

# IDENTIDAD EN MOVIMIENTO: LA ACCIÓN DE LAS «CATÓLICAS» EN ESPAÑA (1856-1913)<sup>1</sup>

Identity in movement: The agency of “catholic women”  
in the battle against secularization (1856-1913)

INMACULADA BLASCO HERRANZ

Universidad de La Laguna

iblasco@ull.edu.es

## **Cómo citar/Citation**

Blasco Herranz, I. (2017).

Identidad en movimiento: la acción de las «católicas» en España (1856-1913).

*Historia y Política*, 37, 27-56.

doi: <https://doi.org/10.18042/hp.37.02>

(Recepción: 30/05/2016. Evaluación: 16/09/2016. Aceptación: 07/12/2016. Publicación: 26/05/2017)

## **Resumen**

Este artículo se propone analizar la particular naturaleza de la movilización católica femenina de la primera década del siglo xx. A pesar de haber sido interpe-ladas con anterioridad, las «católicas» que participaron en la lucha contraseculariza-dora en los albores del siglo xx fueron unos sujetos diferentes a sus «predecesoras». Para lograr este objetivo, se ha recurrido a una interpretación que entiende la acción de los sujetos religiosos como resultado de unas identidades que no son ni fijas ni continuas, y tampoco resultado de categorías identitarias conscientemente elabora-das por instituciones o líderes político-religiosos. En un intento por superar las visiones dicotómicas sobre la relación entre religión y modernidad, se concluye que estas identidades que hicieron posible el movimiento se articularon en torno a

---

<sup>1</sup> Elaborado en el marco del proyecto HAR2012-32539, «Discursos e identidades de género en las culturas políticas de la derecha española, 1875-1975».

nociones modernas de diferencia sexual y de sujetos auto-reflexivos, en cierto modo, secularizados.

***Palabras clave***

Mujeres católicas; España contemporánea; identidad; acción; secularización.

***Abstract***

This article puts forth an analysis of the particular nature of a catholic women's mobilization in the first decade of the twentieth century. Even though "catholic women" had responded previously, the "catholic women" involved in the battle against secularization in the beginning of the last century were different subjects from their "predecessors". These early twentieth-century "catholic women" can be understood within the parameters of theoretical considerations of the agency of religious subjects as unfixed, discontinuous identities and unrelated to identity categories elaborated by institutions or religious and political leaders. The usual, dichotomous visions of the relation between religion and modernity give way to the conclusion that these identities that made the movement possible were articulated around modern notions of sexual difference and, it could be said, a secularized, auto-reflexive subject.

***Keywords***

Catholic Women; Modern Spain; identity; agency; secularization.

## SUMARIO

---

I. INTERPRETACIONES EN TORNO A LA ACCIÓN DE LAS «CATÓLICAS» EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA. II. CONTINUIDADES Y DISCONTINUIDADES EN LA IDENTIDAD «MUJERES CATÓLICAS» (1956-1913). III. LA ESPECIFICIDAD DE LA IDENTIDAD «MUJERES CATÓLICAS» EN LA LUCHA CONTRASECULARIZADA (1900 A 1913). IV. CONCLUSIONES. *BIBLIOGRAFÍA*.

---

## I. INTERPRETACIONES EN TORNO A LA ACCIÓN DE LAS «CATÓLICAS» EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA

Este artículo tiene dos objetivos. Por una parte, ofrecer una imagen más ajustada de la naturaleza de la compleja y activa implicación de las mujeres en el movimiento católico a lo largo de la primera década del siglo xx (hasta 1913, fecha en la que se ha considerado que se cierra un primer ciclo de movilización católico-clerical que se desplegó en confrontación con el movimiento anticlerical y en respuesta a la política laicizadora de los Gobiernos del Partido liberal, con la crisis del 98 como telón de fondo)<sup>2</sup>. Aunque aún no disponemos de una visión de conjunto acerca de la misma, algunos estudios han contribuido al conocimiento de dicha participación en las diferentes modalidades de acción colectiva adoptadas por los católicos a comienzos del siglo pasado. En efecto, este asunto ha ido despertando una atención cada vez mayor, de manera que, desde 2004, cuando Pilar Salomón detectaba las insuficiencias en la investigación empírica sobre las «mujeres católicas» en esa primera década del xx, diversos artículos han visto la luz intentando colmar ese vacío<sup>3</sup>.

La forma en la que pretendo abordar este primer objetivo está condicionada por mi segundo propósito. Desde sus inicios, la movilización de las «católicas» ha sido interpretada de manera diversa, en razón de diferentes presupuestos acerca de los motivos y causas que les llevaron a involucrarse como lo hicieron en el movimiento católico. Estas interpretaciones son, a su vez,

---

<sup>2</sup> De la Cueva (1999 y 2000).

<sup>3</sup> Ramón (2014b); Gutiérrez (2012), y Blasco (2015, 2008b y 2008c). Salomón (2004) llamó la atención sobre las dificultades para contrastar la actividad de republicanas y católicas en las dos primeras décadas del siglo xx, debido a la ausencia de investigaciones acerca de las últimas para dicho periodo.

resultado de diferentes modelos teóricos con los que ha operado la historiografía, que conciben la identidad, la acción y los discursos de manera diversa, y que dan preeminencia en la explicación de la acción a unos factores sobre otros. En efecto, si existe un consenso acerca de la necesidad e interés en estudiar la participación de las mujeres en las diferentes oleadas de movilización católica, no parece que lo haya en torno a su explicación. Las interpretaciones acerca de la misma, que se sustentan en modelos teóricos diferentes, han sido y siguen siendo divergentes. Los estudios feministas que abordaron la cuestión en los años setenta y ochenta coincidieron en explicar dicha movilización como resultado de la manipulación clerical (debida a una suerte de falsa conciencia en cuanto a la identidad sexual, que hacía alejarse a las mujeres de sus verdaderos intereses de emancipación) y/o como instrumentos de un plan patriarcal ideado por parte de una de las religiones e instituciones más patriarcales de todos los tiempos, el catolicismo y la Iglesia católica<sup>4</sup>. Más recientemente, se ha insistido en que los cambios que se produjeron en las definiciones y prácticas de género al hilo del proceso de movilización, ya en el periodo de entreguerras, han de explicarse como un recurso utilizado por parte tanto de los intelectuales de la derecha ultracatólica, como de la jerarquía eclesiástica. En un sentido parecido, estas redefiniciones de género se han interpretado integrando un discurso sustitutorio ofrecido a las mujeres para que aceptaran la dominación de género (presuponiendo que su verdadero interés como mujeres les tendría que haber llevado al cuestionamiento de dicha subordinación)<sup>5</sup>. La principal crítica, formulada en las postrimerías del siglo xx, a esta interpretación apuntó al hecho de que dejaba a estas mujeres desprovistas de protagonismo activo (*agency*). Se señalaron, por el contrario, las posibilidades que abría la participación en una institución que no solo ejercía la dominación sino que permitía espacios de autonomía, liberación e incluso de resistencia a las normas del patriarcado, o al menos los efectos eran en este sentido, sobre

---

<sup>4</sup> Scanlon (1986): 222-223 y Fagoaga (1985): 123 y 174-178. La crítica a esta posición ha sido bien elaborada para el análisis de otros contextos de movilización femenina en el seno de diferentes confesiones religiosas, como es el caso de Alemania. Según Quataert (2011), esta interpretación ha estado ligada a la «teleología emancipatoria» basada en la asunción de que la historia contemporánea se dirige hacia la igualdad género. También Herzog (1996). Como afirma Allen (2008), algunas historiadoras «often equate emancipatory potencial with late-twentieth-century notions of sexual freedom and gender equality». Véase también Blasco (2010).

<sup>5</sup> Arce (2005 y 2008) y Ortega (2008, 2010b y 2011). También se han evaluado estas acciones como parcialmente transgresoras del orden de géneros existente (Del Moral, 2012).

todo al hacer posible el acceso de las mujeres al espacio público e incluso a la ciudadanía política<sup>6</sup>. Este segundo enfoque fue importante porque complejizó los debates sobre idearios religiosos (que habrían impuesto una férrea jerarquía de género a través de discursos de subordinación), otorgando a las mujeres un protagonismo activo y capacidad de recodificación de recursos conceptuales que ofrecían, en este caso, las tradiciones religiosas.

Sin embargo, la insistencia en el protagonismo activo (como ha señalado Saba Mahmood que ha sucedido en el análisis de movimientos de piedad femeninos en el islam de los años ochenta del siglo pasado) se ha traducido, por una parte, en la búsqueda de un potencial liberador latente en la religión o la institución que la encarna («a redeemable element»); por otra parte, en la proyección al pasado (o hacia otros contextos no secularizados) de un sujeto esencializado, preexistente, uno que responde a configuraciones subjetivas secular-liberales y que, como nosotras, busca espacios de autonomía y de liberación, de resistencia a las normas del patriarcado o a las imposiciones de género<sup>7</sup>. Según Mahmood, lo que subyace en estos casos es una noción liberal de *agency* (que se equipara al libre ejercicio de un comportamiento autodeseado), una que se fundamenta, por un lado, en un sujeto que se concibe como individuo autónomo, y, por otra parte, en la dicotomía opresión/resistencia, según la cual toda capacidad de acción es interpretada siempre en clave de resistencia o cuestionamiento al orden patriarcal dominante y como expresión de un deseo de ser libre de las relaciones de subordinación universalizado<sup>8</sup>. Desde esta perspectiva, las acciones que supusieron una salida al espacio público o un protagonismo público-político se han interpretado como resultado de la ambición personal, de la respuesta (no necesariamente abierta y transgresora) a la opresión social (de género) o de la búsqueda de expresión individual o de espacios de liberación personal<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Blasco (2003); Moreno (2005), y Gutiérrez (2012).

<sup>7</sup> Para los problemas que encontramos al intentar realizar un análisis histórico fuera de las categorías de la Ilustración y la ciencia social moderna, véase Chakrabarty (2000): 3-23 y 102-106.

<sup>8</sup> Mahmood (2004): 6. O, como afirma Mack: «Agency itself is defined as the individual's ability to act according to her own best interests and to resist oppressive power relationships» (Mack, 2005: 436).

<sup>9</sup> Mack (2005): 441. También se ha interpretado la entrada de las mujeres en los conventos como resultado de la búsqueda de otras formas de vida que no fuera la impuesta por las expectativas de género de la época, es decir, el matrimonio y la maternidad. En su estudio sobre las monjas inglesas e irlandesas, Carmen Mangion (2008) ha mostrado que estas mujeres estaban menos interesadas en desafiar el *status quo* que

En razón de esta tercera aproximación, se podría concluir que esta actuación no puede explicarse, al menos no completamente, por la manipulación, ni por la connivencia de unas mujeres que aceptaron su sumisión; tampoco por unas supuestas motivaciones que resultan de la proyección hacia el pasado de una noción de sujeto cuya acción encuentra su motor exclusivamente en la autonomía individual o en el deseo de liberación de las normas patriarcales. Más bien, se trataría de situar históricamente los intereses e identidades de los actores históricos, en el sentido de entenderlos no como resultado de una intencionalidad diáfana o de posiciones estructurales, sino de articulaciones complejas y cambiantes del conocimiento sobre la diferencia (sexual, religiosa, ideológica, etc.)<sup>10</sup>. Según esta noción de identidad, esta sería el resultado de categorizaciones que no son solo imposiciones sobre los sujetos sino que los constituyen como tales<sup>11</sup>. Esto nos llevaría a indagar en qué identidad se configuró, pues las acciones (y la capacidad de acción) fueron resultado de estas identificaciones, en torno a qué lógicas inmersas en una tradición discursiva como es la del catolicismo, en constante reformulación. Las retóricas que fueron llenando de significado la categoría «católicas» se establecieron a mediados del siglo XIX, y se reprodujeron casi intactas en las tres primeras décadas del XX por lo menos —son lo que podemos denominar, siguiendo una terminología *scottiana*, las fantasías de género de la cultura católica—, de las cuales la identidad es un eco. Su resignificación en diferentes contextos epistemológicos introduce no solo la inestabilidad de la identidad sino también la historicidad de la misma.

En mi propuesta entiendo que estas acciones fueron el resultado de la conformación de una identidad que no fue fija sino que estuvo en permanente redefinición, aunque pueda aparecer como constante tanto a nuestros ojos como a los de los actores históricos que analizamos. Sin embargo, la confianza en una línea de continuidad ininterrumpida en la identidad que subyace a la acción de «las católicas» a lo largo de varias décadas ha presidido la

---

en seguir una «llamada superior». Al concebir las acciones como consecuencia de nuestro propio deseo más que de la costumbre, la tradición o la coerción social, la religión aparece como un obstáculo para la autonomía y, por lo tanto, como algo que limita la agencia.

<sup>10</sup> Siguiendo la sugerencia de Scott (1999: 5). Un intento de abordar este tipo de análisis en Blasco (2008a y 2008c).

<sup>11</sup> Es lo que Foucault denominó la «paradoja de la subjetivación», que haría referencia al hecho de que «the very processes and conditions that secure a subject's subordination are also the means by which she becomes a self-conscious identity and agent» (Mahmood, 2004a: 17).

investigación preocupada por encontrar los orígenes de una movilización que se presupone que eclosiona en los años veinte y treinta, y que sienta las bases del modelo de género franquista<sup>12</sup>. Para añadir mayor complejidad al asunto de los supuestos orígenes y la continuidad, además de los estudios sobre las tres primeras décadas del xx, los trabajos más recientes de Raúl Mínguez y de María Cruz Romeo han mostrado que existió una movilización previa de mujeres en defensa de los intereses católicos que se consideraban agredidos por la legislación liberal progresista o republicana, y que podemos hacer remontar a 1855-56, con otros dos momentos de expresión visible en 1860 con la guerra de África y en 1868 con la política secularizadora del Sexenio Democrático<sup>13</sup>.

En respuesta a esta línea ascendente en la movilización y continua en la identidad, se podría argumentar que cada uno de estos momentos tuvo unos rasgos distintivos. Ni en la segunda mitad del siglo xix ni en 1900 encontramos la explosión de asociacionismo de carácter nacional español, ni la reclamación abierta y explícita de la proyección al espacio público de las cualidades femeninas que antes solo podían desplegarse en el ámbito familiar, ni la consolidación de un proyecto autodefinido como de feminismo católico en el contexto de asociacionismo femenino muy activo tras la Primera Guerra Mundial, que marcó las señas de identidad de la movilización católica femenina en la segunda y tercera décadas del siglo xx. Y solo en la primera década del novecientos existió el énfasis en el combate contrasecularizador, la eclosión de la retórica de la crisis de la masculinidad católica y la completa simbiosis entre ceremonias religiosas y manifestaciones seculares.

Este análisis, en consecuencia, se propone romper con la tentación de una narración de continuidad, al hacer hincapié en las discontinuidades semánticas, al mismo tiempo que detecta las repeticiones que hacen posibles las identificaciones, es decir, las fantasías que permiten «conferir coherencia a la confusión y reducir la multiplicidad a la singularidad y, de este modo, convertirse en una identidad»<sup>14</sup>. En la medida en que la percepción de continuidad forma parte igualmente de la construcción de identidad, los recursos de fijación de la misma han de ser estudiados, pues contribuyeron a crear sensación de identificación y de reconocimiento mutuo. Este análisis está en deuda con varias autoras y autores, y busca además alimentar e insertarse en los debates en torno a la acción y el sujeto, la identidad y el lugar de la religión en las sociedades contemporáneas.

<sup>12</sup> Blasco (2003); Arce (2008), y Ortega (2010a y 2010b).

<sup>13</sup> Mínguez (2016: 179-215) y Romeo (2015 y 2014).

<sup>14</sup> Cabrera (2006): 247-248, en un análisis certero de la reformulación, entre otros, del concepto de identidad en el trabajo de Joan W. Scott.

En primer lugar, se ha puesto a funcionar la noción de identidad formulada por la historiadora Joan W. Scott, quien entiende la identidad «como entidad histórica, discursivamente construida y diferencial»<sup>15</sup>. Esta reformulación de la identidad ha conllevado también un cuestionamiento de la proyección al pasado (así como a otros contextos) y universalización de nociones de sujeto articuladas en el seno del imaginario liberal-secular para captar la capacidad de interpelación y movilización de determinados movimientos sociales. Tanto la crítica postcolonial (y la feminista en particular) como el debate que en torno a la *agency* de los sujetos religiosos han planteado los estudios feministas en religión, han constituido referentes ineludibles para este análisis<sup>16</sup>. Habría que destacar, por último, el énfasis que estas autoras (Mack, Mahmood, y la propia Scott) han puesto en el carácter no tanto de confrontación sino de encuentros e imbricaciones contingentes de la relación entre discurso religioso y secular en el mundo contemporáneo. Esta visión posibilita nuevas aproximaciones a los principales debates dinamizadores de la historiografía religiosa de la España contemporánea: la relación entre liberalismo y catolicismo, la integración de este en la modernidad liberal (o, para ser más precisos, su participación en la construcción de la misma), y la modernización del catolicismo español en el contexto de la sociedad de masas<sup>17</sup>.

Como ya se ha apuntado, para enfrentar el análisis de la identidad que permitió la movilización católica femenina, me he apoyado en la propuesta de Joan W. Scott y en su manera de entender la identidad desde una postura crítica con la noción de uniformidad perdurable a la que a menudo va asociada, y desde la necesidad de historizar las categorías que el presente toma como realidades evidentes. Como afirma Scott, esta identidad no es un hecho transparente sino resultado del «esfuerzo de algunas o de algún grupo por identificar y con ello movilizar a una colectividad». La identidad como fenómeno continuo, coherente e histórico «resulta ser una fantasía, una fantasía que borra las divisiones y las discontinuidades, las ausencias y las diferencias que separan a los sujetos en el tiempo»<sup>18</sup>. La alternativa que resulta de estas reformulaciones es una historia no continua, sino de discontinuidad, pero «repetidamente suturada», que exige atender a los «cambiantes y radicalmente diferentes contextos

<sup>15</sup> Cabrera (2006): 249. El desarrollo de la identidad feminista como eco de la fantasía, en Scott (2006).

<sup>16</sup> Mahmood (2004a y 2004b); Mack (2005), y Hollywood (2004). Véase también Scott (2011): 91-116.

<sup>17</sup> De la Cueva (2015); Ramón y Mínguez (2015); Louzao (2008), y De la Cueva y Montero (2007).

<sup>18</sup> Scott (2006): 123; la cita anterior en p. 120.

históricos en los que las mujeres cobraron existencia como sujetos». En consecuencia, mi análisis de esta movilización femenina estará pendiente de la tensión que debemos analizar quienes atendemos a los procesos de formación de la identidad entre «la temporalidad de la narración histórica (que comporta nociones sobre la irreducible diferencia en el tiempo) y su condensación en escenarios recurrentes (que parecen negar dicha diferencia)»<sup>19</sup>. Entonces, me propongo deconstruir las fantasías sobre las que se sustenta la identidad «católicas», tal como fueron interpeladas por la prensa, los prelados, las líderes, las organizaciones, etc. Pero, al mismo tiempo, pretendo estar atenta a las diferencias que separan a los sujetos en el tiempo, y que esas fantasías contribuyen a ocultar, además de hacernos percibir la identidad como un proceso continuo, incluso ascendente —y que lleva a construir una línea incesante cuya culminación sería el modelo (basado fundamentalmente en el catolicismo) de feminidad franquista—.

## II. CONTINUIDADES Y DISCONTINUIDADES EN LA IDENTIDAD «MUJERES CATÓLICAS» (1956-1913)

Una de las fantasías que tuvo mayor persistencia e impacto en la consolidación de la identidad «mujeres católicas», es decir, lo que proporcionó un trasfondo común que permitió la formación de una identidad específica e identificación, fue la noción de que la religión era un atributo esencial (que formaba parte de la esencia natural) de la feminidad (lo que se ha denominado «feminización discursiva» de la religión)<sup>20</sup>. Este atributo constituía uno más entre muchos otros que conformaban la identidad «mujeres» dentro de un esquema sexual binario y complementario, que emergió de la conceptualización moderna de naturaleza humana, y vertebró por lo tanto la modernidad liberal. La mayor religiosidad derivaba generalmente en superioridad moral, dado que la fuente de moralidad era la religión católica. Este especial vínculo que, por naturaleza, las mujeres tenían con la religión, fue reiteradamente invocado en la prensa como argumento de autoridad para intervenir en asuntos religiosos. Durante el Bienio Progresista, la prensa católica publicó peticiones suscritas por las «señoras católicas» dirigidas a las Cortes contra la reforma de la base 2.<sup>a</sup> de la Constitución que promovía la libertad de culto y la tolerancia de prácticas religiosas distintas de la católica y a favor de la restauración del artículo 12 de la Constitución de Cádiz de

<sup>19</sup> Scott (2006): 120. La cita anterior en p. 114.

<sup>20</sup> Mínguez (2015) y Blasco (2005).

1812, que consignaba que la religión católica era la única verdadera y permitida por el Estado<sup>21</sup>. El que estas mujeres intervinieran como tales en este debate público en torno al papel que la religión católica debía desempeñar en la nación se vinculaba a la consideración de que el catolicismo las había emancipado, las había hecho libres en lugar de esclavas y, por lo tanto, madres libres de opresión. Como afirmaban las «Señoras de Barcelona» el 24 de febrero de 1855, «cuando se está tratando de la libertad o esclavitud de nuestro sexo, razón es que se nos oiga, puesto que nuestra condición no es igual en todas las religiones. En la católica somos la compañera, en las demás la esclava. No sois hijos de mujer esclava, sino de mujer libre, española y católica, y por eso sois grandes»<sup>22</sup>. El catolicismo había dado libertad a la mujer, transformándola en compañera del hombre, por lo tanto ellas estaban en deuda y debían defender a su valedor. No solo la libertad sino también la igualdad habían permeado el discurso católico sobre la diferencia sexual a la altura de mediados de siglo XIX: frente a la inferioridad femenina o la preeminencia de la figura de Eva pecadora, empezaba a generalizarse la noción de que hombres y mujeres eran seres iguales en tanto que hijos de Dios, con la misma alma, capacidad de raciocinio y, por lo tanto, de ilustración y educación (dentro de un horizonte de perfectibilidad de la especie)<sup>23</sup>.

Varias décadas más tarde, en un contexto muy diferente como fue la primera década del siglo XX, con motivo del Proyecto de Ley de Asociaciones que atentaba, a ojos de los católicos, contra las congregaciones religiosas, se volvía a aludir a cómo la mujer había sido, en esta ocasión, dignificada

---

<sup>21</sup> Romeo sitúa en el Bienio el comienzo de una «política de movilización ordenada y encauzada de los católicos y las católicas, que eclosionó durante el Sexenio democrático», que consistió en la publicación en la prensa católica y neocatólica de profesiones de fe y protestas contra actos que se consideraban atentatorios contra la unidad católica y la enseñanza guiada por preceptos religiosos (Romeo, 2015: 38).

<sup>22</sup> «Señoras de Barcelona a las Cortes», *La Esperanza*, 3-3-1855. En términos muy parecidos, el 28 de febrero de 1855 las «señoras de Valladolid» afirmaban: «No debéis por tanto extrañar que nos alarme la idea de todo aquello que tienda a rebajar el principio católico, porque a él debemos nuestra emancipación e igualdad, y al mismo se debe la fraternidad de la especie humana, pues por él se rompieron las cadenas de los esclavos y de la mujer, a él debemos poder llamarnos compañeras, no siervas del hombre» (Canga, 1855: 79). Agradezco tanto a Sonia Herrera como a Diego Palacios que me facilitaran, respectivamente, estos textos y la referencia de los mismos.

<sup>23</sup> Una propuesta de análisis de la construcción de la diferencia sexual moderna dentro del marco del surgimiento del concepto de naturaleza humana que emerge con la revolución liberal, en Divassón (2015): 138 y ss.

por el cristianismo, frente al envilecimiento en que el paganismo la tenía sometida. Desde esta visión, las católicas de Zaragoza se preguntaban:

¿Podría la mujer católica dejar de alistarse en esta cruzada y permanecer indiferente y extraña a la gran lucha que se libra con tan gran encarnizamiento en todas partes? ¿Qué era la mujer en el paganismo, y quién sacó del envilecimiento en que yacía sino el Evangelio de Cristo, que la rodeó de una aureola de pureza, de candor y de dignidad, que el mundo antiguo no había conocido? A medida que la luz del cristianismo penetra en los pueblos, crece la dignidad y el ascendiente puro y delicado de la mujer: si el sol del Evangelio se eclipsara en la sociedad, la mujer volvería a ser la esclava, no la compañera del hombre, mero instrumento de sensualidad y de placer<sup>24</sup>.

En segundo lugar, formando parte del proceso de impregnación del discurso católico de la feminidad con nociones liberales, no solo penetró el lenguaje de la igualdad ante Dios sino también el de la irreductible diferencia que derivaba de la maternidad que paulatinamente iba adquiriendo un lugar central en la definición de la categoría «mujeres». La maternidad católica entendía que las madres eran ejes morales de la familia cristiana, guardianas y transmisoras de los valores y costumbres católicos a las futuras generaciones de españoles, entre los que se encontraban los representantes de la nación (como decían las Señoras de Barcelona en 1855, al dirigirse a los diputados en Cortes: «Vuestras virtudes y vuestra ciencia tuvieron origen en el regazo de vuestras madres»)<sup>25</sup>. Y era esa maternidad, así caracterizada, la que les obligaba a pronunciarse públicamente («no guardar silencio») sobre «intereses religiosos», unos intereses que concebían diferentes a los «meramente temporales»,

<sup>24</sup> «A las señoras católicas de Zaragoza», *El Pilar*, 14-12-1907, pp. 395-396 (aquí, p. 396). Viene firmado por varias mujeres que se presentaban como Junta Directiva de la Acción Católica de Señoras, «establecida en esta ciudad para fomentar la buena prensa y extinguir, a ser posible, o reducir el campo de acción de la mala». Aunque aquí podríamos apreciar mayor énfasis en la idea de dignidad que de libertad, como también lo expresaba Pidal y Mon en 1906: «El Evangelio ha realzado la dignidad intelectual y moral de la mujer y [...] las mujeres cristinas han ocupado tan nobilísimo lugar en la sociedad humana». Para un análisis de la dignidad como noción clave de los diferentes feminismos históricos en España, véase Aresti (2015).

<sup>25</sup> Aquí no se ha podido desarrollar lo que posiblemente es otra fantasía de la identidad «católicas» a lo largo del tiempo: la identificación con una nación española moderna (en el sentido de cuerpo político en el que reside al menos parte de la soberanía). Andreu (2012).

en los que habían dejado a «los hombres el cuidado de representar lo que convenga [...]»<sup>26</sup>.

A comienzos del siglo xx, el recurso a la fantasía maternal —vinculada a sentimientos que emanaban del corazón y a la responsabilidad en la transmisión de la religión— continuaba modelando la identidad de «católicas». A través de él se arrogaron una enorme influencia en el terreno de las costumbres y la moralidad, que fue movilizada sobre todo para la protección de la familia católica, para la colaboración con la «buena prensa» y para la defensa de la enseñanza católica (1910 y 1913). Era el «instinto de madre que la caracteriza» lo que confería a las mujeres la capacidad de «ver con claridad el peligro del proyecto que nos amenaza», y de no poder consentir ver a sus hijos, esposos y padres «criados sin Dios»<sup>27</sup>. María Ara, instructora de la Escuela de la Corte de Honor de Nuestra Señora del Pilar, sostenía que «el prototipo de la mujer, la mujer completa, la mujer reina del mundo, es, seguramente, *la madre*. Mientras haya madres cristianas, y las habrá siempre, aliente nuestro corazón: por la influencia decisiva de la mujer en el mundo, la victoria será nuestra»<sup>28</sup>.

Por último, dentro de este esquema de diferencia sexual binaria y complementaria, el que las mujeres se configuraran como sujetos más religiosos y píos no fue ajeno a la definición que se hizo de los hombres como sexo tibio e indiferente en materia religiosa. Como ha mostrado María Cruz Romeo, ya en la novela *La mujer fuerte* (1859), de Gabino Tejado, aparece este esquema de hombres apocados y mujeres fuertes en el terreno de la espiritualidad y de la moralidad católicas, que les conducía, a ellos hacia la indiferencia en materia de fe y a ellas hacia una intensa religiosidad<sup>29</sup>. No obstante, la expectativa era la de que los hombres defendieran los intereses religiosos en el ámbito político como una responsabilidad para con sus hogares y sus mujeres, de manera

<sup>26</sup> «Sras. de Guipuzcoa». Canga (1855): 77. La anterior cita en «Señoras de Barcelona a las Cortes», *La Esperanza*, 3-3-1855. El análisis del discurso de género del catolicismo en la segunda mitad del siglo XIX que realiza Raúl Mínguez apunta a que, al ser permeado por la diferencia sexual moderna, la maternidad fue ocupando un lugar cada vez más destacable en la definición de la feminidad. Mínguez (2016): 109-130 y Mínguez (2012).

<sup>27</sup> *El Pilar*, 15-3-1913.

<sup>28</sup> *El Pilar*, 21-11-1908 (núm. 1323, especial dedicado al VI Aniversario de la fundación de la Corte de Honor).

<sup>29</sup> Según Romeo (2014): 111, «el proyecto contra el avance del materialismo y la revolución incorporaba a las mujeres católicas». Esta construcción de la «mujer fuerte» es analizada por Mínguez (2016): 109-121, quien también señala la presencia, en el contexto del Sexenio, de argumentos sobre la «masculinidad en crisis» (Mínguez, 2016: 196).

que, como decían las señoras de Barcelona en 1855, «así podréis regresar con frente erguida a vuestro hogar, para recibir los abrazos de vuestras madres, hermanas, hijas y esposas»<sup>30</sup>.

Alrededor de medio siglo más tarde, en las novelas de María de Echarri vemos también reproducido en gran medida este esquema. Aunque eran presentados como hombres jóvenes inteligentes, sus protagonistas masculinos estaban dominados exclusivamente por las pasiones (ya que la fe había dejado de iluminar su razón), lo cual los convertía en débiles de espíritu y propensos a perder naturalmente la fe y a incumplir con lo que de ellos se esperaba en la familia. En palabras de Echarri, se trataba del «sexo que se titula fuerte, pero que en esta materia se deja vencer con pasmosa facilidad, desde que el hombre es hombre»<sup>31</sup>. El protagonista de *Redención*, Jorge, hace su entrada en la novela como un hombre ebrio y agresivo, carne de cañón de espectáculos y negocios arriesgados que alimentan una naturaleza tendente a la inmoralidad, y que acosa a su prima Rosario. Juan Manuel, el joven ingeniero de *Más poderoso que el amor*, comienza a perder la fe al entrar en contacto con el racionalismo, la ciencia y el ateísmo a raíz de un viaje a Alemania. Y Jaime, el joven pescador de *Los Misericordiosos*, se enamora de la hija del empresario para el que trabaja e, influido por «malas compañías e ideologías irreligiosas», acaba dominado por las pasiones —emociones descontroladas—, principalmente los celos y la envidia<sup>32</sup>. En todos los casos, la pérdida de la fe tiene su origen no solo en las tentaciones del mundo moderno sino en una supuesta naturaleza masculina espiritualmente débil, que les aboca, en tanto que hombres, a un proceso de degradación moral y de deshumanización.

### III. LA ESPECIFICIDAD DE LA IDENTIDAD «MUJERES CATÓLICAS» EN LA LUCHA CONTRASECULARIZADA (1900 A 1913)

Aunque, como se ha intentado demostrar, estas fantasías de continuidad en la identidad católica femenina (y su contrapunto en la masculina) se mantuvieron prácticamente intactas y subyacen también a la movilización de la primera década del siglo XX, esta última resultó ser muy diferente a la de la segunda mitad del siglo XIX. Las mujeres católicas que participaron en el proyecto de recatolización del movimiento católico lo hicieron de manera muy activa, masiva, organizada y visible, y muchas de las actuaciones que emprendieron

<sup>30</sup> «Señoras de Barcelona a las Cortes», *La Esperanza*, 3-3-1855.

<sup>31</sup> De Echarri (1915b): 45.

<sup>32</sup> De Echarri (1900, 1915b y 1915a).

eran novedosas y diferentes en la medida en que los significados de sus referentes identitarios habían cambiado. La principal transformación remite a la emergencia, bajo ese mismo referente de «mujeres católicas», de un sujeto femenino articulado en torno a la piedad, la devoción y el apostolado colectivo, que hizo posible la implicación en la movilización contrasecularizadora. Pero esta no fue la única, como veremos. Otra parte de sus actuaciones, la que desplegaron en el terreno de la intervención en la reforma social, emanó de su identificación como madres sociales cuyo cometido era aliviar, proteger y defender a las obreras de la injusta situación en la que se hallaban debido a la explotación que los patronos ejercían sobre ellas. Estas madres sociales ya no estaban solo guiadas por el cumplimiento de obligaciones morales o de imperativos católicos de caridad sino por la toma de conciencia acerca de sus responsabilidades sociales.

En esta reformulación identitaria que sustentó acciones de nuevo cuño a comienzos del siglo XX, el surgimiento y difusión de un diagnóstico sobre la situación del otro componente de una diferencia sexual que se había pensado como binaria y complementaria fue muy relevante. Como ya se ha señalado, en la novelística de autores «neocatólicos» como Gabino Tejado se había dibujado una masculinidad católica apocada, débil desde el punto de vista espiritual, lo que podemos interpretar como una prefiguración de lo que cuatro décadas más tarde fue identificado como crisis de aquella. Pero habría que esperar al contexto finisecular, cuando la publicística (también en forma de novela) del movimiento católico dirigida a la movilización de las mujeres católicas se dolía de la crítica situación a la que habían llegado los hombres en materia religiosa, para poder hablar de percepción por parte del catolicismo, de la masculinidad en crisis<sup>33</sup>. Así, los personajes masculinos de las novelas de María de Echarri daban vida al incumplimiento de la expectativa sexual que, se entendía que irremediablemente, había llegado a suceder y hasta se había convertido en habitual. Esta masculinidad alejada del ideal, según Echarri y otros católicos, había resultado del proceso de alejamiento de los hombres de la religión por la irrupción de ideologías «disolventes» de la armonía social, de métodos científicos positivistas y de nuevas formas de ocio y sociabilidad características de una incipiente sociedad de masas (que habrían encontrado en la «forma de ser» del varón un terreno abonado para su imperio). En especial, los hombres jóvenes resultaban ser los más expuestos a las perniciosas influencias externas, tal y como diagnosticaba Polo y Peyrolón:

---

<sup>33</sup> Masculinidad en crisis que fue apuntada en otros ámbitos ideológicos, y que ha sido considerada un elemento clave de la crisis de la identidad nacional española. Aresti (2010) y Cleminson y Vázquez (2011).

Los jóvenes que hoy se estilan, entregados en cuerpo y alma a todas las disipaciones, que apartan de la casa paterna y dan concurrentes habituales a los teatros, casinos, cafés, circos y paseos; empapados en cierto naturalismo práctico, que los aleja del templo, de la piedad y de las corporaciones religiosas; precisados por su carrera a oír (*sic*) en los centros científicos y literarios ataques, más o menos rudos y frecuentes, a lo sobrenatural, a la Iglesia, a sus instituciones, a sus ministros, a las ciencias eclesiásticas [...] estos jóvenes, repito, necesitan como nadie de la amistad ingeniosa y tierna de una hermana que sin aparentarlo los atraiga al redil, ante todo con su ejemplo sin tacha y después [...] con un consejo saludable, con una confidencia oportuna, con una palabra discreta pronunciada a la parecer sin intención<sup>34</sup>.

Incluso algunos, como Amado Burguera, proponían otorgar los derechos políticos para las mujeres sobre la base de que los varones habían hecho «dejación de funciones» (es decir, habían dejado de realizar lo que venían haciendo, lo que de ellos se esperaba en tanto que hombres católicos) por lo que a la orientación católica de la vida pública respectaba. Se preguntaba Amado Burguera si, en la medida en que «el varón, socialmente considerado, se ha apartado en todos los terrenos, principalmente en el político, de las rectas veredas cristianas, ¿no tendrá derecho la mujer a intervenir en estos negocios trascendentales; [...] a tener derecho activo y pasivo en las elecciones políticas?»<sup>35</sup>. En definitiva, para 1900 había proliferado en medios católicos, y se había convertido en preocupante, este diagnóstico de masculinidad secularizada, inmoral, incrédula y, habría que añadir, destructora por ello de la familia católica.

La necesidad de recatolizar a unos varones que no solo se mostraban indiferentes o tibios, sino que habían sido arrastrados por la irreligión y las pasiones, condujo a la insistencia en la intensificación del apostolado femenino. Es decir, que los hombres hubieran dejado de desempeñar lo que se esperaba de ellos como católicos (o sea, ejercer en la esfera pública guiados por la fe y la moral católicas) resultó fundamental en la reformulación de una identidad «mujeres católicas» en la que el apostolado femenino ocupaba un lugar central. Se habían afianzado, citando al periodista Le Brun, como «núcleo poderoso de renovación espiritual»<sup>36</sup>. En el marco del proyecto de recristianización social que respondía a la percepción del avance imparable de la secularización, y desde un conocimiento dicotómico de la diferencia sexual,

<sup>34</sup> Polo (1891): 112.

<sup>35</sup> Burguera (1909): 211-212.

<sup>36</sup> Le Brun (1908): III.

que las mujeres fueran más religiosas, moral y espiritualmente superiores, y los hombres descreídos e irreligiosos llevó a que ellas fueran designadas para redimirlos/salvarles de su caída, no solo individual sino también colectivamente. Así, Jaime, el protagonista de la novela de Echarri *Los Misericordiosos*, volvía «al camino del bien por la mano misericordiosa de Consuelo»<sup>37</sup>. Rosario, la protagonista de *Redención*, salía del convento para redimir, a través de múltiples sacrificios y renunciaciones, a una familia entera que había perdido el horizonte de vida virtuosa. Este *leitmotiv* fue uno de los principales recursos en la movilización de las mujeres a colaborar en la así llamada «buena prensa». Volviendo a Le Brun, existía el convencimiento de que si «los hombres han corrompido la prensa y se pierden bebiendo en sus aguas ponzoñosas [...] la mujer purificará los manantiales y saciará la sed de los sedientos con abundancia de aguas refrigerantes y claras»<sup>38</sup>. También pudo abocar, este diagnóstico de la masculinidad católica en crisis, a una redefinición de la identidad de los hombres católicos. Como se sugería en la traducción al español de *Soyez des hommes! À la conquête de la virilité perdue*, del dominico Antonin-Ferdinand Vuillermet, la recuperación de los hombres para el catolicismo pasaba por impulsar un sujeto masculino creyente articulado en torno a la fortaleza de carácter, la obediencia, la disciplina, la higiene y los deportes<sup>39</sup>.

Si bien fue una pieza central, este componente de apostolado colectivo (en tanto que mujeres y dirigido hacia la colectividad) no fue el único en la reformulación de la identidad de las católicas a comienzos del siglo XX. Por una parte, como se ha mostrado en el primer apartado, la implicación de las católicas en el movimiento católico a partir de 1900 fue posible porque se mantuvieron las fantasías de la atribución de mayor religiosidad y de la obligación moral de defender a la religión que las había liberado como mujeres,

<sup>37</sup> De Echarri (1900): 137.

<sup>38</sup> Le Brun (1908): 7.

<sup>39</sup> Este libro se tradujo del francés en la colección Ciencia y Acción-Estudios Sociales con el título *¡Sed hombres! ¡Reconquistad la virilidad perdida!* (Agradezco a Natalia Núñez que compartiera conmigo la existencia del mismo). No existen investigaciones para España que indaguen en esta potencial articulación de una nueva identidad católica masculina ligada a la recuperación de los hombres para el catolicismo, así como en su relevancia para el movimiento católico en general. Para otros países, se ha hablado incluso de un proceso de «remasculinización» del catolicismo, en la medida en que había llegado a estar estrechamente asociado, en la espiritualidad, devociones y culto ultramontanos, con una práctica más cercana al sentimiento y la emoción, atributos que caracterizaban a la femineidad decimonónica. Véanse Hastings (2008) y Blaschke (2011) para Alemania.

del instinto maternal que avistaba el peligro y legitimaba la actuación pública, así como la cada vez más imperiosa salvación de los varones. Por otro lado, un segundo elemento, además del apostolado, pasó a definir el significado de «mujeres católicas» tal y como estaban siendo interpeladas por el movimiento católico. Entre 1868 y 1900, muchas jóvenes de buenas familias configuraron una subjetividad articulada en torno al cultivo de la piedad, la práctica de la oración individual y colectiva, y el mantenimiento y difusión de diferentes devociones. Esta subjetividad piadosa y devocional se desplegó en un cada vez más amplio número de variadas asociaciones religiosas femeninas dedicadas al cultivo de la piedad, la caridad, la enseñanza y la oración, que recibieron un empuje significativo durante los primeros años de la Restauración borbónica<sup>40</sup>. En particular, crecieron, junto a las órdenes religiosas dedicadas a la vida activa, las terceras órdenes, las Conferencias de San Vicente de Paúl, y las confraternidades piadosas como las Hijas de María<sup>41</sup>. Además de tratarse de lugares donde se educaba el sentimiento, y se forjaban comportamientos sociales y morales apropiados para las jóvenes católicas, fueron espacios en los que se cultivó una identidad católica sólida. Las terceras órdenes, como la Franciscana (en la que se había iniciado en su juventud María de Echarri, y a la cual permaneció vinculada toda su vida), llegaban a plantear una forma de vida diferenciada basada en un compromiso espiritual más cercano al de los religiosos, aunque siguieran siendo seglares<sup>42</sup>. En ellas se perseguía llevar a la práctica, de manera más estricta y consciente, normas católicas de comportamiento moral, caridad, oración, ritual, etc., que les permitieran resistir a las tentaciones del mundo moderno secularizado.

Se puede afirmar que dichas entidades no solo cultivaron esta identidad piadoso-devocional, sino que también constituyeron un sustrato organizativo para la movilización de la primera década del novecientos, y así fueron percibidas por parte de las voces movilizadoras de las mujeres en defensa de la religión católica. Un ejemplo de ello es el de los impulsores de la «buena prensa», que en 1908 decían contar con los «muchos millares de hijas de María», y pedían que «sus directoras las instruyesen acerca de los medios de propagar la Prensa católica y del bien grandísimo que de ello resulta». Incluso se les pedía que «abrieran sus estatutos a esta necesidad imperiosa de las buenas lecturas y

<sup>40</sup> Lannon (1990): 81-112.

<sup>41</sup> Según Ostolaza (2012): 158, la participación en asociaciones piadosas que se crearon en los colegios, como la congregación de las Hijas de María, «sirvió para iniciar a muchas mujeres en la práctica del apostolado facilitando el tránsito hacia su futura militancia en el movimiento social católico».

<sup>42</sup> De Echarri (1914).

distribuir las gratuitamente entre sus asociados y entre sus pobres [...]»<sup>43</sup>. Esta apertura de estatutos para emprender otro tipo de actuaciones implicaba poner a funcionar esa otra identidad de apostolado colectivo y público, que reformuló al sujeto exclusivamente piadoso que había poblado hasta la fecha estas organizaciones.

Esto posibilitó que, cuando entre noviembre de 1906 y enero de 1907 la prensa católica lanzó una ofensiva consistente en la recogida masiva de firmas y adhesiones y en el envío de peticiones a las autoridades contra lo que se consideró como «el primer acto de la persecución decretada con la Iglesia» (el Proyecto de Ley de Asociaciones), una multitud abrumadora de asociaciones femeninas piadosas y de caridad enviaron sus firmas de protesta, que aparecieron publicadas en la prensa católica, en defensa de los intereses católicos<sup>44</sup>. Por citar solo un ejemplo de los muchos que pueden rastrearse en la prensa del momento, entre las entidades navarras que enviaron sus firmas de protesta se encontraban las venerables órdenes terceras de San Francisco, de nuestra Señora del Carmen, el Apostolado de la Oración, la Archicofradía de la Guarida de Honor del Sagrado Corazón de Jesús, las Hijas de María, la Propagación de la Fe, la Archicofradía de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro, la Semana Devota de Nuestra Señora del Carmen, las Conferencias de SVP, la Escuela Dominical, el Apostolado de Damas Catequistas, la Escuela Doctrinal de San Juan Bautista<sup>45</sup>. Si bien una vía de protesta como era acudir a la prensa, realizar peticiones formales ante las autoridades y recoger firmas, es decir, influir en la opinión pública y presionar a los representantes en Cortes, venía practicándose desde el Bienio Progresista y durante el Sexenio Democrático, el carácter masivo de la acción marcaría la diferencia entre un momento y otro<sup>46</sup>.

Esta nueva identidad proselitista estuvo también en la base del surgimiento de un asociacionismo que podríamos llamar de nuevo cuño, ilustrado a la perfección por la Corte de Honor de Nuestra Señora del Pilar y la Asociación Protección de Intereses Católicos. Estas dos entidades, establecidas en Zaragoza y en Valencia respectivamente en los albores del novecientos, estuvieron estrechamente vinculadas (por lazos familiares con los dirigentes

<sup>43</sup> Le Brun (1908): 24. La anterior cita en López (1908): 67.

<sup>44</sup> Se pueden seguir las adhesiones y protestas de diferentes entidades y lugares, en *El Universo*, 20, 21, 22, 26-12-1906; y 5, 8 y 9-1-1907.

<sup>45</sup> *El Siglo Futuro*, 6-12-1906, p. 1.

<sup>46</sup> La entidad de movilización de masas que adquirió el movimiento contrasecularizador, en Ramón (2015). Para las peticiones de 1856, véase Palacios (2014); para las de 1868, Mínguez (2016): 193-214.

católicos) a las ligas católicas que estaban surgiendo en sendas ciudades, y de ellas irradiaron la mayor parte de las actividades que produjo el movimiento católico femenino de las dos primeras décadas de siglo<sup>47</sup>. Tanto la Corte de Honor como la Protección de Intereses Católicos nacieron como respuesta a las agresiones anticlericales que tuvieron lugar en 1901 contra las procesiones del Jubileo<sup>48</sup>. Aunque estas nuevas asociaciones se nutrieron de las ya citadas de corte piadoso y caritativo, y también reprodujeron la identidad piadosa de sus miembros, el propósito al impulsarlas era precisamente superar las insuficiencias de aquellas. Así, para el caso de la Protección de Intereses Católicos se afirmaba, de manera retrospectiva, que «la experiencia advertía que faltaba un instrumento permanente para acudir con tiempo a la defensa de los intereses católicos». Es decir, las entidades piadosas existentes no proveían de capacidad de reacción constante ni de una acción integral que defendiera la religión y la Iglesia de los ataques anticlericales, y que promoviera, al mismo tiempo, la cultura e identidad católicas, también entre las obreras. El sujeto meramente piadoso de las congregaciones y terceras órdenes resultaba insuficiente para afrontar el cumplimiento del nuevo repertorio de acción que había programado realizar Protección de Intereses Católicos, y que consistía en

juntar en la acción a los buenos, allegar fondos, promover manifestaciones, difundir diarios católicos, promover instrucción popular, desengañar al vulgo, seducido por ruines politicastros y, pues de señoras se trataba, para asistir a la obrera, librándola de las tres miserias que aquejan ordinariamente al pobre: la económica, la moral y la intelectual<sup>49</sup>.

A lo largo de los trece primeros años del siglo XX, estas entidades (las nuevas y las viejas) tuvieron ocasión tanto de poner a actuar esta identidad piadosa redefinida por el apostolado público y colectivo, como de desplegar los repertorios de acción que esta posibilitaba, en las protestas en contra de

<sup>47</sup> Hace ya varias décadas que Ramiro Reig puso en evidencia que «las damas católicas valencianas constituyeron “una de las bases sociales más amplias y consistentes de la política católica”». Reig (1986): 105 y ss. Información sobre ellas, en Monlleó (2004) y Palacio (1992: 153 y ss). El caso de la Corte de Honor es estudiado por Ramón (2014b).

<sup>48</sup> Ya el año anterior, en Zaragoza, varias señoras habían presentado una instancia al arzobispo manifestando su deseo de constituir una asociación devocional. En Ramón (2014b). Y, en julio de 1901, habían recogido 20 000 firmas para pedir amparo a las congregaciones femeninas francesas. *El Pilar*, 6-7-1901.

<sup>49</sup> Noguier (1917): 452-453. La anterior cita en 452.

la legislación laicizadora de los Gobiernos del Partido Liberal: en 1906, ya se ha señalado, con motivo del Proyecto de Ley de Asociaciones<sup>50</sup>; en 1910, contra la reapertura de las escuelas laicas y ley del candado; y en 1913, en respuesta a legislación de Romanones sobre enseñanza del catolicismo en las escuelas<sup>51</sup>. De manera destacada, entre estos repertorios de acción figuró la participación y organización de ceremonias religiosas públicas (demostraciones de devoción pública, jubileos, procesiones, actos de desagravio y de perdón por los pecados, adoraciones nocturnas, coronaciones de vírgenes, rosarios, procesiones, etc.). Consideradas por algunos historiadores como «base de la movilización de la opinión católica en la primera década del xx», se podría afirmar que, a pesar de su larga existencia como formas de expresión católica, en este contexto de lucha contrasecularizadora adquirieron nuevos significados<sup>52</sup>. En efecto, no se puede hablar propiamente de una continuidad de prácticas religiosas pasadas, sino de una resignificación de las mismas, que les confirió un carácter visible, masivo y público (y en cada vez más ocasiones nacional español y nacionalizador), con el que a su vez eran significados por unos adversarios que se iban conformando al calor de la confrontación. Expresaban, como han afirmado otros estudiosos, la capacidad de atracción y convocatoria de los clericales frente a anticlericales y laicistas, y contribuían a nutrir una identidad católica combativa<sup>53</sup>. Pero no

---

<sup>50</sup> Julio de la Cueva subraya el punto de inflexión que supusieron las movilizaciones de 1906 contra el proyecto de ley de Dávila en cuanto a repertorio de protesta de los católicos, quienes comenzaron a reclamar para sí el mitin y la manifestación (a imitación de sus rivales republicanos y laicistas), sobre la base de su condición de ciudadanos. De la Cueva (2000): 65-68.

<sup>51</sup> La capacidad de atracción de la Corte fue enorme: pasó de 1500 mujeres que comulgaron el 21 de noviembre de 1902 a 16 000 honorarias repartidas por asociaciones de toda España en 1914. En 1908, Le Brun afirmaba que eran «más de catorce mil las fervorosas cristianas alistadas en la Corte de Honor a la Virgen Santísima del Pilar» (Le Brun, 1908: III). Como apunta Javier Ramón, aprovecharon la estructura diocesana para articular juntas locales de señoras en diversos pueblos, que recaudaban fondos para la organización de peregrinaciones. Además, la organización se extendió a otras ciudades como Madrid, Barcelona, San Sebastián, Sevilla y Valencia hasta llegar a contar con 36 delegaciones en toda España (Ramón, 2014b). Los cambios en la devoción a la Virgen del Pilar y sus significados políticos durante la contemporaneidad, en Ramón (2014a).

<sup>52</sup> Salomón (2004): 91.

<sup>53</sup> De la Cueva (2000) las considera tanto formas de protesta-desagravio como demostraciones de fuerza y de convocatoria. Según Salomón (2004): 91 y 92, las nuevas devociones surgidas o intensificadas durante el siglo XIX (el culto a la Virgen, al

solo eso. Los actos devocionales-religiosos constituían la antesala y el cierre de las protestas públicas contra los proyectos legislativos del Partido Liberal y las algaradas anticlericales, formaban parte natural de la protesta católica. No era solo que la movilización católica de principios de siglo combinara recursos de la tradición religiosa con «modernas tradiciones de protesta utilizadas por el adversario anticlerical», sino que lo piadoso-devocional permeaba la protesta política y el proselitismo religioso, de tal manera que ambos formaban parte inseparable de una sola acción guiada por el mismo propósito. Buena muestra de ello fueron las movilizaciones de 1910, con motivo del anuncio del proyecto de ley del candado, que empezaban en las iglesias y terminaban en el Gobierno Civil<sup>54</sup>.

Por lo que a la movilización femenina respecta, en particular, la Corte de Honor de Nuestra Señora del Pilar fue una clara manifestación de esta resignificación de las devociones y los cultos al calor de la lucha contrasecularizadora y frente al anticlericalismo, es decir, de la reformulación de la identidad piadosa en un sentido combativo, público y colectivo. Esta identidad piadoso-apostólica espoleada por los episodios anticlericales también hizo posible que las damas de la Corte de Honor de Zaragoza combinaran de manera natural el cultivo de la piedad y la oración colectivas (vigilias nocturnas), la celebración de ceremonias religiosas públicas (de coronación a la Virgen del Pilar en 1904) y actuaciones «seculares» (recogida de firmas, apelación a las autoridades, «buena prensa», lucha contra las escuelas laicas y creación de escuelas católicas)<sup>55</sup>. Esto explica que la Corte afirmara haberse constituido con un fin devocional (la extensión del culto a la Virgen, así como el cultivo de la piedad interior de las socias), al mismo tiempo que declaraba que su surgimiento estaba íntimamente ligado a la protesta frente a sucesos anticlericales:

---

Corazón de Jesús y a la Eucaristía) habrían favorecido grandes concentraciones de fervor religioso, dado que consistían en formas más sentimentales de expresar la fe, y por lo tanto más atractivas para las mujeres.

<sup>54</sup> Esta era la visión que transmitía *El Siglo Futuro* cuando afirmaba que «mítines, manifestaciones, *aplechs*, peregrinaciones y rogativas; actos realizados en la iglesia, en la ermita, en el campo, en el pico de las montañas, en círculos, en fronteras, en teatros ó en la vía pública, han constituido una sola, gigantesca y expresiva manifestación nacional» (*El Siglo Futuro*, 3-10-1910). Lo de las «modernas tradiciones de protesta...», en Salomón (2004): 93.

<sup>55</sup> La coronación de 1904 culminó con una gran procesión nacional en 1905 —para lo que se creó una Junta femenina de Peregrinaciones al Pilar—, y con el diseño de un plan de peregrinaciones anuales de todas las regiones y provincias.

Tristes recuerdos me trae el 18 de julio de 1901. Más vale que los calle, pero de los sucesos ocurridos aquel día en ZGZ surgió con más entusiasmo el proyecto de nuestra fundación. Se quiso desagrar a la Santísima Virgen del Pilar y se hicieron funciones religiosas, se levantó por suscripción patriótica una torre en su templo y quedó acordado fundar la Corte de Honor [...]. La Corte de Honor se fundó para dar culto á la Virgen del Pilar [...]. Se fundó para extender la devoción á la Corte del Pilar<sup>56</sup>.

Entre los efectos que tuvo el despliegue de esta identidad apostólico-pia-dosa que subyace a la protesta de comienzos de siglo, habría que destacar, en primer lugar, la percepción de una salida más permanente y visible al espacio público, que contrastaba con su actitud hasta la fecha, «lejos de las agitaciones de la vida pública [...] distantes de las luchas, tan vivas por desgracia, que agitaban nuestro país»<sup>57</sup>. Por otra parte, esta movilización fue acompañada de una autopercepción y narración de su papel en la movilización general de los católicos, que ni ellas ni el propio movimiento dejaron de visibilizar. La gran capacidad de iniciativa, impacto movilizador y eficacia en los logros fue habitual en los relatos que hacía de su actuación la Corte de Honor, que cifraba como el mayor de sus grandes éxitos el haber desencadenado la protesta católica de 1906 frente al proyecto de ley dirigido a limitar la proliferación de las órdenes religiosas en España<sup>58</sup>.

Por último, las católicas de comienzos de siglo no fueron únicamente sujetos piadoso-apostólicos embarcados en la lucha contrasecularizadora y recatolizadora sino que se implicaron, a lo largo de las dos primeras décadas del siglo XX, en un proyecto de reforma social inédito. Aunque generalmente suelen analizarse por separado, el enfoque de la identidad nos permite atisbar que la recatolización y la reforma social convivieron para conformar una subjetividad específica en la que ambas estuvieron estrecha, aunque contingentemente, entrelazadas. Como hemos señalado, las asociaciones que surgieron para defender los intereses católicos frente a las agresiones anticlericales y las medidas políticas laicizadoras consideraron como parte de su tarea atender a las obreras e intentar poner solución a la «cuestión social». De la Junta Directiva de la Corte de Honor emanó el impulso para el surgimiento de diversas iniciativas enmarcadas en la Acción Social Católica de la ciudad. Y de la Obra de Protección de Intereses Católicos, «nacida en días borrascosos» como una

<sup>56</sup> *El Pilar*, 21-11-1908. Para los sucesos de 1901, véase *El Pilar*, 20-7-1901 y 27-7-1901. Han sido analizados por Salomón (2002): 264-273.

<sup>57</sup> López (1908): 55 y 66.

<sup>58</sup> *El Pilar*, 21-11-1908.

«milicia nueva y aguerrida», surgió el Sindicato de la Aguja (1912), que suponía una ampliación, a decir de su secretaria general unos años más tarde, de «los horizontes de la acción femenina [...] orientándola hacia el campo social, entonces completamente ajeno a la acción de la mujer»<sup>59</sup>.

Esta acción, sin embargo, no puede entenderse exclusivamente como una proyección más del proyecto recatolizador y tampoco como una extensión sin modificaciones de las prácticas caritativo-benéficas decimonónicas en el siglo xx. El reformismo social católico, que tuvo en la *Rerum Novarum* su referente programático, compartió con un más amplio reformismo social motivaciones (frenar el avance del movimiento obrero), diagnósticos acerca del problema obrero (que pasó de entenderse como consecuencia de unas condiciones sociales que podían ser modificadas), y soluciones (intervencionismo de Estado). El reformismo social católico también llegó a presuponer que existía una esfera social responsable de la penosa situación de los obreros y obreras en el sistema de libre concurrencia (en gran medida, derivada del egoísmo de los patronos), y que se podía intervenir para modificarla y mejorar la situación de los trabajadores y trabajadoras<sup>60</sup>.

A las mujeres, en calidad de grupo que había atesorado cualidades naturales ajustadas al cuidado de los socialmente desfavorecidos, se les asignó el rol de atenderlos, pero ya no solo como señoras caritativas que respondían a una exigencia moral como clase superior, sino como grupo social (mujeres) que debía responsabilizarse de los males que aquejaban a esa sociedad enferma en lo moral y en lo material. Para ello, debían dejar atrás la pasividad a la que la vida doméstica las había empujado hasta la fecha. Echarri consideraba que aunque «[...] el núcleo principal permanece pasivo aún, se detiene o retrocede ante el terror del qué dirán y de que se las pueda acusar de meterse en lo que no les importa, como si el mejorar la clase trabajadora y ver de acortar distancias no fuera obra perfectamente permitida lo mismo al hombre que a la

<sup>59</sup> *La Mujer Católica*, 113 (1925), citado en Palacio (1990): 663. Como en otras experiencias de sindicalismo católico femenino, este de Valencia albergó muy diversas entidades y prácticas como la Liga Social de Compradoras, el Taller de Paro, la Bolsa de Trabajo, la Cooperativa de Materiales de la Aguja y la Caja Dotal (Palacio y Ruiz, 1990: 650-658). Por su parte, la Corte puso en marcha la Obra de la Blusa en 1905; en 1907, tras una reunión mantenida con el P. Vicent, la Sociedad de Socorros Mutuos para Obreras; en 1909, la Escuela Nocturna de Obreras; y, a finales de 1910, el Sindicato Femenino de la Aguja. Véase Estarán (2003): 193-194; 216, 257, 264-266 y 277.

<sup>60</sup> Blasco (2014b). Para una explicación del reformismo social como fruto del ascenso de «lo social», véase Cabrera (2014).

mujer», había llegado el momento de que se abandonara «[...] ese estupor con que se considera a las que se han sacudido ya y emplean su tiempo y su saber en trabajar intelectualmente y socialmente [...]»<sup>61</sup>.

Si bien el análisis de esta dimensión reformista del movimiento católico femenino merecería mayor profundización, aquí solo podemos destacar su centralidad en la movilización y, por lo tanto, en la configuración de esa identidad no solo piadoso-apostólica sino también reformista social. Y eso fue lo que hizo, en definitiva, que estas católicas no solo fueran piadosas devotas, activas defensoras y apóstoles de la religión, sino también regeneradoras de una sociedad maltrecha sobre la que proyectaban, a partir de su condición simbólica de madres, todas sus virtudes hasta el momento desaprovechadas por la colectividad. Este constituyó el punto de conexión, al menos inicialmente, con algunos de los planteamientos feministas que más predicamento alcanzaron en la España del momento<sup>62</sup>.

#### IV. CONCLUSIONES

El análisis que hemos presentado en este artículo ha buscado ahondar en una explicación de la movilización de las mujeres católicas en la España contemporánea sustentada en cómo se conforman las identidades y cómo cambian sus contenidos y significados en diferentes contextos históricos. Por lo tanto, y en primer lugar, se puede concluir que las acciones emprendidas por las católicas en España no fueron resultado ni de una instrumentalización programada por parte de la jerarquía eclesiástica para conseguir su apoyo y perpetuar las estructuras patriarcales; tampoco puede explicarse esta acción como fruto de una proyección hacia el pasado de una subjetividad femenina que se articularía en torno al principio de autonomía individual o a la búsqueda de espacios de libertad. Intentando superar las deficiencias explicativas de estas dos aproximaciones, se ha propuesto un acercamiento a esta acción como resultado de la configuración y transformación de una identidad cuyo significado permanece inmutable pero cuyo significado varía. Es decir, al profundizar en la identidad como clave explicativa de la acción, se ha apostado por una noción de identidad inestable (pero que se presenta como fija a lo largo del tiempo) que nos ha permitido, por una parte, rastrear las continuidades como «fantasías» de la identidad «católicas» entre 1856 y 1913; y, por otro lado, atender a las discontinuidades en los significados de la misma.

<sup>61</sup> De Echarri (1908): 421-422.

<sup>62</sup> Blasco (2014a).

Entre las continuidades, hemos destacado la feminización discursiva del catolicismo, que estuvo estrechamente ligada a la construcción del otro masculino como tibio o impío, así como la centralidad de la maternidad en la retórica movilizadora. Con el fin de mostrar las discontinuidades (la pregunta que se suscita es si se hubiera sentido interpelada una católica de 1856 o de 1868 por el discurso de 1900 y al revés), nos hemos detenido en el análisis de las especificidades de la identidad «católicas» que apeló a los sujetos de la movilización contrasecularizadora de la primera década del siglo xx. Estas mujeres fueron piadosas portadoras de una sólida identidad católica conformada en el seno de entidades de caridad, devocionales y pías seculares que florecieron desde 1876. Sobre estos sujetos piadosos impactaron tanto las políticas laicizadoras como los motines anticlericales, al igual que la potenciación del discurso de la impiedad masculina. Las católicas de comienzos del siglo xx, a diferencia de las de periodos anteriores, articularon su acción en torno a un apostolado femenino público y colectivo, permanente y de masas, que tendría enormes repercusiones en la reformulación del imaginario y la práctica de las esferas separadas. Pero no solo esto las diferenció de sus predecesoras. Esta identidad piadoso-apostólica confluyó, desde la segunda mitad de la primera década del novecientos, con una incipiente articulación de un nuevo sujeto fruto de la respuesta católica a la «cuestión social» en términos de reforma social católica. Una clara plasmación de esta confluencia fue la aparición de figuras como la propagandista católica y reformista social que fue María de Echarri, una subjetividad cuya existencia, y las acciones que de ella emanaron, solo pudo emerger entre finales del siglo xix y comienzos del xx.

### Bibliografía

- Allen, A. (2008). Religion and Gender in Modern German History. En K. Hagemann y J. H. Quataert (eds.). *Gendering modern German history: rewriting historiography* (pp. 190-207). Nueva York: Berghahn Books.
- Andreu, X. (2012). La mujer católica y la regeneración de España: género, nación y modernidad en Fernán Caballero. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 42 (2), 9-15.
- Arce, R. (2005). De la mujer social a la mujer azul: la reconstrucción de la feminidad por las derechas españolas durante el primer tercio del siglo xx. *Ayer*, 57, 247-272.
- (2008). *Dios, Patria y Hogar. La construcción social de la mujer española por el catolicismo y las derechas en el primer tercio del siglo xx*. Santander: Universidad de Cantabria.
- Aresti, N. (2010). *Masculinidades en tela de juicio: hombres y género en el primer tercio del siglo XX*. Madrid: Cátedra.
- (2015). Cuestión de dignidad. Género, feminismo y culturas políticas. En C. Forcadell y M. Suárez (coords.). *Historia de las culturas políticas en España y América Latina*.

- Vol. III: *La Restauración y la República, 1874-1936* (pp. 85-110). Zaragoza: Marcial Pons-Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Blaschke, O. (2011). The unrecognized piety of men. Strategies and success of the re-masculinisation campaign around 1900. En Y. M. Werner (ed.). *Christian Masculinity: Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries* (pp. 21-45). Lovaina: Leuven University Press.
- Blasco, I. (2003). *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- (2005). Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica. *Historia Social*, 53, 119-136.
- (2008a). Mujeres y cuestión social en el catolicismo social español: los significados de la obrera. *Arenal*, 15 (2), 237-268.
- (2008b). 'Sí, los hombres se van': discursos de género y construcción de identidades políticas en el movimiento católico. En *Ayeres en discusión. Temas clave de Historia Contemporánea hoy. IX Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*. Murcia: Servicio de Publicaciones Universidad de Murcia (Cd-rom).
- (2008c). 'Más poderoso que el amor': género, familia, piedad y política en el movimiento católico español. *Pasado y Memoria*, 7, 79-100. Disponible en: <https://doi.org/10.14198/PASADO2008.7.05>.
- (2010). Introducción al dossier Mujeres y religiones. Desafíos para el feminismo actual. *Clepsydra*, 9, 11-17.
- (2014a). Juana Salas (1875-1976): el feminismo católico. En Á. Cenarro y R. Illion (eds.). *Feminismos. Contribuciones desde la historia* (pp. 107-132). Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- (2014b). Catolicismo social y reforma social. En Miguel Ángel Cabrera (ed.). *La ciudadanía social en España. Los orígenes históricos* (pp. 61-90). Santander: Ediciones de la Universidad de Cantabria.
- (2015). ¿Católicas a la calle? Género y religión en el movimiento católico (1890-1913). En A. Bosch e I. Saz (eds.). *Izquierdas y derechas ante el espejo. Culturas políticas en conflicto* (pp. 253-274). Valencia: Tirant.
- Burguera, A. (1909). *Acción católico-social de la mujer. Lo que fue en lo pasado, lo que es en los actuales tiempos y debe ser en lo porvenir*. Valencia: Imprenta Doménech y Taroncher.
- Cabrera, M. Á. (2006). Lenguaje, experiencia e identidad. La contribución de Joan Scott a la renovación teórica de los estudios históricos. En C. Borderías (ed.). *Joan Scott y las políticas de la historia* (pp. 233-257). Icaria: Barcelona.
- (2014). *El reformismo social en España (1870-1900). En torno a los orígenes del Estado del bienestar*. Valencia: PUV.
- Canga, J. (ed.). (1855). *La segunda base: reseña histórica y documentos relativos a la base religiosa aprobada por las cortes constituyentes de 1854*. Madrid: Impr. de Tomas Fortanet. Disponible en: <https://books.google.co.uk/books?id=jTx9NItfVRUC&pg=PP7#v=onepage&q&f=false>.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton U. Press.

- Cleminson, R. y Vázquez, F. (2011). *Los invisibles. Una historia de la homosexualidad masculina en España (1850-1939)*. Granada: Comares.
- De Echarri, M. (1900). *Los Misericordiosos: Novela original*. Madrid: Biblioteca Patria.
- (1908). Acción Social de la Mujer. En *Semana Social de España. Segundo curso, Valencia, 12 a 19 de diciembre de 1907* (pp. 417-448). Zaragoza: Mariano de Salas.
- (1914). *La terciaria según el espíritu de San Francisco*. Madrid: Sagrado Corazón.
- (1915a). *Redención*. Madrid: Sagrado Corazón.
- (1915b). *Más poderoso que el amor: Novela*. Barcelona: Imprenta Editorial Barcelona.
- De la Cueva, J. (1999). Cultura y movilización en el movimiento católico de la Restauración (1899-1913). En M. Suárez (ed.). *La cultura española en la Restauración* (pp. 169-192). Santander: Sociedad Menéndez Pelayo.
- (2000). Católicos en la calle: la movilización de los católicos españoles, 1899-1923. *Historia y política*, 3, 55-79.
- (2015). Conflictiva secularización: sobre sociología, religión e historia, *Historia Contemporánea*, 51, 365-395. Disponible en: <https://doi.org/10.1387/hc.14712>.
- y Montero, F. (2007). *La secularización conflictiva. España (1989-1931)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Del Moral, M. (2012). *Acción colectiva femenina en Madrid (1909-1931)*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Divassón, B. (2015). *Mujer, género y trabajo en Canarias en época contemporánea, 1868-1914* [tesis doctoral inédita]. Universidad de La Laguna.
- Estarán, J. (2003). *Cien años de «Acción Social Católica de Zaragoza» (1903-2003)*. Zaragoza: Acción Social Católica de Zaragoza.
- Fagoaga, C. (1985). *La voz y el voto de las mujeres. El sufragismo en España (1877-1931)*. Barcelona: Icaria.
- Gutiérrez, R. A. (2012). Las católicas y la política: del apostolado a la propaganda y la movilización (1900-1924). En M. C. Marcos y R. Serrano (coord.). *Mujer y política en la España contemporánea (1868-1936)* (pp. 159-182). Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Hastings, D. (2008). Fears of Feminized Church: Catholicism, Clerical Celibacy, and the Crisis of Masculinity in Wilhelmine Germany. *European History Quarterly*, 38 (1), 34-65. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0265691407084461>.
- Herzog, S. (1996). *Intimacy and Exclusion: Religious Politics in Pre-Revolutionary Baden*. Princeton: Princeton University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1515/9781400864348>.
- Hollywood, A. (2004). Gender, Agency, and the Divine in Religious Historiography. *Journal of Religion*, 84 (4), 513-528. Disponible en: <https://doi.org/10.1086/422478>.
- Lannon, F. (1990). *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España, 1875-1975*. Madrid: Alianza Universidad.
- Le Brun J. (1908). *La mujer y la prensa*. Zaragoza: Imprenta de Mariano Salas.
- López, A. (1908). La mujer y la Prensa. *Revista Católica de Cuestiones Sociales*, 158 (febrero), 65-72.
- Louzao, J. (2008). La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España

- contemporánea. *Hispania Sacra*, 60 (121), 331-354. Disponible en: <https://doi.org/10.3989/hs.2008.v60.i121.58>.
- Mack, Ph. (2005). Religion, Feminism, and the Problem of Agency; Reflections on Eighteenth-Century Quakerism. En S. Knott y B. Taylor (eds.). *Women, Gender and Enlightenment* (pp. 434-459). Basingstoke y Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Mahmood, S. (2004a). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- (2004b). Responses. Women's Agency within Feminist Historiography. *Journal of Religion*, 84 (4), 573-579. Disponible en: <https://doi.org/10.1086/422481>.
- Mangion, C. (2008). *Contested Identities: Catholic Women Religion in Nineteenth Century England and Wales*. Manchester: Manchester University Press.
- Mínguez, R. (2012). De perfecta casada a madre católica. Iglesia, género y discurso en España a mediados del siglo XIX. En A. Ibarra (coord.). *No es país para jóvenes. Actas del III Encuentro de Jóvenes Investigadores de la Asociación de Historia Contemporánea*. Vitoria: Universidad del País Vasco (edición en CD).
- (2015). ¿Dios cambió de sexo? El debate internacional sobre la feminización de la religión y algunas reflexiones para la España decimonónica. *Historia Contemporánea*, 51, 397-426. Disponible en: <https://doi.org/10.1387/hc.14714>.
- (2016). *Evas, Marías y Magdalenas. Género y modernidad católica en la España liberal (1833-1874)*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales y Asociación de Historia Contemporánea.
- Monlleó, R. (2004). Señoritas y obreras bajo la tutela de la Iglesia. Un estudio de la asociación de mujeres Obra Protección de Intereses Católicos de Castellón (1921-1927). *Millars: Espai i historia*, 27, 123-164.
- Moreno, M. (2005). Mujeres, clericalismo y asociacionismo católico. En A. L. López, A. Botti y J. de la Cueva (coords.). *Clericalismo y asociacionismo católico en España, de la Restauración a la Transición: un siglo entre el palio y el consiliario* (pp. 107-131). Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
- Noguer, N. (1917). Una gloria femenina de Valencia. *Razón y Fe*, 47 (mayo-junio), 452-464.
- Ortega, T. M. (2008). Conservadurismo, catolicismo y antifeminismo: la mujer en los discursos del autoritarismo y el fascismo (1914-1936). *Ayer*, 71, 53-83.
- (2010a). Culturas liberales y catolicismo en la génesis del antifeminismo franquista. *Historia social*, 67, 155-171.
- (2010b). 'Hijas de Isabel'. Discurso, representaciones y simbolizaciones de la mujer y de lo femenino en la extrema derecha española del período de entreguerras. *Feminismos: revista del Instituto de Investigación de Estudios de Género de la Universidad de Alicante*, 16, 207-232.
- (2011). «¡Cosa de coser... y cantar! La derecha antiliberal y el adoctrinamiento político de la mujer de clase media en la segunda república». En A. M. Aguado y T. M. Ortega (coords.). *Feminismos y antifeminismos: culturas políticas e identidades de género en la España del siglo XX* (pp. 173-206). Valencia y Granada: Universidad de Granada y Universidad de Valencia.
- Ostolaza, M. (2012). Feminismo y religión: las Congregaciones religiosas y la enseñanza de la mujer en España, 1851-1930. En M. C. Marcos y R. Serrano (coord.). *Mujer y*

- política en la España contemporánea (1868-1936)* (pp. 137-158). Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Palacio, I. (1990). Mujer, trabajo y educación. La «obra de intereses católicos» de Valencia (1901-1925). En *Mujer y educación en España, 1868-1975: VI Coloquio de Historia de la Educación* (pp. 663-675). Santiago de Compostela: Universidad de Santiago, Departamento de Teoría e Historia de la Educación.
- (1992). *Mujer, trabajo y educación (Valencia 1874-1931)*. Valencia: Universidad de Valencia.
- y Ruiz, C. (1990). Educación de la mujer obrera en Valencia. Del sindicato de la Aguja a la Obra Social femenina. En *Mujer y educación en España, 1868-1975: VI Coloquio de Historia de la Educación* (pp. 650-662). Santiago de Compostela: Universidad de Santiago, Departamento de Teoría e Historia de la Educación.
- Palacios Cerezales, D. (2014). Ejercer Derechos: Reivindicación, Petición y Conflicto. En M. Sierra y M. C. Romeo (coords.). *Las Culturas Políticas de la España Liberal, 1833-1874* (pp. 253-287). Zaragoza: Marcial Pons.
- Polo y Peyrolón, M. (1891) [2.ª ed.]. Apostolado de la mujer en las sociedades modernas. En *Discursos académicos*. Valencia: Imprenta de Manuel Alufre.
- Quataert, J. (2001). *Staging Philanthropy: Patriotic Women and the National Imagination in Dinastic Germany*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. Disponible en: <https://doi.org/10.3998/mpub.16460>.
- Ramón, J. (2014a). *‘La Virgen del Pilar dice...’ Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- (2014b). De lo devocional a lo político. Una panorámica de la movilización católica femenina en Zaragoza (1902-1936). En P. Salomón, G. Alares y P. Rújula (coords.). *Historia, pasado y memoria en el mundo contemporáneo* (pp. 281-290). Teruel: IET.
- (2015). ‘El catolicismo tiene masas’. Nación, política y movilización en España, 1868-1931. *Historia Contemporánea*, 51, 427-454. Disponible en: <https://doi.org/10.1387/hc.14716>.
- y Mínguez, R. (2015). Religión y modernidad. En J. A. Caballero, R. Mínguez y V. Rodríguez (eds.). *Culturas políticas en la contemporaneidad. Discursos y prácticas políticas desde los márgenes a las élites* (pp. 7-13). Valencia: Asociación de Historia Contemporánea / Universitat de València.
- Reig, R. (1986). *Blasquistas y clericales. La lucha por la ciudad en la Valencia de 1900*. Valencia: Institució Alfons El Magnànim.
- Romeo, M. C. (2014). Domesticidad y política. Las relaciones de género en la sociedad pos-revolucionaria. En M. C. Romeo y M. Sierra (coords.). *Historia de las culturas políticas en España y América Latina*. Vol. II: *Las culturas políticas en la España liberal, 1833-1874* (pp. 91-129). Zaragoza: Marcial Pons-Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- (2015). Catolicismo y modernidad. A propósito del teatro de Tamayo y Baus. En A. Bosch e I. Saz (eds.). *Izquierdas y derechas ente el espejo. Culturas políticas en conflicto* (pp. 15-42). Valencia: Tirant.
- Salomón, P. (2002). *Anticlericalismo en Aragón. Protesta popular y movilización política (1900-1939)*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

- (2004). ¿Espejos invertidos?: mujeres clericales, mujeres anticlericales. *Arenal: Revista de historia de mujeres*, 11 (2), 87-111.
- Scanlon, G. (1986). *La polémica feminista en la España contemporánea, 1868-1974*. Madrid: Akal.
- Scott, J. W. (1999). *Gender and the Politics of History. Revised edition*. Nueva York: Columbia University Press.
- (2006) [2001]. El eco de la fantasía. *Ayer*, 62 (2), 111-138.
- (2011). *The Fantasy of Feminist History*. Durham y Londres: Duke University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1215/9780822394730>.