

«PLAGA DE SABANDIJAS QUE INVADEN LAS IGLESIAS»: LA FIGURA DE LA BEATA EN EL MOVIMIENTO CATÓLICO FEMENINO ESPAÑOL DEL PRIMER TERCIO DEL SIGLO XX*

POR

ALEJANDRO CAMINO¹

Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN

La figura de la beata seglar fue un modelo de feminidad que en el primer tercio del siglo XX fue cargado de significados negativos por parte de los sectores anticlericales. De todas las críticas emitidas, predominó la noción de que las beatas eran personas que desatendían las funciones principales de la vida de las mujeres, al estar centradas en desarrollar una práctica religiosa fanática y/o fingida. Cuando un sector de las activistas del movimiento católico de mujeres se convenció de que buena parte de las críticas que los grupos anticlericales exponían sobre las beatas eran ciertas, trataron de marcar distancias con esta denostada figura, para evitar que se les asociase con ella. Con este objetivo, las activistas católicas frecuentemente establecieron en su pensamiento una dicotomía entre las beatas y las buenas y virtuosas católicas.

PALABRAS CLAVE: catolicismo; religión; mujeres; fanatismo; España.

“PLAGUE OF VERMIN THAT INVADERS THE CHURCHES”: THE BEATA MODEL IN THE SPANISH CATHOLIC WOMEN’S MOVEMENT IN THE FIRST THREE DECADES OF THE TWENTIETH CENTURY

ABSTRACT

In the first three decades of the twentieth century, the beata was a model of femininity that the anticlerical sectors loaded with negative meanings. There were many criticisms, but the most important one was the notion that *beatas* were women who neglected the main functions of women’s lives by being so focused on developing a fanatical and/or feigned religious practice. A sector of the Spanish Catholic women’s movement was convinced that many of these anticlerical criticisms of the *beatas* were true. For that reason, many of them tried to distance themselves from the beata, to prevent any kind of association between them and this despised figure. To this end, Catholic women activists frequently established in their ideas a dichotomy between the *beatas* and the virtuous Catholic women.

KEY WORDS: catholicism; religion; women; fanaticism; Spain.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Camino, Alejandro. 2022. «“Plaga de sabandijas que invaden las iglesias”: la figura de la beata en el movimiento católico femenino español del primer tercio del siglo XX». *Hispania Sacra* LXXIV, 150: 577-587. <https://doi.org/10.3989/hs.2022.41>

Recibido/Received 02-09-2021

Aceptado/Accepted 19-05-2022

* Este artículo se enmarca en el proyecto «Identidades en movimiento. Flujos, circulación y transformaciones culturales en el espacio atlántico (siglos XIX y XX)» (PID2019-106210GB-I00). Un primer borrador de este texto fue debatido el 3 de marzo de 2021 en la XLII sesión del taller «Los historiadores: entre expertos y ciudadanos», dirigido por Darina Martykánová.

¹ caminorodriguezalejandrom@gmail.com / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-1532-8239>

1. INTRODUCCIÓN

El patriarcado no es universal, sino que tiene diferentes expresiones y manifestaciones que varían espacial y temporalmente, al igual que cambian las lecturas e interpretaciones que los colectivos de mujeres hacen sobre sus diversas vertientes. Por este motivo, en un contexto concreto cada grupo, según sus percepciones e intereses particulares, opta por distintas fórmulas y estrategias para combatir algunos de los aspectos del patriarcado (si es que considera necesario cambiar algo). Durante el primer tercio del siglo XX, el movimiento católico femenino español tuvo que lidiar con los muchos estereotipos negativos que sobre las mujeres piadosas desplegaron los sectores anticlericales. Sin embargo, las activistas católicas consideraron que la crítica a la figura de la beata seglar² era la que más les perjudicaba en tanto que mujeres católicas en su acción social, cultural y política. El motivo es que entendieron que muchos de los rasgos negativos que los grupos anticlericales asignaron a la figura de la beata, de la cual no emanaba ninguna característica positiva, se habían ido asentando progresivamente en el imaginario colectivo como una realidad empírica, con el problema añadido de que cada vez más sectores de la sociedad asociaban al conjunto de las mujeres piadosas con este estereotipo.

En la historiografía sobre la España del siglo XX la figura de la beata ha recibido escasa atención de forma monográfica. La excepción son varios trabajos de Pilar Salomón que, con un análisis preciso, demostraron la atención y el esmero que los sectores anticlericales pusieron a la hora de definir la figura de la beata como una otredad.³ La originalidad de la presente investigación es que intenta explicar la forma en la que las activistas católicas utilizaron la crítica a la figura de la beata con objetivos e intereses propios, diferentes a los de los sectores anticlericales. Las fuentes sobre las que se sustenta el análisis y los argumentos son una selección de textos procedentes de periódicos del periodo y una serie de obras literarias, en ambos casos escritas sobre todo por mujeres católicas seglares.

2. LA CRÍTICA DE LOS SECTORES ANTICLERICALES A LA FIGURA DE LA BEATA

Los sectores anticlericales, sobre todo desde finales de la década de 1880, buscaron criticar y ridiculizar a las beatas tanto física como moralmente, pues los defectos físicos que expusieron eran extrapolables al plano moral y viceversa. Sobre la imagen física de las beatas resaltaron en particular que eran feas y decrepitas, pero ante todo profundizaron en el plano moral. Los sectores anticlericales presentaron a las beatas como mujeres en exceso religiosas, ya que gastaban la mayoría de su tiempo en rezar, en confesarse o en asistir a misa. A su juicio, esto las convertía en sujetos especialmente influenciados por el clero, que, consciente de la situación, se aprovechaba de ellas económica y/o sexualmente.

Para los sectores anticlericales el problema no acababa aquí, pues entendían que esa religiosidad excesiva no era real, sino que era fingida o, al menos, mal entendida y prac-

ticada, por lo que las beatas también fueron representadas como personas fanáticas, hipócritas, mentirosas, cotillas o malas.⁴ Una diferencia del caso español respecto a otros países europeos, como Francia o Checoslovaquia,⁵ es que el estereotipo de la beata no quedaba asociado a un tipo de mujeres en concreto: estas podían ser del mundo rural o del ámbito urbano, ricas o de clases sociales venidas a menos, jóvenes o ancianas, etc.⁶ Las críticas y ridiculizaciones a la figura de la beata estuvieron muy extendidas en los discursos políticos, en la prensa y en la literatura. Entre las caricaturizaciones más explícitas y exageradas pueden destacarse las que hizo Benito Pérez Galdós, que en sus novelas *Tormento* (1884) y *Tristana* (1892) presentó a las beatas como personas que se mezclaban con las imágenes de la iglesia, como si fuesen un objeto más de los que formaban parte integrante del edificio.⁷

En las décadas finales del siglo XIX y durante las primeras del siglo XX la crítica a la figura de la beata fue en aumento, sobre todo cuando se empezó a conceptualizar la práctica religiosa apropiada mediante unos términos diferentes a los que se habían utilizado anteriormente. El cambio fue deudor de un proceso que se había ido produciendo a lo largo del siglo XIX: los sectores anticlericales, profundamente influidos por el discurso de la modernidad y el progreso, empezaron a concebir la práctica religiosa rutinaria, formalista y/o exaltada como un síntoma de la falta de racionalidad y, por lo tanto, como una actuación a evitar. De hecho, comenzaron a considerar que la figura de la beata era uno de los mayores anacronismos que había en el mundo moderno. La lógica de este pensamiento radicaba en que, en una época que entendían que estaba regida por la razón, no había nada más ilógico e irracional que la forma de actuar y de pensar de las beatas. Según su argumento, ellas intentaban arreglar todos los problemas con padrenuestros y ejercicios piadosos, sin tratar de corregir de una manera activa los males cuya eliminación pedían en sus plegarias, es decir, de una forma lógica y racional.⁸ De esta manera, los anticlericales utilizaron la figura de la beata para crear una otredad que les servía para posicionarse a sí mismos en el mundo.

Como los sectores anticlericales asumieron los postulados presentados como una realidad empírica, en estos ámbitos políticos, en especial en los entornos republicanos, se consideró que la participación directa de las mujeres en política multiplicaría la influencia de la Iglesia católica en este terreno. El motivo era el siguiente: el discurso de la beata incluía la noción de que, en un contexto de feminización de la religión en el que cada vez se asociaba más la práctica religiosa con la feminidad, buena parte de las mujeres españolas encajaban en este estereotipo. Esto provocaba que, según estas premisas, más de la mitad la población española era potencialmente controlable e influenciada por el clero y los partidos políticos católicos.

⁴ Salomón 2011, 87-88; Miller 2020, 40.

⁵ En estos países el término beata solía hacer referencia a una mujer vieja y del ámbito rural. Un hecho que, además, habla bastante de lo avanzado del proceso de secularización en ambos países.

⁶ Como demostró Enrique A. Sanabria, los anticlericales en España criticaron a las beatas independientemente de su edad: Sanabria 2009, 138.

⁷ Miller 2020, 43-44.

⁸ Salomón 2011, 97.

² A lo largo del texto, al utilizar el término beata hago referencia a las beatas seglares, no a las mujeres eclesiásticas como las monjas.

³ Salomón 2003, 2011.

Durante el primer tercio del siglo XX, la idea de que, si se concedía el voto a las mujeres, la mayoría de ellas apoyaría en las elecciones futuras los designios de la jerarquía eclesiástica, quedó escenificada con la propaganda republicana que reproducía el estereotipo de la beata. En dicha propaganda, estas fueron representadas como personas para las que no parecía existir más horizonte que el del clero que las dirigía y controlaba. Esta crítica, además, tenía un componente de género fundamental, pues los hombres republicanos españoles, al igual que en países como Francia, no estaban dispuestos a permitir que otro hombre ejerciera una gran influencia sobre las mujeres de su familia, ya que entendían que implicaba cuestionar su propio papel como cabezas de la familia (*chef de famille*). Por este motivo, la figura de la beata y las cargas simbólicas asociadas a esta sirvieron, tanto en el ámbito nacional como transnacional, para que los sectores anticlericales negasen el voto a las mujeres y consolidasen la relación entre, por un lado, la masculinidad, el secularismo y la razón y, por otro lado, la feminidad, la religión y el sentimiento.⁹

La fácil incorporación de este discurso al imaginario social se debió a que tenía cierto soporte en la realidad. En un contexto de feminización de la religión en el que por parte de la mayoría de las culturas políticas se había asumido que las mujeres eran más religiosas que los hombres, algunos sectores minoritarios de católicas sintieron la necesidad de demostrar públicamente que eran buenas creyentes y piadosas, para lo cual optaron por prácticas religiosas exteriores exageradas. Los sectores anticlericales no fueron los únicos que criticaron esta actitud, ya que los católicos españoles también estuvieron preocupados por el hecho de que algunas mujeres católicas obrasen de esta manera. Percibían que estas acciones daban una mala impresión de España en el extranjero, pues pensaban que podían ser entendidas como un síntoma de la falta de modernidad del país. Como manifestación de esta inquietud, *El Correo Ibérico* publicó un relato en el que un hombre extranjero de viaje por España, al dar cuenta de sus impresiones, aseguraba que el principal problema que detectaba en el país radicaba en que buena parte del pueblo español estaba atrasado, lo cual era sobre todo culpa de dos grandes grupos de población: los hombres afeminados y las «beatas gazmoñas».¹⁰

3. LA CRÍTICA A LA FIGURA DE LA BEATA EN EL MOVIMIENTO CATÓLICO DE MUJERES

Las críticas que algunas mujeres del movimiento católico hicieron acerca de las beatas no pueden analizarse interpretándolas en términos de subversión o ruptura, pues formaban parte de una estrategia mucho más sutil y de mayor trascendencia de lo que a simple vista pueda parecer. En el contexto español del primer tercio del siglo XX, en el que el conflicto entre anticlericales y clericales tuvo un periodo de esplendor, los sectores anticlericales atribuyeron a las católicas diversas características que ellos consideraban que eran negativas (caridad, abnegación, obediencia a las

autoridades eclesiásticas, mansedumbre, etc.). Ante esta situación, las mujeres del movimiento católico normalmente apostaron por resignificar como positivos y virtuosos estos atributos. Para ello, las activistas católicas, sobre todo las pertenecientes al catolicismo social y al carlismo, entraron a fondo en el enconado debate discursivo que se produjo en ese periodo, con la finalidad de intentar que en la mayoría de la población se asumiese que las mejores virtudes que las mujeres españolas podían poseer eran características como la caridad o la abnegación.

Sin embargo, por norma general las activistas católicas no hicieron nada para combatir el arquetipo de las beatas, el cual los sectores anticlericales se esforzaron por difundir en este periodo con el objetivo de relacionar al conjunto de las católicas con el fanatismo religioso.¹¹ Incluso, hubo mujeres pertenecientes a los sectores más politizados del movimiento católico femenino que reforzaron las connotaciones negativas que los grupos políticos y sociales anticlericales atribuyeron a las beatas, aunque no recogieron la parte de la crítica anticlerical que otorgaba a las beatas características degradantes en el plano físico. El rechazo a la figura de la beata fue un punto de encuentro entre las activistas católicas, independientemente de que perteneciesen al catolicismo social, al carlismo, al conservadurismo, a los sectores más intelectuales o, posteriormente, al falangismo.

Las activistas católicas actuaron de esta manera porque asumieron que las críticas desarrolladas por los sectores anticlericales, al menos en los aspectos básicos, eran certeras y definían con justicia las prácticas de algunas mujeres. Por tanto, asimilaron como una realidad empírica el discurso anticlerical sobre la figura de la beata, cargado de significados negativos. La principal diferencia que tuvo la crítica de las activistas católicas con respecto a la emitida por los sectores anticlericales se encontró, precisamente, en que para los grupos anticlericales el término de beatas hacía referencia a la mayoría de las mujeres que realizaban prácticas religiosas cotidianas, mientras que para las activistas católicas las beatas eran un pequeño sector de fanáticas que perjudicaba al conjunto de las católicas españolas por sus malas prácticas y consecuente pésima imagen.

También hubo una gran diferencia en el hecho de que las activistas católicas y los sectores anticlericales no dirigieron el discurso sobre las beatas al mismo público. Los anticlericales se centraron en que su posicionamiento calase en los hombres de sus culturas políticas, con la intención de alertar sobre el control que los curas y la Iglesia podían ejercer sobre sus esposas e hijas si estas eran piadosas. El discurso de las activistas católicas, por su parte, principalmente apelaba a los hombres de las culturas políticas católicas y conservadoras, con la intención de legitimar ante ellos la actuación de las mujeres en la esfera pública, primero, y política, después. En los sectores católicos femeninos el discurso en torno a la beata se utilizó con este objetivo principal durante todo el primer tercio del siglo XX, por lo que la crítica a esta figura se mantuvo en términos similares durante el periodo, sin sufrir grandes cambios de significado.

Las beatas eran conceptualizadas como mujeres que, en su fanatismo religioso, se habían desviado de las expectativas normativas de la feminidad. Aunque en ocasiones por

⁹ Scott 1996, 103. Para un brillante análisis basado en las caricaturas y las viñetas que los sectores anticlericales hacían de las beatas y de las mujeres católicas que actuaban en lo público y lo político: Salomón 2003, 53-55. Ver también Salomón 2002, 41-61.

¹⁰ *Correo Ibérico*, 25/4/1904, p. 2.

¹¹ Salomón 2011; Mínguez 2016, 392.

motivos diferentes, las beatas incumplían los ideales de feminidad que compartían los sectores liberales, progresistas, republicanos y socialistas, pero también los de los ámbitos católicos y conservadores. El que ciertos sectores católicos de mujeres asumiesen como una realidad constatable parte de las críticas que los sectores anticlericales emitieron acerca de las beatas, estuvo también propiciado por el hecho de que esa figura se alejaba de su propio ideal de mujer. Por ello, muchas mujeres del movimiento católico femenino, y algunas de sus principales referentes como Concepción Gimeno de Flaquer,¹² quisieron evitar a toda costa que se pudiese establecer algún tipo de similitud o paralelismo entre ellas, que se consideraban a sí mismas como mujeres creyentes virtuosas y ejemplares, y las beatas, cuyas prácticas y pensamientos eran valoradas como poco dignas para una mujer de bien. En consecuencia, las activistas católicas se esforzaron por crear una dicotomía entre las católicas virtuosas y las beatas, tanto que, si se utilizase la categoría analítica de *jerarquía de prestigio de los modelos de feminidad*,¹³ para las activistas católicas ellas mismas estarían en la cima y las beatas en la parte baja, solo superadas por lo que ellas denominaban mujeres laicas —socialistas, republicanas, anarquistas, etc.— y de malas costumbres —alcohólicas fundamentalmente—. ¹⁴ No obstante, el planteamiento de las activistas católicas de las primeras décadas del siglo XX sobre diferenciar entre las prácticas religiosas virtuosas y la devoción exagerada de las beatas no era nuevo, pues ya se había desarrollado anteriormente. Por ejemplo, en 1859 Pilar Sinués había expuesto esta idea. La escritora aragonesa aseguró que existía una enorme diferencia entre «los sentimientos religiosos» y «las prácticas ridículas de la beatería», a lo que añadió que «sólo las almas débiles y bajas pueden confundir el espíritu grandioso de la religión con los hábitos estúpidos de una devoción exagerada». ¹⁵

Entre las críticas a la figura de la beata que el movimiento católico femenino español emitió fue predominante la idea de que estas aplicaban a su vida un doble rasero moral: duro con los demás y laxo consigo mismas. Al creerse tan buenas cumplidoras de sus deberes como católicas, se tenían en tan alta estima que entendían que merecían un trato más suavizado que el resto de las personas. En este sentido fue muy explícito un relato publicado en *El Catequista*, donde se criticó la doble moral de las beatas, ya que una

de ellas, justo la noche previa a la celebración de una comunión general, decidió salir de juerga en vez de descansar y/o prepararse para cumplir al día siguiente el precepto religioso: «Mucho jubileo, muchas cuarenta horas, y a la noche ¡viva la Pepa!». ¹⁶

Para muchas activistas católicas uno de los principales síntomas de esta doble moral era el uso de las modas modernas para acudir a las iglesias, lo cual era además valorado como una manifestación de que a las beatas les faltaba conocimiento de la doctrina y de que era escasa la sinceridad de sus prácticas religiosas. El movimiento católico femenino y las jerarquías eclesiásticas consideraban que era inapropiado que las mujeres devotas vistiesen modas modernas en cualquier momento de su vida, pero especialmente que lo hiciesen en los edificios sagrados. En concreto, las críticas fundamentalmente hacían referencia a los vestidos ajustados, a los escotes y a los sombreros, debido a que impedían ver el oficio a quienes estuvieran detrás. El principal argumento era que las iglesias no eran espacios en los que se debiese mostrar vanidad. ¹⁷

Para muchos, que hubiese católicas que iban a las iglesias vistiendo modas modernas era una de las mejores evidencias de que las mujeres necesitaban tener una más sólida instrucción religiosa, pues consideraban que las aficionadas a las modas, en buena parte de los casos, no sabían que lo estaban haciendo mal. En 1933, el propio cardenal Vidal y Barraquer criticó, en referencia a las modas, que muchas «personas que aun de devotas se aprecian, saben compaginar la ostentación muy visible sobre el pecho del símbolo de nuestra Redención, y la misa y la comunión matutinas con la participación mundana en esas flagrantes manifestaciones de disolución moral». ¹⁸ Por este motivo, en 1927 había sido muy aplaudida la disposición de la Reina Victoria acerca de que sus damas, cuando asistiesen a las capillas del Palacio Real, debían ir vestidas de forma recatada. Esta medida fue considerada por algunos sectores católicos como «un tremendo bofetón a las señoras y señoritas devotas» que vistiendo con modas modernas creían que podían cumplir sus deberes de católicas: «Hay que convencerse, de que no se puede ser católicas ni devotas, mientras no se observe en todo la moral cristiana [...], y querer aparecer como católicas aquellas que desoyen la voz del Papa y de los Prelados, es querer engañarse a sí mismas, es querer servir a Dios y al diablo». ¹⁹

Sin embargo, para algunas mujeres católicas, especialmente de clase alta, vestir a la moda cuando acudían a los edificios religiosos podía tener una lectura completamente diferente: la de diferenciarse del estereotipo de las beatas por su forma de vestir. Por ejemplo, en una historieta publicada en *El Grano de Arena*, que buscaba fomentar la lectura de *La misa* (1888), de Gaston de Ségur, una mujer es criticada por vestir a la moda en la iglesia, ante lo que ella se defiende respondiendo que «Tu querrás sin duda que me vista como esas beatas rancias...». ²⁰ Por tanto, las activistas católicas desplegaron una estrategia concreta para diferenciarse de las beatas, pero eso no implica que en la vida cotidiana

¹² Pintos 2016, 46, 123 y 189.

¹³ Camino y Martykánová 2021.

¹⁴ Para las activistas católicas, entre las mujeres de malas costumbres, por norma general, no se encontraban las prostitutas. Anteriormente estas habían sido presentadas como mujeres de dudosa moral o como personas desviadas de la buena senda por culpa de sus vicios. Sin embargo, tras los cambios que la encíclica *Rerum Novarum* (1891) generó en su concepción del mundo, pasaron a definir las como víctimas de la incontinencia masculina y de los efectos perniciosos que la industrialización y la sociedad moderna tenía sobre las mujeres pobres. Muy clara en este sentido fue la líder del sindicalismo católico María de Echarri, quien defendió que una de las labores fundamentales de su sindicato era proteger a las mujeres de la miseria, que era la principal causa de la caída de las jóvenes en la prostitución, pues en esa situación «esas pobres jóvenes [...] necesitan ser heroicas para resistir los halagos de la seducción en las horas que no tienen que comer...». *El defensor de Córdoba*, 2/11/1910, p. 1.

¹⁵ Sinués 1859, 247. Esta era una idea que compartían múltiples autores contemporáneos: Claret 1862: 32; Alonso y Rubio 1863: 194-195.

¹⁶ *El catequista*, 27/1/1906, p. 64.

¹⁷ *La Cruz*, 26/9/1909, p. 1; *La Cruz*, 3-1-1915, p. 1.

¹⁸ *La Cruz*, 9/11/1933, p. 5.

¹⁹ *Miróbriga*, 6/2/1927, p. 2.

²⁰ *El Grano de Arena*, 10/3/1900, p. 3.

no hubiese feligresas de a pie que utilizasen otros mecanismos alternativos, en ocasiones radicalmente distintos, para marcar distancias con ese estereotipo poco deseable.

La preocupación de las activistas católicas acerca de la figura de la beata no estuvo igual de extendida entre los varones del movimiento católico, que apenas se pronunciaron sobre esta cuestión. Sin embargo, hubo excepciones en las que desde la prensa católica se utilizó el término beata como un concepto negativo, como un modelo que solo representaba a una minoría de las mujeres católicas, pero que generaba mala reputación al conjunto de los católicos.²¹ Aparte, en ocasiones consideraban que las beatas creaban varios problemas de imagen que dificultaban el éxito de diversos proyectos católicos. Sobre todo, en la prensa católica preocupó la posibilidad de que hubiese muchas mujeres creyentes que rechazasen participar en ciertos actos u organizaciones en defensa del catolicismo, por miedo a que por su implicación pudiesen ser identificadas por la sociedad como beatas, con todas las connotaciones negativas que esto conllevaría para sus vidas.²²

3.1. Las católicas virtuosas frente a las fanáticas, irracionales e irresponsables

Los motivos de las mujeres del movimiento católico para reproducir y reforzar las críticas que los sectores anticlericales emitían sobre la figura de la beata fueron más profundos y de mayor alcance que los hasta ahora expuestos. Por un lado, las beatas eran representadas como mujeres que, al ocupar la mayor parte de su tiempo en realizar prácticas religiosas, desatendían las labores que como mujeres les correspondía desempeñar en sus hogares. Siguiendo estos postulados, las activistas católicas del primer tercio del siglo XX buscaron evitar a toda costa el quedar englobadas en esa noción general, puesto que ellas se presentaban como mujeres que no solo no descuidaban el hogar por cumplir con los preceptos religiosos, sino que tampoco lo hacían cuando actuaban en la esfera pública en el ámbito social o político.²³

Por otro lado, las activistas católicas asignaron a la figura de la beata una religiosidad irracional y fanática, que era consecuencia de que su conocimiento religioso era rudimentario y de que su vivencia de la fe estaba gobernada por el sentimentalismo y la superficialidad. Por ejemplo, María de Echarri fue muy clara y concisa en la crítica que hizo hacia las actuaciones de quienes calificaba como falsas piadosas. Según ella, estas mujeres se preocupaban ante todo por practicar una religión supersticiosa y en mostrar una religiosidad exaltada. Sin embargo, aseguraba que estas mujeres luego no predicaban con el ejemplo, pues su fe no estaba interiorizada. Asimismo, Echarri denunció el «egoísmo de las 'beatas' que en la iglesia se acoplan bien, se cogen reclinatorio y silla, y... si alguien pretende poder arrodillarse, gruñen, se indignan, como si la posesión de la iglesia fuese para ellas solas».²⁴ Echarri reivindicó constantemente que volver a una vida de fe y de religiosidad sincera podía ser una de las llaves para la regeneración de la sociedad. Ase-

guró que, para ello, era importante que las mujeres se concienziesen sobre que para ser una buena católica no bastaba con realizar las mejores oraciones en la iglesia, sino que era necesario actuar en la esfera pública para transformar la sociedad.²⁵ De igual manera, desde las revistas católicas y derechistas *Mujeres Españolas* y *Aspiraciones* se criticó duramente a quienes manifestaban externamente los preceptos religiosos, pero luego no ponían en práctica las leyes divinas en la vida cotidiana, por lo que fueron definidos como «los mayores enemigos de los verdaderos creyentes».²⁶

A su vez, las activistas católicas intentaron demostrar que, por el contrario, su propia religiosidad era verdadera y racional, que era lo apropiado. Que ellas recurriesen al argumento de la práctica piadosa racional es una muestra clara de su asimilación del imaginario moderno y del discurso del progreso. Para las activistas católicas, en este punto se jugaba buena parte de la credibilidad que tuviese su actuación en la esfera pública, por lo que era fundamental ser convincentes y actuar en consecuencia. Para llevar a cabo con éxito la crucial misión, que entendían que tenían, de solucionar los males de la sociedad que los hombres no estaban consiguiendo arreglar, plantearon que no valía solo con el sentimiento religioso, sino que era necesario el conocimiento racional de la doctrina y actuar para poner en práctica sus postulados.²⁷

En este periodo ya estaba asentada en las culturas políticas católicas la noción de que las mujeres eran superiores moralmente a los hombres. Por ello, las católicas tenían la responsabilidad de actuar en el entorno cercano para asegurar la reproducción social de la religiosidad y de la moralidad, sobre todo inculcando la religión en sus hijos y evitando que su esposo la abandonase o, en el caso de que ya lo hubiese hecho, que la recuperase. Para cumplir con esta misión de forma satisfactoria se entendió que las mujeres necesitaban una formación doctrinal sólida que contrarrestase las deficiencias de la religiosidad femenina.²⁸ Por tanto, las mujeres eran consideradas como un instrumento central para que el catolicismo recuperase posiciones en la sociedad y, para eso, debían estar lo mejor formadas posibles, también en materia religiosa.²⁹ Es decir, como las católicas debían luchar, igual que los católicos, contra la secularización, entendían que para que su acción fuese eficaz era necesario que la fe estuviese interiorizada de verdad y regida por la razón.

Para las activistas católicas, vivir la religión de una manera racional y tener una formación doctrinal sólida implicaba, entre otras cosas, conocer las encíclicas y las indicaciones pontificias acerca de cómo debían actuar y entender el mundo las personas católicas. En este sentido, la crítica que hacían las activistas católicas de las beatas tuvo un fuerte componente de clase y sus argumentos estuvieron marcados por la superioridad moral que sentían hacia ellas. Era un discurso elitista con tintes intelectuales, pues ellas eran

²⁵ *La Atalaya*, 30/3/1921, p. 1; Echarri 1953 [1925]: 172.

²⁶ *Mujeres españolas*, 16/3/1930, p. 10. Ver también: *Aspiraciones*, 29/9/1934, p. 8.

²⁷ La falta de aprendizaje de calidad de las doctrinas católicas fue una de las principales razones por las que se creía que la Iglesia se había debilitado en el mundo: Pérez del Puerto 2021, 105.

²⁸ *Región*, 1/8/1925, p. 7. Algo que ya había sido defendido por Concepción Arenal en: Arenal 1883.

²⁹ Romeo 2017, 99-100; 2014, 109-114; Mínguez 2014.

²¹ *La Cruz*, 15/8/1920, p. 2.

²² *Correo Ibérico*, 21/1/1905, p. 2.

²³ *Mujeres españolas*, 9/5/1929, p. 3.

²⁴ *La Cruz*, 13/12/1921, p. 1. Ver también: *La Atalaya*, 16/6/1921, p. 1; *Gaceta de Tenerife*, 20/2/1924, p. 2.

personas cultas que conocían con precisión las encíclicas y demás documentos pontificios. Las activistas católicas, conocedoras de estos textos, buscaban aplicarlos en su vida y en sus actuaciones sociales, pero entendían que las beatas no obraban de la misma forma, pues eran ignorantes. Esta crítica no estaba tanto dirigida a las mujeres de las capas populares de la sociedad, pues en su mayoría, al tener que trabajar asalariadamente fuera del hogar para contribuir a mantener a su familia, no tenían tiempo para estar todo el día rezando o en la iglesia, sino a las mujeres de familias acomodadas que no hacían nada útil en su amplio tiempo libre, más allá de ir a la iglesia y de dedicarse al ocio. Así de claro lo expresó la escritora Julia de Asensi, quien no puede considerarse como una activista católica, cuando, tras mencionar que muchas mujeres de la clase alta «olvidan su casa y su familia por la iglesia», remarcó que «La devota pobre no tiene esa exageración en su culto porque ayudando a su marido en sus quehaceres no es fácil que deje su morada para confiarla a los cuidados de otras personas. La devota pobre no hace más manifestación de religiosidad que ir alguna vez a misa sin ser en día de precepto».³⁰

Las activistas católicas no propusieron un programa concreto para intentar «rehabilitar» o «salvar» a las beatas ni las presentaron como «víctimas». Se limitaron a utilizar su figura de forma crítica para construir una otredad que les permitiese definirse a sí mismas en términos positivos, socialmente aceptables, y que les ayudase a justificar mejor su actuación en la esfera pública. Las definiciones que pusieron encima de la mesa las activistas católicas se pueden considerar como parte de una lucha, en la misma clase social, por definir el ideal de mujer y establecer una jerarquía de prestigio entre los modelos de feminidad de las mujeres de las clases acomodadas.

Las propuestas para lograr que el conjunto de las católicas españolas aprendiese a practicar una religiosidad racional fueron diversas. Por ejemplo, María López de Sagredo, quien fue concejala del ayuntamiento de Barcelona y miembro de la Asamblea Nacional durante la dictadura de Primo de Rivera, consideraba que era necesario utilizar un método que corrigiese en el menor tiempo posible esta situación. La urgencia se debía a que pensaba que la extendida falta de conocimiento del catolicismo estaba provocando una religiosidad y piedad exaltada, exagerada, inculta e irreflexiva que pervertía la esencia de la religión y de los preceptos divinos. Entre otras cosas, la principal consecuencia de esta situación, a su juicio, era que las prácticas piadosas de las católicas, no solo de las beatas, no solían concordar con sus acciones en la vida diaria.³¹

Una opinión diferente mantuvo la sindicalista y escritora católica María de Echarri, compañera de López de Sagredo en la Asamblea Nacional durante la dictadura de Primo de Rivera y concejala en el consistorio madrileño. Compartió la idea acerca de que la práctica religiosa femenina estaba afectada por la falta de formación doctrinal entre las mujeres españolas, pero, mientras para López de Sagredo era

un hándicap provocado por la irresponsabilidad individual, para Echarri el problema era colectivo porque las españolas recibían menos formación que los hombres en todas las materias. La escritora católica, nacida en una familia adinerada venida a menos, aseguraba que en sus círculos de sociabilidad había muchas mujeres ociosas que dedicaban la mayoría de su tiempo libre a la práctica piadosa. Según su argumento, la existencia de las beatas se debía, en buena medida, a que las mujeres españolas no habían recibido una formación religiosa adecuada:

... como si Dios hubiera dejado solo para los hombres el estudio y el conocimiento de nuestra religión. Si más se instruyese a la mujer en esta materia, no caería a veces en verdaderas supersticiones. No sería de la manera de ser de las beatas... aterradoras siempre, que empalman una novena con otra... pero que no se preocupan de comulgar. Que entran en el templo y en vez de ofrendar su primer saludo al Sagrario [como se pide desde Roma], porque en él está real y verdaderamente Jesús, caen de hinojos ante el cuadro o la estatua de un santo.³²

De una opinión similar, pero exigiendo la creación de un sistema de formación religiosa más formal e institucionalizado, fue el padre Rodolfo Fierro Torres, un colaborador muy cercano de Echarri en algunos proyectos. Para este eclesiástico era fundamental fomentar «toda clase de escuelas y de obras de piedad sólida no de beatería superficial y rutinaria».³³ Por tanto, las mujeres del movimiento católico, igual que algunos dirigentes eclesiásticos, intentaron contribuir a que las mujeres abandonasen la práctica de una fe sentimentalizada, y en ocasiones supersticiosa, por una vivencia más racional de la doctrina, al igual que esperaban que fuese la razón la que guiase las actuaciones religiosas de los hombres.³⁴ El que todas las mujeres católicas dirigiesen su fe por la razón fue también señalado como algo fundamental para el prestigio nacional español, pues las beatas fueron presentadas como causa, y a la vez consecuencia, de la poca modernidad o del progreso malogrado de la nación española. Mientras, las activistas católicas se presentaron a sí mismas como elementos valiosos de la sociedad, capaces de ayudar a impulsar una renovación/regeneración nacional que salvaguardase los valores morales que ellas consideraban tradicionales y propios de la nación española.

Para alcanzar lo que se consideraba una religiosidad femenina racional, era necesario, por tanto, combatir no solo la beatería en general, sino también la superstición en particular. Por este motivo, desde la prensa católica, frecuentemente se denunciaban ante sus lectores, tanto hombres como mujeres, la existencia y difusión de determinadas prácticas, devociones u oraciones religiosas consideradas supersticiosas. En estos textos solían asegurar que los prelados pedían que se alertase a las personas piadosas de que rechazasen y condenasen esas prácticas.³⁵ No obstante,

³² *La Gaceta de Tenerife*, 24/2/1924, p. 1.

³³ *El defensor de Córdoba*, 4/3/1913, p. 1.

³⁴ Blasco 2003, 260. Estas ideas sobre la necesidad de mezclar la razón y la fe para lograr una correcta religiosidad no eran nuevas, pues ya a mediados del siglo XIX autores como Pedro Salgado defendieron que la razón guiada por la fe no desdeñaba ningún adelanto o conocimiento útil, mientras que aseguraron que la verdadera ciencia en nada perjudicaba a la religión: Romeo 2021.

³⁵ *La Tesis. Periódico católico*, 5/8/1885, p. 4; *Eco de la Alcarria*.

³⁰ Asensi s/f: 185.

³¹ Sagredo 1915, 125-150; *Mujeres españolas*, 15/7/1929, p. 11-12; *Mujeres españolas*, 21/7/1929, p. 11; *La Cruz*, 30/11/1929, p. 1; *Diario de Tarragona*, 30/11/1929, p. 5; *La Tarde*, 1/12/1929, p. 4. También Elena Sánchez de Arrojo sostuvo una opinión similar: Sánchez de Arrojo 1915, 84.

también hubo mensajes dirigidos especialmente a las mujeres. Isidro Gomá, durante una de las sesiones de un ciclo de conferencias que organizó Acción Católica de la Mujer a comienzos de 1926, según la transcripción que se hizo en la prensa de sus palabras, sobre las supersticiones citó «algunos ejemplos que ‘por lo absurdos y ridículos se ve que no hacen más que desacreditar la piedad’. Encarga a las señoras no tan solo desterrar de ellas las prácticas supersticiosas, si [sic] que también combatir las por todos los medios que estén a su alcance».³⁶

Asimismo, el pensamiento de las mujeres del movimiento católico femenino sobre la figura de la beata incluyó duras críticas hacia los hombres católicos. Aprovechando que durante las primeras décadas del siglo XX se estaba consolidando en las culturas políticas católicas la idea de que las mujeres debían ser las salvadoras de la moralidad de los hombres, que a rasgos generales entendían que se estaban alejando de la religión, las activistas católicas trataron de quebrar la noción moderna que asociaba a los hombres con la razón y el laicismo y a las mujeres con el sentimiento y la religiosidad.³⁷ Para ello, argumentaron que, si los hombres eran sujetos a quienes las mujeres debían preocuparse por reformar y reconducir debido a que se habían alejado del buen camino, quizás no eran sujetos tan plenamente racionales, como se asumía, ni ellas tan sentimentales. Sin embargo, las activistas católicas en su discurso no negaron la racionalidad a los hombres, sino que buscaron transmitir que era una característica compartida en igual medida tanto por hombres como por mujeres. El recurso de situar a la razón por encima del sentimiento en las acciones de las activistas católicas, a la vez que se explicitaba que los sentimientos y las pasiones no eran negativas en sí mismas, pues eran válidas siempre que se utilizasen de forma controlada por la razón, fue una forma de legitimación que tuvo clara influencia del discurso liberal.³⁸ En cualquier caso, no cabe duda de que la figura de la beata era perjudicial para sus intereses en este proceso de puesta en valor de su racionalidad, por lo que a su juicio la figura de la beata, y todas las connotaciones negativas a ella vinculadas, debía quedar soterrada en el olvido del siglo XIX.

Stanley G. Payne, en un libro clásico sobre el catolicismo español, aseguraba que fue desde alrededor de 1965 cuando los propios escritores católicos españoles empezaron a

criticar con dureza que la religiosidad en España se había centrado en fomentar sus aspectos exteriores, relegando a un segundo plano la espiritualidad propia, la reflexión y el compromiso religioso personal.³⁹ Sin embargo, la crítica a la falta de reflexión e interiorización de la religión estuvo ya presente en el siglo XIX español, y ganó mucho protagonismo con la crítica a la figura de la beata que tantas católicas (y católicos) desarrollaron en las primeras décadas del siglo XX.

3.2. La piedad no basta para cambiar la sociedad

Para las mujeres del movimiento católico la práctica religiosa que debía desarrollarse en el siglo XX era racional y consciente, pero eso no quiere decir que ellas no fuesen piadosas o no cumplieren rigurosamente con los preceptos religiosos. Asimismo, muchas activistas católicas fueron miembros de órdenes terciarias, de sociedades pías y de organizaciones análogas, las cuales estaban muy extensamente implantadas en España.⁴⁰ Al fin y al cabo, fue una costumbre habitual que las hijas de las familias acomodadas, especialmente en el ámbito urbano, se inscribieran al menos en una sociedad pía o de caridad, como una manera de cumplir con sus obligaciones sociales y religiosas.⁴¹ No obstante, los sectores más politizados y/o activistas del movimiento católico femenino, a diferencia de lo que pensaban las beatas, consideraban que no bastaba para ser buena católica con formar parte de algunas de estas organizaciones. Para ellas, era importante participar también en organizaciones de acción social y ciudadana con fines diferentes a los de las asociaciones piadosas y de caridad. El motivo era que entendían que estas organizaciones eran muy útiles para la defensa del catolicismo en la esfera pública.

Desde comienzos del siglo XX, cuando el movimiento católico fue revitalizado para intentar responder a las políticas tendentes al laicismo de los diversos gobiernos liberales y al movimiento anticlerical, la jerarquías eclesiásticas y seculares recurrieron a las mujeres católicas para que, movilizadas, defendiesen los intereses de la religión en la esfera pública. En un principio organizadas en torno a las organizaciones piadosas, con el paso de los años las mujeres católicas fueron transformando su forma de intervenir en el ámbito público en defensa de la religión. A partir de unos mecanismos de actuación que ya existían previamente (manifestaciones públicas de piedad como procesiones, por ejemplo), fueron dotando a sus acciones de un significado claramente político y cada vez más combativo, por lo que lo piadoso quedaba atravesado por el significado de la protesta política y religiosa.⁴²

Estas actuaciones tuvieron incidencia en la identidad colectiva de las mujeres católicas españolas durante el primer tercio del siglo XX, puesto que recogieron las tramas identitarias que las apelaban en tanto que católicas como sujetos de la movilización contrasecularizadora. En consecuencia, las líderes del movimiento católico femenino hicieron

Semanario católico, 29/3/1905, p. 3; *El defensor de Córdoba. Diario católico*, 5/5/1906, p. 2; *El Restaurador. Diario de propaganda católico-social y de avisos*, 10/11/1909, p. 2; *La Gaceta de Tenerife*, 30/1/1917, p. 1. También Emilia Pardo Bazán presentó en alguno de sus trabajos literarios la superstición religiosa como algo negativo que afectaba a los hombres y a las mujeres, a pesar del esfuerzo de los curas: Pardo Bazán 1922, 128-129. La crítica a las beatas estaba tan interiorizada en Pardo Bazán que resulta interesante apreciar cómo, en una historieta en la que el «malo» es el hermanuco o donado de una congregación, buena parte del texto lo dedicó a criticar a las beatas: Pardo Bazán 1894, 183-184.

³⁶ *La Cruz*, 11/2/1926, p. 1.

³⁷ Una noción importada de los países anglos y que en España frecuentemente operaba a nivel discursivo, pero no en la práctica. En los países mediterráneos, en este caso España, la dicotomía no fue tan clara y la masculinidad, tanto católica como liberal, no se construyó expulsando las emociones y los sentimientos.

³⁸ Sobre las pasiones y los sentimientos contra los intereses y la razón, aunque sea desde otro campo de estudio, véase: Hirschman 2014 [1977].

³⁹ Payne 1984, 11 y 140.

⁴⁰ Las órdenes terciarias, impulsadas por los Papas, son asociaciones piadosas de laicos vinculadas a órdenes católicas: Louzao 2010, 169-170. Ver también: Echarri 1914; Baig-Baños 1923, 3-4.

⁴¹ Blasco 2008, 90-91; Dawes 2011, 500.

⁴² Salomón 2004, 91-93; Blasco 2017, 46-47.

ron de la lucha contra el anticlericalismo un rasgo constitutivo de su identidad, ya que la necesidad de hacer frente a esta corriente definió buena parte de lo que fueron y de lo que hicieron en la esfera pública durante la mayoría de su vida. De nuevo, en este caso consideraban que la figura de la beata era un obstáculo a la hora de ganar credibilidad en sus proyectos y actuaciones, pues conceptualizaron que mientras ellas intentaban transformar y mejorar la realidad trabajando en la práctica (por ejemplo, en sindicatos católicos), las beatas eran pasivas y limitaban su actuación a la comodidad de las iglesias. Muy clara en este sentido fue la vizcondesa de San Enrique, quien aseguró que, si todas las mujeres católicas, patrióticas y monárquicas de España se hubiesen agrupado en la misma organización, actuando unidas, habrían podido evitar lo que ella entendía que había sido la decadencia del país previa a la dictadura de Primo de Rivera. El problema para la vizcondesa era que «hemos cometido la torpeza de recluir a la mujer en el hogar [...], apartándola de todo lo que pudiera suponer sana política y gobierno de su país; y, por fin, de distraer sus actividades en una multitud de capillas y capillitas, que dividiendo sus energías, ha facilitado al enemigo su tarea de enseñorearse en los destinos del país».⁴³

En resumen, las activistas católicas buscaron distinguir de la figura de la beata tanto por su mayor racionalidad como por su capacidad de acción. Para ellas, ser buenas católicas implicaba tener una serie de valores, ponerlos en práctica y defenderlos en la esfera pública y privada. Por el contrario, según las activistas católicas, ser mala católica implicaba mantener un discurso vacío y centrarse en actividades que no suponían una aplicación de las ideas a la realidad, lo que les hacía ser inconsecuentes con su pensamiento. Por tanto, para las activistas católicas las acciones de las beatas no tenían ninguna productividad para la sociedad, mientras que las suyas sí buscaban generar un beneficio general. El motivo es que, en este periodo, asumieron que la oración sin la acción no servía para mucho, pues la acción era un eje fundamental en torno al que debía pivotar su lucha contra lo que conceptualizaban como los males del mundo moderno.

Este planteamiento se debió a que las activistas católicas entendieron el cambio social de una forma diferente a como lo habían hecho anteriormente: asumieron que no valía solo la oración para transformar la sociedad, sino que era necesario actuar para ello. Esta noción no fue particular de estas mujeres, sino que, en diversos sectores del catolicismo, sobre todo del catolicismo social, se desarrolló una visión de la buena fe como una que podía (y debía) mostrarse más allá de los ritos religiosos. Sin relegar la importancia de las prácticas piadosas formalistas, se empezó a defender la necesidad de que la fe quedase patente en las prácticas cotidianas en la esfera privada y también en la pública, en la lucha contra los adversarios. Además, sobre todo en el contexto de las décadas de 1910 y 1920, en las que las activistas católicas estuvieron en constante pugna con las mujeres de otras culturas políticas para tratar de convertir en hegemónicas sus ideas sobre temas como feminismo o sindicalismo, las activistas católicas entendieron que era necesario tener unos códigos morales y de actuación claros que, siguiendo

las enseñanzas de la Iglesia, les permitiesen hacer frente a los modelos de sindicalismo y de feminismo que ellas consideraban perjudiciales para España y para la religión católica.

4. EL CASO DE LA CARLISTA DOLORES DE GORTÁZAR

La necesidad de marcar las diferencias con las beatas fue algo que preocupó profundamente a muchas mujeres del movimiento católico femenino, pero fue Dolores de Gortázar (1872-1936) una de las personas que más interés puso por detallar y profundizar en la cuestión. La escritora carlista, nacida en una familia aristocrática venida a menos, fue muy crítica en sus obras literarias con las españolas que practicaban la religión de forma superficial y exagerada. El motivo es que entendía que, en un contexto de feminización de la religión en el que la mayoría de las culturas políticas asignaban una mayor religiosidad a las mujeres como si fuese un rasgo natural o biológico, muchas españolas sintieron la necesidad de demostrar públicamente que eran buenas piadosas, para lo cual algunas optaron por prácticas exteriores exageradas. Dolores de Gortázar escribió poesía, teatro, trabajos históricos y dos novelas, aunque ella aseguraba que había redactado más, pero que no habían visto la luz. Sus dos novelas publicadas, que fueron los textos en los que más profundizó en la figura de la beata, se titularon *La Roca del Amor* (1911) y *El Cristo de la Roca* (1924).⁴⁴

En las novelas de la escritora carlista, las beatas fueron representadas como seres poco cuerdos y faltos de inteligencia que no cumplían con sus deberes. De esta forma exponía la criada de don Roque, el generoso rico del pueblo representado por Gortázar como casi ideal, su frustración al no conseguir que este dejase de ser liberal por mucho que «riego con agua bendita su cama y oigo dos misas diarias y rezo cien padrenuestros y hago una hora de meditación y dos de lectura del Kempis, los demonios siguen con mi amo».⁴⁵ Ante esta creencia, que la autora valoraba como ridícula y carente de sentido, el cura virtuoso de la obra criticó explícitamente que la beata dedicase tanto esfuerzo a la religiosidad y que realizase prácticas entendidas, por el impacto de la crítica secularista, como inútiles, obsoletas y hasta supersticiosas. Este planteamiento se debía a que, para la autora: «No consiste en el beaterío agrandar á Dios, sino en cumplir nuestros deberes».⁴⁶ Si ese principio lo hubiese seguido la criada a rajatabla, que en este caso implicaba realizar con más eficacia el trabajo por el que era pagada, todo iría mejor. Sin embargo, la beata era incapaz de verlo por su falta de racionalidad, por lo que, a la pregunta del cura acerca de cómo organizaba el día, aseguró que: «Me extraña esa pregunta á una mujer piadosa como yo. Lo primero que es preciso atender á la salvación del alma y á este fin gasto [todo] el tiempo».⁴⁷

En el contexto de feminización de la religión, Gortázar en sus novelas criticó duramente la forma en la que demasiadas mujeres estaban asumiendo el papel de ser más piadosas que los varones, ya que consideraba que estas se esforzaban demasiado en ser reconocidas como tales. Sin

⁴⁴ Para un análisis en profundidad de sus novelas y del resto de su producción literaria: Camino 2021.

⁴⁵ Gortázar 1911, 56.

⁴⁶ Gortázar 1911, 57-58.

⁴⁷ Gortázar 1911, 57.

⁴³ *Mujeres españolas*, 9/3/1930, p. 5.

embargo, esto provocaba que se olvidasen de ejecutar sus deberes, a la vez que por su fanatismo hacían malas interpretaciones de la religión. Así lo expresó, de nuevo, el cura ejemplar: «Estas beatas asparentosas plaga de sabandijas que invaden las iglesias desatendiendo á los maridos y obligaciones y que depositan besos húmedos en cuanto santico pillan y luego no dejan con pellejo á bicho viviente, hacen mucho daño con sus fanatismos y malas interpretaciones á nuestra Divina religión».⁴⁸

Para Gortázar esto era un grave problema porque, por un lado, las mujeres que dedicaban tanta atención a las prácticas religiosas normalmente no prestaban el tiempo necesario a sus maridos y a sus hijos y, por otro lado, su comportamiento generaba malas interpretaciones de la religión.⁴⁹ En resumen, para la escritora carlista las beatas se entregaban a una devoción exagerada y fanática que contradecía la verdadera religiosidad. El mensaje de Gortázar tiene muchas similitudes con el que transmitieron mujeres como Pilar Sinués, quien aseguró que «La verdadera religión consiste en cumplir bien cada uno las obligaciones de su estado, y en dispensar los beneficios posibles, consolando al que padece»,⁵⁰ o Julia de Asensi, que en un cuadro de costumbres expuso que:

Y entre tanto hoy lo mismo que ayer tiene su casa abandonada y no sabe que ese Dios a quien adora pide muy poco para su culto y recibe con igual agrado la oración que se pronuncia en el templo que la que se recita en la soledad del hogar. Que lo mismo concede sus gracias al que le visita de vez en cuando que al que pasa su vida al pie de los altares. Él no nos ordena que dejemos nuestros deberes para ir a todas horas a implorarlo.⁵¹

En este sentido, algunos pensadores católicos, como señalé anteriormente, aseguraban que la causa principal de esta deriva era la falta de formación religiosa de las católicas, pues cuando entendían bien el catecismo «las verdaderamente religiosas (no las fanáticas y las supersticiosas) tienen bastante para saber lo que deben a sus maridos, a sus hijos y a ellas mismas».⁵² En consecuencia, de manera constante se planteó desde el catolicismo una dicotomía prácticamente antagonista entre las beatas y las buenas católicas. Sin embargo, Gortázar llevó dicho argumento más allá, pues también consideraba que era una cuestión de que no eran conscientes de las obligaciones que les correspondía como mujeres españolas. Para ella, era fundamental conocer las obligaciones de la vida de una persona, religiosas, laborales, sociales o civiles, y cumplir con todas ellas rigurosamente en su justa medida, dando prioridad a los deberes del trabajo y terrenales antes que a los divinos.

La idea de Gortázar sobre las buenas prácticas religiosas, en las que predominaba la sinceridad de las convicciones frente a las apariencias de los ritos, fue claramente influida por el pensamiento liberal e individualista. A pesar de que la escritora era carlista, su posicionamiento sobre esta materia yacía sobre uno de los pilares simbólicos de la ciudadanía liberal. Los planteamientos de Gortázar estaban

muy marcados por las propuestas de su admirado Emilio Castelar, amigo cercano de su padre, que para ella era un modelo de lo que debería ser un hombre católico desviado de la buena senda en lo político.⁵³ Sin embargo, Gortázar no fue una anomalía dentro del catolicismo. Muchos religiosos de la época pensaron que problemas como la difusión de la blasfemia y de la inmoralidad se debían, en buena parte, a la falta de asistencia a los oficios religiosos o, lo que era aún peor, que esta no implicase una interiorización de la fe, sino la cultura de la costumbre.⁵⁴ Francisca Bohigas, cuando era diputada por la CEDA durante la Segunda República, defendió que no bastaba con acudir al templo con asiduidad o cumplir rigurosamente con los preceptos religiosos para ser buena católica,⁵⁵ pues entendía que la religión no era una serie de prácticas o costumbres en las que participar, sino un conjunto de creencias que mantener. Por lo tanto, la práctica religiosa tenía que estar dirigida por una verdadera fe que debía constituirse como un elemento predominante de su identidad, de su capacidad de acción y del sentimiento de pertenencia al grupo.⁵⁶

Siguiendo una tendencia general que ya he mencionado antes, Gortázar fue especialmente crítica con las beatas aristocráticas y adineradas. En las novelas de la escritora carlista, el anti-ideal de mujer también quedó representado por una condesa con prácticas religiosas tan exaltadas que tergiversaban el cristianismo, algo que la autora entendía que afectaba a demasiadas mujeres de clase alta en su necesidad de aparentar ser buenas católicas de cara al exterior: «La Condesa, miembro de infinitas cofradías, razón por la que no podía asistir á ninguna, consagrada en cuerpo y alma á ejercicios piadosos, su espíritu elevado, estaba lejos de terrenales cosas».⁵⁷ La consecuencia de esta situación fue que, a pesar de esa religiosidad aparente, la mujer no se preocupaba de sus hijos ni de la gestión de su hogar, ya que entendía que teniendo dinero era mejor pagar a los criados y criadas para que lo hiciesen por ella.⁵⁸ Asimismo, tampoco era capaz de cumplir con algunos de los preceptos básicos

⁵³ Estos planteamientos, sobre todo la importancia de la sinceridad en la práctica religiosa, recuerdan también a los planteados por Galdós en *La familia de León Roch* (1878). Véase: Martykánová 2017. Sobre Castelar: Donézar 2014, 106-107, 160 y 207. Gortázar tuvo una estrecha relación con Emilio Castelar, quien, a pesar de ser católico, como defendió durante su gobierno la libertad religiosa y la separación entre la Iglesia y el Estado, se convirtió en un mito negativo para el catolicismo español. Sin embargo, Gortázar se esforzó en mostrar la cara más católica de Castelar para tratar de modificar su imagen: *Las Provincias*, 13/2/1930, p. 1; *La Hormiga de oro*, 25/6/1931, p. 11; *La Nación*, 25/9/1931, pp. 1-2; *Religión y patria*, 15/3/1936, pp. 2-3.

⁵⁴ Para profundizar en estas preocupaciones: Louzao 2010, 144.

⁵⁵ *La Verdad de Murcia*, 22/2/1935, p. 7.

⁵⁶ Lyon 2002, 47.

⁵⁷ Gortázar 1911, 77.

⁵⁸ El relato de Gortázar presenta en este punto muchas similitudes con el texto de Julia de Asensi antes mencionado, en el que retrató a una condesa que pasaba todo su tiempo o bien en la iglesia (aunque no seguía las indicaciones dadas en el sermón) o bien cotilleando en bailes, teatros y conciertos. Esto implicaba que, en vez de cuidar a su hija enferma, prefería que el servicio lo hiciese, mientras ella rezaba por su salud en la iglesia. Cuando la niña muere, entre líneas se sugiere que, si hubiese pasado más tiempo en casa y menos en iglesia, quizás su hija no habría muerto. Del mismo modo, la condesa del texto de Asensi, al igual que la condesa de la novela de Gortázar, formaba parte de múltiples cofradías y sociedades benéficas, aunque era incapaz de ayudar por sí misma, por lo que solo lo hacía cuando alguien le especificaba que debía hacerlo: Asensi s/f.

⁴⁸ Gortázar 1911, 59. Este tipo de críticas son similares a las formuladas décadas atrás por Pilar Sinués: Mínguez 2018, 32.

⁴⁹ Gortázar 1911, VI y 59; *El Porvenir de León*, 7/9/1895, p. 2.

⁵⁰ Sinués 1859, 248.

⁵¹ Asensi s/f, 185.

⁵² *La Gaceta de Tenerife*, 2/8/1912, p. 3.

de la religión, como perdonar al prójimo. Por el conjunto de estas y otras cuestiones, el cura le indicó que obrando así de mal «de nada te servirán tus beaterías y golpes de pecho»,⁵⁹ ni para alcanzar la felicidad terrenal ni la salvación eterna.

El fanatismo religioso de la condesa era tan exagerado que, cuando su marido compraba el *Heraldo de Madrid* o *El Liberal*, ella los tiraba a la basura «con pinzas para no contaminarse, rociando con agua bendita el sitio profanado».⁶⁰ Esta acción, por ser tan exagerada, provocaba el efecto contrario al deseado y, de hecho, la escritora carlista compadecía no a la beata sino al marido, por lo que aseguró que era «un santo varón, que pasó junto a su costilla el purgatorio, enviándole purificado al otro mundo a fuerza de pesadumbres».⁶¹ Gortázar pensaba que las mujeres tenían el deber de realizar una función moralizante dentro de la familia cuando sus maridos, hijos, hermanos o padres se hubiesen alejado de la buena senda. Sin embargo, debían actuar de forma suave, razonada y científica; solo de esta manera era posible hacer entrar en razón a los hombres de su entorno propensos a recibir el pernicioso periódico liberal o marxista. Por tanto, Gortázar se centró, sobre todo, en denunciar el fanatismo religioso en el ámbito privado, pero otras personas también intentaron denunciar que este fanatismo e irracionalidad llegaba a límites insospechados en la esfera pública y religiosa. Por ejemplo, *La Cruz*, en una crónica sin firma, criticó duramente a un grupo de beatas que, presentadas como seres irracionales, llegaron a agredir entre todas físicamente al cura de su parroquia pues, en su fanatismo, no entendieron las críticas de este hacia una actitud concreta de un grupo de mujeres asuncionistas.⁶²

En cualquier caso, desde el movimiento católico, femenino y masculino, el esfuerzo de mayor trascendencia que realizaron en este sentido fue el de poner en valor la dignidad de las buenas católicas, de las conceptualizadas como católicas creyentes de forma sincera y verdadera, a las cuales se las buscó oponer al estereotipo de la beata. De hecho, una cosa era la crítica a la beatería y otra la crítica a la piedad, pues esta era una característica que las activistas católicas consideraron que era la mejor virtud existente cuando se sentía y se practicaba de forma racional y lógica. Solo de esta forma puede entenderse que Gortázar, tan crítica con las beatas, a comienzos del siglo XX fundase una asociación de señoras carlistas con el fin de rezar un cuarto de hora diario por la causa carlista, pues a su juicio era una expresión de religiosidad racional y que combinaba la oración con la acción.⁶³ Por tanto, como se aseguró en la prensa, era necesario diferenciar a las beatas de las mujeres piadosas racionales que vivían la religiosidad en su justa medida y de forma adecuada:

¡No, no son beatas! Las beatas son repulsivas porque casi siempre son fanáticas, intransigentes. Son creyentes por convicción, por conciencia; son místicas porque tienen mucho de santas; son doblemente

bellas, porque Dios las ha dotado, a la par que de belleza corporal, de una espiritualidad exquisita, superior, que se macularía con el excesivo trato del hombre. Y al pretender, como alguien hizo, vejarlas con un juicio tan desacertado, las agranda, hermosea ennoblece e idealiza mucho más a los ojos de los que las miramos sin prejuicios.⁶⁴

5. CONCLUSIONES

En las décadas finales del siglo XIX y en el primer tercio del siglo XX, los sectores anticlericales desplegaron un amplio arsenal de críticas contra la figura de la beata, cuya forma de vida estaba alejada de sus ideales de feminidad. Como la figura de la beata tampoco cuadraba con el ideal de mujer imperante dentro de las culturas políticas católicas, las críticas anticlericales fueron asumidas por una parte de los sectores católicos y del movimiento católico de mujeres. Incluso, muchas activistas católicas buscaron reforzar las negativas connotaciones atribuidas a las beatas y marcaron las distancias con ellas, pues entendían que su comportamiento fanático e irracional les podía perjudicar en la credibilidad de su acción social, cultural y política. Las activistas católicas buscaron distanciarse de la figura de la beata sobre todo en dos puntos: por un lado, en que ellas, a diferencia de las beatas, que estaban excesivamente centradas en las prácticas piadosas, eran capaces de compaginar sus actividades en la esfera pública, el cumplimiento de los preceptos religiosos y la atención a las labores del hogar. Por otro lado, en que mientras las beatas por su fanatismo e irracionalidad generaban malas interpretaciones de la religión, un problema grave que consideraban necesario atajar mediante el aumento de la formación doctrinal de las mujeres, ellas desarrollaban una correcta religiosidad guiada por la razón.

En consecuencia, las activistas católicas plantearon de forma frecuente una jerarquía de prestigio prácticamente dicotómica entre las beatas y las buenas católicas, que eran las creyentes racionales y no fanáticas. De esta forma buscaron quebrar, aunque es difícil asegurar si consciente o inconscientemente, el discurso moderno que asociaba a los hombres con la razón y a las mujeres con la sentimentalidad. Las activistas católicas combatieron este discurso no solo defendiendo la racionalidad de las mujeres, inclusive en lo referente a sus creencias religiosas, sino indicando que los hombres podían ser también profundamente irracionales. Asimismo, en el contexto del primer tercio del siglo XX, una parte importante de la participación de las católicas españolas en la esfera pública estuvo justificada por la idea de que las mujeres debían intentar solucionar los problemas sociales que los hombres estaban siendo incapaces de arreglar. Estos hombres, además, debían ser reconducidos por las mujeres al buen camino, una cuestión por la que algunas activistas católicas pusieron en duda que los hombres fuesen tan racionales como se solía asumir. Esto fue aprovechado por ellas para demandar el reconocimiento de que las buenas mujeres católicas también eran seres racionales, al menos, tanto como los hombres.

⁵⁹ Gortázar 1911, 86.

⁶⁰ Gortázar 1911, 79.

⁶¹ Gortázar 1924, 70. Esto también era una crítica a lo propuesto por la Asamblea de la Buena Prensa, que señalaba que los católicos tenían la obligación de no dejar entrar en casa a los periódicos liberales: Montero 2017 [1993], 93.

⁶² *La Cruz*, 11/12/1907, p. 3.

⁶³ *El Correo español*, 25/1/1902, p. 1.

⁶⁴ *Castropol*, 10/8/1915, p. 5.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso y Rubio, Francisco. 1863. *La mujer bajo el punto de vista filosófico, social y moral: sus deberes en relación con la familia y la sociedad*. Madrid: Estab. Tip. A cargo de D. F. Gamayo.
- Arenal, Concepción. 1883. *La mujer de su casa*. Madrid: Gras y Compañía.
- Asensi, Julia de. s/f. «La Aristócrata Devota». En *Las mujeres españolas, americanas y lusitanas pintadas por sí mismas*, edición de Faustina Sáez de Melgar, 170-186. Barcelona: Juan Pons.
- Baig-Baños, Aurelio. 1923. *Labor cultural de un valencianista ilustre*. Madrid: Imp. del Asilo de Huérfanos del S.C. de Jesús.
- Blasco, Inmaculada. 2003. *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Blasco, Inmaculada. 2008. «Más poderoso que el amor: género, familia, piedad y política en el movimiento católico español». *Pasado y memoria*, 7: 79-100. <https://doi.org/10.14198/pasado2008.7.05>
- Blasco, Inmaculada. 2017. «Identidad en movimiento: la acción de las «católicas» en España (1856-1913)». *Historia y Política*, 37: 27-56. <https://doi.org/10.18042/hp.37.02>
- Camino, Alejandro. 2021. «Crítica religiosa y género en la obra literaria de la carlista Dolores de Gortázar (1895-1925)». *Espacio, Tiempo y Forma, serie V*, 33: 167-186. <https://doi.org/10.5944/etfv.33.2021.27912>
- Camino, Alejandro y Darina Martykánová. 2021. «La soltería virtuosa: dignidad, utilidad y el discurso sobre el celibato femenino en la España contemporánea (1820-1950)». *Historia Contemporánea*, 66: 337-370. <https://doi.org/10.1387/hc.21210>
- Claret, Antonio María. 1862. *Vida de Santa Mónica*. Barcelona: Imprenta de Pablo Riera.
- Dawes, Helena. 2011. «The Catholic Church and the Woman Question: Catholic Feminism in Italy in the Early 1900s». *The Catholic Historical Review*, 97: 484-526. <https://doi.org/10.1353/cat.2011.0089>
- Donézar, Javier María. 2014. «Emilio Castelar, una vida a rasgos». En *Constitución republicana de 1873 Autógrafa de D. Emilio Castelar. El orador y su tiempo*, edición de Juan Carlos Gómez y otros, 39-216. Madrid: UAM Ediciones.
- Echarri, María de. 1914. *La terciaria según el espíritu de San Francisco*. Madrid: s/e.
- Echarri, María de. 1953 [1925]. «La buena madre». *Enriqueta Aymer de la Chevalerie. Fundadora de la Congregación de los Sagrados Corazones de Jesús y de María y de la Adoración Perpetua del Smo. Sacramento*. Madrid: s/e.
- Gortázar, Dolores de. 1911. *El Cristo de la Roca*. Madrid: Imp. Marqués de Santa Ana.
- Gortázar, Dolores de. 1924. *La Roca del Amor*. Madrid: Editorial Rubiños.
- Hirschman, Albert. 2014 [1977]. *Las pasiones y los intereses*. Madrid: Capitán Swing.
- Lyon, David. 2002. *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*. Madrid: Cátedra.
- Louzao, Joseba. 2010. *Identidad, catolicismo y modernización en la Vizcaya de la restauración (1890-1923)*. Tesis doctoral: UPV/EHU.
- Martykánová, Darina. 2017. «El amor condenado, el amor triunfante: El género en el discurso sobre la ciencia, la religión y la nación en tres obras de Benito Pérez Galdós». *Espacio, tiempo y forma. Serie V, Historia contemporánea*, 29: 149-179. <https://doi.org/10.5944/etfv.29.2017.19196>
- Miller, Gabrielle. 2020. «Unveiling the Beata: Feminine Aging and Subjectivity in El doctor Centeno (1883) and Tormento (1884)». *Anales Galdosianos*, 55: 39-53. <https://doi.org/10.1353/ang.2020.0000>
- Mínguez, Raúl. 2014. «Las múltiples caras de la Inmaculada: religión, género y nación en su proclamación dogmática (1854)». *Ayer*, 96: 39-60.
- Mínguez, Raúl. 2016. «¿Fanáticas, maternales o feministas? Monjas y congregacionistas en la España decimonónica». *Hispania sacra*, 137: 391-402. <https://doi.org/10.3989/hs.2016.026>
- Mínguez, Raúl. 2018. «Liberalismo y catolicismo ante el espejo. La construcción de las feminidades decimonónicas». En *Mujeres, hombres y catolicismo en la España contemporánea. Nuevas visiones desde la historia*, edición de Inmaculada Blasco, 25-45. Valencia: Tirant humanidades.
- Montero, Feliciano. 2017 [1993]. *El movimiento católico en España, 1889-1936*. Madrid: Universidad de Alcalá.
- Pardo Bazán, Emilia. 1894. *Cuentos nuevos*. Madrid: Administración calle de S. Bernardo.
- Pardo Bazán, Emilia. 1922. *Cuentos de la tierra*. Madrid: Atlántida.
- Payne, Stanley G. 1984. *El catolicismo español*. Barcelona: Planeta.
- Pérez del Puerto, Ángela. 2021. *Católicas de posguerra en acción. El discurso de género de Acción Católica en España y en Estados Unidos*. Granada: Comares.
- Pintos, Margarita. 2016. *Concepción Gimeno de Flaquer. Del sí de las niñas al yo de las mujeres*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- Romeo, María Cruz. 2014. «Domesticidad y política. Las relaciones de género en la sociedad posrevolucionaria». En *La España liberal, 1833-1874*, coordinación de María Cruz Romeo y María Sierra, 89-130. Zaragoza: Marcial Pons-Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Romeo, María Cruz. 2017. «¿Sujeto católico femenino? Política y religión en España, 1854-1868». *Ayer*, 106: 79-104.
- Romeo, María Cruz. 2021. «La nación de la Iglesia en la España del siglo XIX». En *Católicos, Reaccionarios y nacionalistas. Política e identidad nacional en Europa y América Latina contemporáneas*, edición de María Cruz Romeo, Pilar Salomón y Nuria Tabanera, 13-29. Granada: Comares.
- Sagredo, María L. de. 1915. *Cuentos Blancos*. Barcelona: Imp. De E. Subirana.
- Salomón, Pilar. 2002. *Anticlericalismo en Aragón. Protesta popular y movilización política (1900-1939)*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Salomón, Pilar. 2003. «Beatas sojuzgadas por el clero: la imagen de las mujeres en el discurso anticlerical en la España del primer tercio del siglo XX». *Feminismo/s*, 2: 41-58. <https://doi.org/10.14198/fem.2003.2.04>
- Salomón, Pilar. 2004. «¿Espejos invertidos?: mujeres clericales, mujeres anticlericales». *Arenal*, 11: 87-111.
- Salomón, Pilar. 2011. «Devotas, mojigatas, fanáticas y libidinosas. Anticlericalismo y antifeminismo en el discurso republicano a fines del siglo XIX». En *Feminismos y antifeminismos. Culturas políticas e identidades de género en la España del siglo XX*, edición de Ana Aguado y Teresa Ortega, 71-98. Valencia: Publicacions Universitat de València.
- Sanabria, Enrique A. 2009. *Republicanism and Anticlerical Nationalism in Spain*. New York: Palgrave Macmillan.
- Sánchez de Arrojo, Elena. 1915. *El Padre Mabuti*. Madrid: Imprenta de Cleto Vallinas.
- Scott, Joan. 1996. *Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man*. Cambridge-Londres: Harvard University Press.
- Sinués, María del Pilar. 1859. *El ángel del hogar*. Madrid: Impr. Española de los señores Nieto y compañía.

