonio? [...] ¿Por qué os presentáis luego al marido en zapatillas, despeinadas, mal vestidas...? ¡Si tenéis que reconquistarle cada día, hijas mías! La mujer compuesta saca al marido de otra puerta. El ochenta por ciento de los pecados que cometen los maridos la culpa es de las mujeres [*sic*]. ¡Bah! ¡Por tontas! (97).

Un año después, volvía a culpabilizar a las mujeres por los pecados de los maridos, «porque no saben conquistarlos día a día, no saben tener detalles amables, delicados». Lo comentaba en una entrevista realizada por Pilar Salcedo, quien le planteaba una serie de cuestiones de orden moral que preocupaban a las lectoras de *Telva*, que revelan la dificultad de penetración del discurso del Opus entre las católicas españolas (98). Según la periodista, ante situaciones «degradantes e insostenibles» en el matrimonio a muchas mujeres les resultaba difícil aceptar la indisolubilidad del mismo y que se les negara la posibilidad de construir un nuevo hogar. Escrivá contestó que la aceptación rendida de la voluntad de Dios llevaba consigo una honda satisfacción, que era necesario no

(95) *Senda* y *Alba*, nº 230, septiembre de 1962.

(96) *Senda*, nº 255, febrero de 1965; nº 259, abril de 1965 y nº 260, mayo de 1965.

(97) *Telva*, nº 98, 15-X-1967.

(98) ESCRIVÁ DE BALAGUER (1969): 23-32.

dramatizar demasiado y que procuraran olvidarse de sus problemas para atender los de los demás. Sobre la regulación de la natalidad, su posición era rotunda, pues consideraba que los esposos habían sido elegidos para la procreación y educación de sus hijos y debían mostrar valentía para sacar adelante una familia numerosa. Y añadía:

Son criminales, anticristianas e inhumanas las teorías que hacen de la limitación de los nacimientos un ideal o un deber. (...) Sería adulterar y pervertir la doctrina cristiana querer apoyarse en un pretendido espíritu postconciliar para ir contra la familia numerosa.

Criticaba abiertamente a aquellos católicos y sacerdotes que aceptaban el uso de la píldora. A su juicio, el uso de métodos anticonceptivos tenía como consecuencias la destrucción del amor conyugal, la infelicidad, la multiplicación de infidelidades, la aparición de desequilibrios espirituales y mentales, e incluso daños para los hijos.

Algo después, *Telva* publicó cartas de lectoras comentando el impacto de la entrevista, entre ellas de una mujer que quería separarse y después de leer la entrevista había decidido volver a intentar ilusionarse con su matrimonio y de otra que afirmaba ya no tener dudas sobre el control de natalidad (99). La sección de consultorio, a cargo de Clara Jornet, recogía la visión rigorista de Escrivá: animaba a las esposas a interesarse por el trabajo de sus maridos, disuadía a quienes se enamoraban de hombres que tenían hijos con otras mujeres o incitaba al perdón del marido infiel. También se advertía contra el drama de las madres solteras y se ensalzaban las familias con muchos hijos (100). En artículos y entrevistas se mostró una clara negativa a aceptar los métodos anticonceptivos no admitidos por la Iglesia y se divulgó la *Humanae vitae*. También los centros educativos femeninos del Opus se interesaron en difundir estas tesis (101). Ya a finales de los sesenta, en *Telva* se abordaron temas de gran actualidad, como el sexo y el erotismo. Pero lógicamente las interpretaciones eran muy conservadoras: se exaltaba la castidad para superar los instintos y desarrollar la capacidad de amar y se distinguía entre la sexualidad masculina, que busca la satisfacción, y la femenina, enmarcada en la «superior esfera del amor» (102). La propia Salcedo criticaba el aumento de la pornografía y las manifestaciones amorosas por la calle, que ponían en peligro la virilidad y alentaban el «fantasma del unisexo» (103).

---

(99) *Telva*, nº 129, 1-II-1969.

(100) No obstante, ante la carta de una madre soltera, Pilar Salcedo criticó la irresponsabilidad de los hombres y el desigual trato a hombres y mujeres en estos casos (*Telva*, nº 99, 1-XI-1967).

(101) Por ejemplo, con un ciclo de conferencias sobre el tema en el Instituto Superior Zalima de Córdoba. *Telva*, nº 135, 1-V-1969.

(102) *Telva*, nº 112, 15-V-1968 y nº 135, 1-V-1969.

(103) *Telva*, nº 136, 15-V-1969.

En la organización interna, la preocupación acusada por el control del cuerpo de las mujeres conducía a una regulación estricta del aspecto físico de las numerarias, a la obligación de dormir sobre tablas —a diferencia de los numerarios (104)— y la segregación de espacios y actividades en la Obra, para evitar al máximo el contacto con los hombres. Según el reglamento interno de 1947, que seguía vigente en los años sesenta, debía existir una separación absoluta entre las casas de hombres y mujeres, con entradas diferentes desde la calle, una puerta entre las dos viviendas con dos llaves diferentes, la limitación de la comunicación entre director y directora a un telefonillo interno, una reja en el oratorio para mujeres, etc. (105).

##### 5. ¿MAYORES O MENORES DE EDAD EN LA IGLESIA?

La valoración de estos dos movimientos sobre la posición de las mujeres en las estructuras eclesiales difería con claridad: como individuos adultos y responsables, que reclamaban ser tenidas en cuenta en la Acción Católica y en la propia Iglesia; o como seres con una supeditación prácticamente absoluta a la estructura masculina y sacerdotal de la Obra. Aunque ambos subrayaban su carácter seglar, desarrollaron discursos y vivencias diferenciadas, en especial las numerarias del Opus, que incorporaron elementos propios de las órdenes religiosas, como la vida en común o la adopción de los tres votos de pobreza, obediencia y castidad.

Las Mujeres de Acción Católica en todo momento se sintieron parte integrante de la Iglesia y emplazaron a las católicas a participar de forma activa en la vida de la institución e interesarse por el Concilio, con cuyos planteamientos, en términos generales, se identificaban. Una de sus principales dirigentes, Pilar Bellosillo, fue auditora en el aula conciliar y presidenta de la UMOFC (Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas), hecho que facilitó el contacto y el intercambio de ideas con otros movimientos católicos. En declaraciones a Radio Vaticano, Bellosillo reclamaba que la mujer adquiriera conciencia de que era miembro «vivo, consciente, responsable, es decir, adulto» de la Iglesia y de la sociedad, para colaborar en ambas (106). En este sentido, según Carmen Enríquez de Salamanca, las mujeres reclamaban al Concilio que abordara los temas de moral que más les afectaban y que apoyara la igualdad de derechos ante la ley (107).

Con la revalorización del laicado recogida por los documentos conciliares, esa identificación con la Iglesia cobró para las Mujeres de Acción Católica un

---

(104) Como se especifica en las Constituciones de la organización, reproducidas en YNFANTE (1976): 447-451.

(105) Reproducido en ROCCA (1985): 163-165.

(106) *Senda*, n° 267, enero de 1966.

(107) *Senda y Alba*, n° 230, septiembre de 1962.

nuevo significado, en clave igualitaria e incluso feminista. En *Senda* se recordaba que las mujeres servían para algo más que para barrer la iglesia o arreglar las sotanas de los monaguillos, y que no debían ser fieles de segunda (108). El propio Consejo Nacional en 1967 planteaba la existencia de una discriminación sexual en el cristianismo (109). De hecho, ante la propuesta de unificación con la rama de hombres, algunas dirigentes se mostraron en contra debido a que a su juicio los hombres no aceptaban «la promoción de la mujer por la que estamos luchando» (110). Según afirmaba Mary Salas, el Vaticano II había contribuido a despertar en las mujeres una vocación de seglar comprometido: «Los seglares se han hecho adultos en la Iglesia y esa maduración afecta también a la mujer». Y advertía: «En cuanto seglar, la mujer no está dispuesta a aceptar ya la menor discriminación. Como en la vida civil, también en la vida de la Iglesia la mujer desea participar en igualdad de derechos con el varón». Demandaba que la Iglesia se desprendiera del clericalismo y del antifeminismo (111).

En términos también abiertamente feministas, M<sup>a</sup> Luisa Bouvard criticó la resistencia de la Iglesia a abandonar posturas que calificaba de «regresivas», que se limitaban a exaltar un ideal femenino abstracto, pero mantenía un trato desigual, para proponer acabar «de una vez para siempre con tantas irritantes discriminaciones» (112). Por su parte, Pilar Bellosillo se lamentaba de que la Iglesia definiera a la mujer por su función biológica —maternal— «pero no por su condición fundamental de persona», cuestionando uno de los elementos centrales del discurso de la complementariedad y la diferencia sexual, en la misma línea en que lo estaba haciendo el movimiento feminista en otros ámbitos (113). En concreto, se reclamó la reforma del Código de Derecho Canónico, que excluía a las mujeres de muchas responsabilidades y establecía para ellas normas de comportamiento rígidas, y en menor medida el sacerdocio femenino. Ante la negativa de la Santa Sede a admitir estos planteamientos, junto con la *Humanae vitae* (114) y el control de la Acción Católica por parte del episcopado español, lejos de aceptar con resignación dichas decisiones, redoblaron sus críticas y abandonaron una Acción Católica que había perdido su autonomía de acción, en coherencia con su defensa de una actitud responsable y adulta en la Iglesia.

En el Opus Dei, si bien algunas de sus figuras más visibles, como Covadonga O'Shea o Ana Sastre, aludían a la presencia de las mujeres en la vida de la Iglesia, citando a Juan XXIII, Pablo VI o la doctrina del Concilio, lo hacían de

---

(108) *Senda*, n° 246, febrero de 1964 y n° 251, julio-agosto de 1964.

(109) AJNACE, Caja 15-1-5: Actas del Pleno del Consejo, c. 1966-67, acta de 15-II-67.

(110) AJNACE, Caja 10-1-3: XV Jornadas Nacionales de Presidentas Diocesanas de Mujeres de AC, Madrid, 21-23 de junio de 1967. *Circular para Dirigentes*, n° 239, julio-agosto de 1967.

(111) Mary Salas en *Vida Nueva*, 4-I-1969 y 9-V-1970.

(112) *Vida Nueva*, 16-I-1971.

(113) *Vida Nueva*, 9-X-1971.

(114) Proceso que recoge BELLOSILLO (1997).

acuerdo una vez más con el discurso de la complementariedad, recalcando que su acción se debía guiar por la entrega, la delicadeza o la tenacidad (115). Escrivá, de hecho, se manifestó en contra de una intervención activa de las mujeres en la Iglesia, recordando que la mejor manera de participar era ser íntegramente cristiano (116). Además, los testimonios que hemos podido consultar insisten de forma recurrente en que en la Obra se entendía la Iglesia como una institución secundaria, frente a la preponderancia concedida al propio Opus (117). El Concilio, según estas fuentes, era percibido como una amenaza y la Obra se acabó alineando con posiciones integristas como las de Lefebvre e insistiendo en el uso del latín y del velo, símbolos de una liturgia preconiliar y una concepción subordinada de las fieles (118).

## 6. CONCLUSIONES

Las Mujeres de Acción Católica y la sección femenina del Opus Dei experimentaron en los años sesenta cambios importantes en su trayectoria, al inscribirse en dos culturas políticas católicas contrapuestas definidas o reformuladas al calor de los cambios introducidos por el Vaticano II. Las primeras interpretaron en clave de género la cultura política conciliar, sustituyeron el discurso de la complementariedad por el de la igualdad e hicieron propias categorías provenientes del feminismo. Se interesaron por la incorporación de las mujeres al compromiso social, por una formación crítica que les distanció de la dictadura y por un mayor protagonismo de las mujeres en la Iglesia, elementos que redefinieron la identidad católica femenina en términos igualitarios, cuestionando los modelos de género vigentes hasta entonces en el catolicismo. Las Mujeres de Acción Católica, en aplicación coherente con estos planteamientos, se negaron a admitir el intento de la jerarquía eclesiástica española de cercenar la evolución de la Acción Católica hacia posiciones comprometidas, por lo que su Consejo Nacional dimitió y sus integrantes abandonaron de forma masiva la organización, como sucedió con otros movimientos, dando lugar a una crisis de la que nunca se recuperó. Muchas de sus dirigentes y militantes continuaron una vida activa, en organizaciones cristianas de base, en la HOAC y ya en la Transición en partidos políticos, en especial Izquierda Democrática, y en el movimiento feminista.

Aunque en este texto se presenta una primera aproximación a la sección femenina del Opus Dei, que requiere muchas más investigaciones historiográficas, puede concluirse que en la época analizada mantuvo tesis propias de la cultura política nacionalcatólica integrista, un discurso que ensalzaba la domes-

---

(115) Conferencia sobre la mujer en la sociedad de hoy de Ana Sastre en el III Curso de Teología Pastoral (*Telva*, nº 49, 1-X-1965). Covadonga O'Shea en *Telva*, nº 95, 1-IX-1967.

(116) ESCRIVÁ DE BALAGUER (1969): 61-62.

(117) ORTIZ DE LAS HERAS (1992).

(118) MORENO (1976): 56 y DE ARMAS (2002): 91.

ticidad y una práctica de subordinación a los varones, reafirmando la identidad femenina católica tradicional bajo un ropaje moderno. Autoras como Inmaculada Blasco, Ángela Cenarro o Susanna Tavera insisten en que la Sección Femenina de FET y de las JONS no puede ser interpretada como mera correa de transmisión de la doctrina falangista y del régimen franquista, pues sus militantes fueron sujetos activos en la construcción de la dictadura (119). En este sentido, ¿puede considerarse a las mujeres del Opus como sujetos históricos activos en el catolicismo español?

Desde luego, no tuvieron una agencia propia ni autonomía de acción, ni cuestionaron la doctrina de la Obra, al menos de forma pública, aunque es cierto que muchas numerarias desarrollaron una importante tarea en el apostolado individual o en colegios y centros de estudio. Aquellas que manifestaron su incomodidad por el trato discriminatorio que experimentaban dentro de la organización y por la contradicción entre un discurso que primaba la libertad de elección y una práctica de subordinación y obediencia probablemente se marcharon de forma individual de la Obra. Queda pendiente la tarea de seguir los recorridos vitales de numerarias que ofrecen alguna línea de fuga en el universo cerrado del Opus Dei. En los setenta, mantuvieron las ideas básicas del discurso de la Obra, citando fielmente a Escrivá, como muestra el libro de Covadonga O'Shea titulado *La mujer, ¿ha encontrado su identidad?* (120). En la Transición, las supernumerarias del Opus protagonizaron destacadas movilizaciones en contra del divorcio y de los derechos reproductivos, en especial de los anti-conceptivos y el aborto, un campo que queda abierto a nuevos estudios.

Sea como fuere, no cabe duda de que la diversidad de experiencias, posturas y discursos de estas católicas de clase media enmarcadas en la Acción Católica y en el Opus Dei arroja luz sobre la evolución de las culturas políticas católicas en el franquismo y contribuye a plantear en su complejidad el proceso de construcción de las identidades de género en nuestro pasado reciente.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- BARRACHINA, MARIE ALINE (1991): «Ideal de la mujer falangista. Ideal falangista de la mujer», en *Las mujeres y la Guerra Civil española*, Madrid, Instituto de la Mujer, pp. 211-215.
- BARRERA, CARLOS (2001): «Revistas católicas y conflictos con el poder político en el tardofranquismo», *Anuario de Historia de la Iglesia*, n° 10, pp. 101-142.
- BELLOSILLO, PILAR (1997): «La mujer en la Iglesia», en JOAQUÍN RUIZ-GIMÉNEZ y PILAR BELLOSILLO (coords.), *El Concilio del siglo XXI. Reflexiones sobre el Vaticano II*, Madrid, 1997, pp. 151-166.

---

(119) BLASCO (1999a), CENARRO (2010): 230 y TAVERA (2010): 207-208.

(120) O'SHEA (1976).

- BLASCO HERRANZ, INMACULADA (1999a): *Armas femeninas para la contrarrevolución: la Sección Femenina en Aragón (1936-1950)*, Málaga, Atenea. Universidad de Málaga.
- (1999b): «Las Mujeres de Acción Católica durante el primer franquismo», en *Tiempos de silencio. Actas del IV Encuentro de Investigadores del franquismo*, Valencia, Universitat de València, pp. 158-163.
- (2003): *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.
- (2005): «Sección Femenina y Acción Católica: la movilización de las mujeres durante el franquismo», *Gerónimo de Uztariz*, n° 21, pp. 55-66.
- (2008): «*Más poderoso que el amor: Género, familia, piedad y política en el movimiento católico español*», *Pasado y Memoria*, n° 7, pp. 79-100.
- BOTTI, ALFONSO (1992): *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid, Alianza.
- CAGIGAS OCEJO, YOLANDA (2007): *La revista Vida Nueva (1967-1976). Un proyecto de renovación en tiempos de crisis*, Pamplona, Eunsa.
- CENARRO, ÁNGELA (2011): «Trabajo, maternidad y feminidad en las mujeres del fascismo español», en ANA AGUADO y TERESA M<sup>a</sup> ORTEGA (eds.), *Feminismos y antifeminismos. Culturas políticas e identidades de género en la España del siglo XX*, Valencia, Universitat de València-Universidad de Granada, 2011, pp. 229-252.
- DE ARMAS, ISABEL (2002): *Ser mujer en el Opus Dei. Tiempo de recordar*, Madrid, Foca.
- DÍAZ-SALAZAR, RAFAEL (2006): *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*, Madrid, PPC.
- DI FEBE, GIULIANA (2005): «“La Cuna, la Cruz y la Bandera”. Primer franquismo y modelos de género», en ISABEL MORANT (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Madrid, Cátedra, vol. IV, pp. 217-237.
- DOCUMENTOS DEL VATICANO II. CONSTITUCIONES, DECRETOS, DECLARACIONES* (1993): Madrid, BAC.
- DUCH PLANA, MONTSERRAT (2004): «Assembleistes, diputades i procuradores: dones en la res pública a l'Espanya del segle XX», *Estudis d'Història Agrària*, n° 17, pp. 411-424.
- ESCRIVÁ DE BALAGUER, JOSÉ MARÍA (1969): *Entrevista sobre la mujer y la familia, concedida a la directora de Telva, Pilar Salcedo*, Madrid, SARPE.
- MONTERO, MERCEDES (2010): «Los comienzos de la labor del Opus Dei con universidades: la Residencia Zurbarán de Madrid (1947-1950)», *Studia e Documenta*, n° 4, pp. 15-44.
- MONTERO GARCÍA, FELICIANO (2000): *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica especializada*, Madrid, UNED.
- (2005): «Las publicaciones periódicas de Acción Católica durante el franquismo», en JOSÉ-LEONARDO RUIZ SÁNCHEZ (ed.), *Catolicismo y comunicación en la historia contemporánea*, Sevilla, Universidad de Sevilla, pp. 31-54.
- MORCILLO, AURORA G. (2000): *True Catholic Womanhood. Gender Ideology in Franco's Spain*, DeKalb, Northern Illinois University Press.

- MORENO, MARÍA ANGUSTIAS (1976): *Opus Dei: anexo a una historia*, Barcelona, Planeta (consultado el 16-XII-2011 en [http://www.opuslibros.org/anexo\\_historia.pdf](http://www.opuslibros.org/anexo_historia.pdf)).
- MORENO SECO, MÓNICA (2003): «De la caridad al compromiso: las Mujeres de Acción Católica (1958-1968)», *Historia Contemporánea*, n° 26, pp. 239-265.
- (2005): «Cristianas por el socialismo y la democracia. Catolicismo femenino y movilización en los años setenta», *Historia Social*, n° 53, pp. 137-153.
- (2007): «Mujeres en la transición de la Iglesia hacia la democracia: avances y dificultades», *Historia del Presente*, n° 10, pp. 25-40.
- (2008A): «Ideal femenino y protagonismo de las mujeres en las culturas políticas católicas del franquismo», *Arenal. Revista de historia de las mujeres*, n° 15:2, pp. 269-293.
- (2008B): «Mujeres y culturas políticas en el franquismo y el antifranquismo», *Pasado y Memoria*, n° 7, pp. 169-175.
- (2011): «Mujeres, trabajadoras y católicas: la HOACF en el franquismo», en MANUEL ORTIZ HERAS y DAMIÁN A. GONZÁLEZ (eds.), *De la cruzada al desencanche: la Iglesia española entre el franquismo y la transición*, Madrid, Sílex, pp. 133-159.
- MUÑOZ RUIZ, MARÍA DEL CARMEN (2006): «Modelos femeninos en la prensa para mujeres», en ISABEL MORANT (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Madrid, Cátedra, vol IV, pp. 277-297.
- (2002): «Mujer mítica, mujeres reales: las revistas femeninas en España, 1955-1970». Tesis doctoral dirigida por Gloria Niefra Cristóbal, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- (2003): «Las revistas para mujeres durante el franquismo: difusión de modelos de comportamiento femenino», en GLORIA NIELFA CRISTÓBAL (ed.), *Mujeres y hombres en la España franquista: Sociedad, economía, política, cultura*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas-Universidad Complutense de Madrid, pp. 95-114.
- MUÑOZ SORO, JAVIER (2006): *Cuadernos para el Diálogo (1963-1976). Una historia cultural del segundo franquismo*, Madrid, Marcial Pons.
- NICOLÁS MARÍN, ENCARNA y LÓPEZ GARCÍA, BASILISA (1986): «La situación de la mujer a través de los movimientos de apostolado seglar: la contribución a la legitimación del franquismo (1939-1956)», en *Mujer y sociedad en España, 1700-1975*, Madrid, Ministerio de Cultura-Instituto de la Mujer, pp. 365-390.
- NIELFA CRISTÓBAL, GLORIA y MUÑOZ RUIZ, M<sup>a</sup> DEL CARMEN (2010): «Mujeres y poderes locales durante la dictadura franquista (1936-1975)», XV Coloquio Internacional de la AEIHM. *Mujeres e Historia. Diálogos entre España y América Latina*, Bilbao, UPV.
- OFER, INBAL (2006): «La legislación de género de la Sección Femenina de la FET. Acortando distancias entre la política de elite y la de masas», *Historia y Política*, n° 15, pp. 219-240.
- ORTIZ DE LAS HERAS, BLANCA (1992): «Proselitismo feroz», en *Escrivá de Balaguer, ¿mito o santo?*, Madrid, Libertarias-Prodhufo, (consultado el 12-XII-2011 en <http://opuslibros.org/nuevaweb/modules.php?name=News&file=article&sid=70>).
- O'SHEA, COVADONGA (1976): *La mujer, ¿ha encontrado su identidad?*, Barcelona, Fert.

- QUIROGA, FRANCISCA R. (2010): «Apuntes para una reseña biográfica de Narcisa González Guzmán, una de las primeras mujeres del Opus Dei», *Studia et Documenta*, nº 4, pp. 339-371.
- ROCA I GIRONA, JORDI (2003): «Esposa y madre a la vez. Construcción y negociación del modelo ideal de mujer bajo el (primer) franquismo», en GLORIA NIELFA CRISTÓBAL (ed.), *Mujeres y hombres en la España franquista: sociedad, economía, política cultural*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, pp. 45-65.
- ROCCA, GIANCARLO (1985): *L'Opus Dei. Appunti e documenti per una storia*, Roma, Edizione Paoline.
- RODRÍGUEZ DE LECEA, TERESA (1995): «Mujer y pensamiento religioso en el franquismo», *Ayer*, nº 17, pp. 173-200.
- ROMO PARRA, CARMEN (2007): «Reinas de una sociedad dentro de otra sociedad. Apuntes sobre las percepciones y sentimientos de las amas de casa en la última década del franquismo», *Baetica*, nº 29, pp. 499-517.
- RUIZ FRANCO, ROSARIO (2007): *¿Eternas menores? Las mujeres en el franquismo*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- SALAS, MARY (1959): *Nosotras las solteras*, Barcelona, Juan Flors.
- SALAS, MARÍA (1992): «La formación de la mujer, un problema de justicia», en *Mujeres en camino. Pilar Bellosillo, una vida al servicio de la Iglesia y de la promoción de las mujeres*, Madrid, Popular, pp. 37-45.
- (1993): *De la promoción de la mujer a la teología feminista*, Santander, Sal Terrae.
- (2001): «Las mujeres de Acción Católica en el franquismo», *Siglo XX*, vol. XII, nº 49, pp. 78-89.
- SALAS LARRAZÁBAL, MARY y RODRÍGUEZ DE LECEA, TERESA (2004): *Pilar Bellosillo: nueva imagen de mujer en la Iglesia*, Madrid, ACE.
- SASTRE GALLEGO, ANA (1968): *Verdad de la mujer*, Madrid, Palabra.
- SAZ, ISMAEL (2010): «Las culturas políticas del nacionalismo español», en MANUEL PÉREZ LEDESMA y MARÍA SIERRA (eds.): *Culturas políticas: teoría e historia*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», pp. 313-329.
- TAPIA, MARÍA DEL CARMEN (1994): *Tras el umbral. Una vida en el Opus Dei*, Barcelona, Ediciones B.
- VALIENTE, CELIA (2007): «“Consecuencias” no es sinónimo de “éxito”: la movilización feminista en la Iglesia católica en España durante el franquismo», en PILAR AMADOR CARRETERO y ROSARIO RUIZ FRANCO (eds.): *La otra dictadura: el régimen franquista y las mujeres*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid, pp. 415-426.
- YNFANTE, JESÚS (1970): *La prodigiosa aventura del Opus Dei. Génesis y desarrollo de la Santa Mafía*, París, Ruedo Ibérico.
- (1996): *Opus Dei, así en la tierra como en el cielo*, Barcelona, Grijalbo.