

“En euskera y en cristiano”. Género, religión y nación en el País Vasco durante el franquismo

“En euskera y en cristiano”. Gender, religion and nation in the Basque Country during Francoism.

Eider DE DIOS FERNÁNDEZ *

Universidad del País Vasco- Euskal Herriko Unibertsitatea

Raúl MÍNGUEZ BLASCO **

University of Leeds

RESUMEN

Desde sus orígenes, el vínculo entre nacionalismo vasco y religión católica ha sido bastante estrecho. Este artículo pretende estudiar dicha relación desde una perspectiva de género durante la dictadura de Franco. Mediante la metodología de la historia oral, se analizarán los testimonios de cuatro mujeres nacidas y/o residentes en el País Vasco en las décadas centrales del siglo y que militaron en distintos grupos católicos. Con el apoyo de fuentes hemerográficas publicadas por algunos de estos movimientos, se tratarán también las diferencias de discurso en el ámbito urbano y rural. Así, se defenderá que los cambios experimentados por el catolicismo desde mediados de los años cincuenta fueron decisivos en la transformación de la identidad religiosa y de género de estas mujeres y que, a su vez, los cambios en el modelo de feminidad hegemónico provocaron algunas tensiones en el discurso nacionalista.

PALABRAS CLAVE

Catolicismo; Nacionalismo vasco; Género; Historia oral; Franquismo

ABSTRACT


Since its inception, Basque nationalism has been closely linked with Catholicism. This paper aims to explore this connection from a gender perspective during Franco's dictatorship by analysing the oral testimonies of four Catholic women who were born and/or were living in the Basque Country during the period 1940-70. It will also consider the differences in discourse in urban and rural environments by examining journals and newsletters published by distinct Catholic movements. Two hypotheses will be argued: first, that the changes experienced by Catholicism from the mid-1950s were decisive in the transformation of the religious and gender identity of these women; and second, that changes to the hegemonic femininity model generated tension in Basque nationalist discourse.

KEYWORDS

Catholicism; Basque Nationalism; Gender; Oral History; Francoism.



*. Este trabajo ha sido realizado en el marco de los proyectos de investigación GIU 17/037 y HAR2016-78223-C2-1-P, financiados por la Universidad del País Vasco, el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad y el Fondo Social Europeo, FEDER. La realización de este trabajo ha sido posible gracias al Programa Posdoctoral de Perfeccionamiento de Personal Investigador Doctor del Gobierno Vasco en su convocatoria de 2019.

** . *This project has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 796098*  El autor pertenece a los proyectos de investigación HAR2016-78223-C2-1-P / GIU17/037 (Ministerio de Economía, Industria y Competitividad, FEDER y UPV/EHU) y PGC2018-097445-A-C22 (Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades).



El relato sobre la configuración de la modernidad que enfatizaba el progresivo e inevitable declive de la religión ante la expansión del nacionalismo hace tiempo que fue superado por la historiografía. Así, lejos de desaparecer, las religiones han sido capaces de adaptarse y recomponerse en un contexto de secularización conflictiva¹. Por su parte, los nacionalismos no solo se han forjado en bastantes ocasiones a partir de principios de procedencia religiosa, sino que incluso estos últimos han podido determinar el contenido del discurso nacionalista, dando así lugar a un modelo nacional-religioso alternativo al nacionalismo secular².

Si existe un nacionalismo donde la conexión entre religión y nación ha sido particularmente estrecha, este ha sido el nacionalismo vasco³. Siguiendo a José Luis de la Granja, se pueden distinguir tres corrientes en la trayectoria histórica del nacionalismo vasco: la moderada, representada por el Partido Nacionalista Vasco (PNV) desde su fundación en 1895; la radical, representada desde mediados del siglo XX por *Euskadi Ta Askatasuna* (ETA) y Batasuna; y la heterodoxa, representada por Acción Nacionalista Vasca (ANV) en la II República y por *Euskadiko Ezkerra* (EE) en la Transición⁴. La influencia del pensamiento de Sabino Arana, especialmente en su vertiente más integrista y xenófoba, ha sido importante, no solo en algunos períodos en la historia del PNV, sino también dentro de la corriente radical del nacionalismo vasco. Es verdad que, desde su fundación en 1958, ETA renunció explícitamente al integrismo católico de Arana, pero eso no impidió que recurriera a elementos de inspiración religiosa, como el calendario conmemorativo o el culto a los héroes y mártires caídos por la causa⁵. Además, lejos de sustituir la identidad religiosa por la nacional en un periodo de secularización acelerada, muchos individuos que vivieron desde mediados del siglo XX integraron ambas identidades sin aparentes dificultades

Junto a la religión y la nación, el género constituye el tercer pivote sobre el que va a girar este artículo. Afortunadamente, contamos ya con interesantes trabajos que han estudiado la relación entre nacionalismo vasco y género, la mayoría referidos al primer

100

1. Joseba LOUZAÑO, “La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea”, *Hispania Sacra*, LX/121 (2008), pp. 331-354 (<https://doi.org/10.3989/hs.2008.v60.i121.58>), y Julio DE LA CUEVA, “Conflictiva secularización: sobre sociología, religión e historia”, *Historia Contemporánea*, 51 (2015), pp. 365-395.

2. Rogers BRUBAKER, “Religion and nationalism: four approaches”, *Nations and Nationalism*, 18/1 (2012), pp. 2-20 (<https://doi.org/10.1111/j.1469-8129.2011.00486.x>).

3. Fernando MARTÍNEZ, “Religión y nacionalismo vasco en el siglo XX: Aproximación desde el sujeto a una relación compleja”, *Hispania Sacra*, LXIX/140 (2017), pp. 721-733 (<https://doi.org/10.3989/hs.2017.045>).

4. José Luis DE LA GRANJA, *El nacionalismo vasco: un siglo de historia*, Madrid, Tecnos, 2002.

5. Izaskun SÁEZ DE LA FUENTE, *El Movimiento de Liberación Nacional Vasco, una religión de sustitución*, Bilbao, IDTP / Desclée de Brouwer, 2002, y Jesús CASQUETE, *En el nombre de Euskal Herria. La religión política del nacionalismo vasco radical*, Madrid, Tecnos, 2009.

tercio del siglo XX⁶. En ellos se aborda el binomio género-nación desde algunas de las perspectivas que hace unos años planteó Yuval-Davis: las representaciones generizadas de la nación, el papel de las mujeres como reproductoras biológicas y culturales de la nación, los distintos modelos de feminidad y masculinidad construidos por los discursos nacionalistas o la destacada participación femenina (generalmente ocultada) en las movilizaciones nacionalistas⁷. La principal aportación que queremos hacer en este artículo consiste en integrar la categoría de género en el estudio del nacionalismo vasco en un período menos conocido: las décadas centrales del siglo XX. Estos años no solo se caracterizaron por la construcción, consolidación y cuestionamiento de la dictadura franquista, sino también por una profunda transformación dentro del catolicismo, que tuvo como punto de inflexión el pontificado de Juan XXIII y el Concilio Vaticano II. Así, la hipótesis principal que vamos a defender es que los cambios experimentados por el catolicismo desde mediados de los años cincuenta fueron decisivos en la transformación de la identidad religiosa y de género de mujeres, autóctonas e inmigrantes, que simpatizaron con distintas corrientes del nacionalismo vasco durante este período.

El artículo se va a dividir en tres partes. En la primera, nos centraremos en la dolorosa ruptura que supusieron para muchas mujeres nacionalistas vascas la Guerra Civil y la construcción de la dictadura franquista durante los años cuarenta, la cual trajo consigo la imposición de un proyecto recatolizador y nacionalizador español. En la segunda parte abordaremos los cambios experimentados por el catolicismo y los modelos de feminidad desde mediados de la década de los cincuenta para conocer cómo afectó esto a mujeres católicas que vivieron en el Gran Bilbao, el área más industrializada del País Vasco en aquellos años. Para estos dos epígrafes, las fuentes más importantes sobre las que nos apoyaremos serán las entrevistas realizadas a cuatro mujeres nacidas entre 1926 y 1947 mediante la metodología de la historia de vida⁸. Sus testimonios nos resultarán muy útiles para conocer cómo adoptaron, interiorizaron o respondieron a los discursos religiosos, nacionalistas y de género que tuvieron a su alcance durante esos años. Finalmente, en la tercera parte nos aproximaremos al ámbito rural, fundamental en el imaginario nacionalista vasco, para analizar los cambios en el discurso de género en una serie de revistas y organizaciones vinculadas a Acción Católica que pronto adoptaron un carácter nacionalista vasco muy marcado.



6. Mercedes UGALDE, *Mujeres y nacionalismo vasco: génesis y desarrollo de Emakume Abertzale Batza (1906-1936)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1993; Miren LLONA, “Polixene Trabudua, historia de vida de una dirigente del nacionalismo vasco en la Vizcaya de los años treinta”, *Historia Contemporánea*, 21 (2000), pp. 459-484; Milagros AMURRIO, “Las mujeres en el proceso generizado de construcción de la nación vasca”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 28 (2006), pp. 119-134; Carrie HAMILTON, *Women and ETA. The gender politics of radical Basque nationalism*, Manchester, Manchester University Press, 2007; Nerea ARESTI, “De heroínas viriles a madres de la patria. Las mujeres y el nacionalismo vasco (1893-1937)”, *Historia y Política*, 31 (2014), pp. 281-308 y Nerea ARESTI, “El ‘gentleman’ y el bárbaro. Masculinidad y civilización en el nacionalismo vasco (1893-1917)”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 29 (2017), pp. 83-103 (<https://doi.org/10.5209/CHCO.56267>).

7. Nira YUVAL-DAVIS, *Gender and Nation*. London, Sage, 1997. Véase también Xavier ANDREU, “El género de las naciones. Un balance y cuatro propuestas”, *Ayer*, 106 (2017), pp. 21-46.

8. Sobre esta metodología, véanse Penny SUMMERFIELD, *Histories of the self. Personal Narratives and Historical Practice*, Londres/Nueva York, Routledge, 2019, pp. 106-134; Lynn ABRAMS, *Oral History Theory*, Londres/Nueva York, Routledge, 2016, y Miren LLONA (coord.), *Entreverse: teoría y metodología práctica de las fuentes orales*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2012.

“Eso había que sembrar en nosotros, ese amor a lo nuestro”

El triunfo del alzamiento militar iniciado en julio de 1936 tras casi tres años de cruenta guerra civil supuso también el triunfo de una única y excluyente visión de España, un *nacionalismo negativo* que negaba la condición nacional a los oponentes políticos (la anti-España). Este nacionalismo franquista, en consonancia con otros nacionalismos europeos del período, tuvo un fuerte carácter étnico y cultural. Esto se manifestó, especialmente durante las primeras décadas de la dictadura, en la exclusión y marginación de otras lenguas diferentes al castellano y en el fomento de proyectos pseudo-científicos que supuestamente demostraron la existencia de un *gen rojo* en las familias republicanas, cuya transmisión era necesario evitar a toda costa⁹.

La renacionalización de España vino unida a su recatolización. El mito de la *Cruzada* tuvo una pervivencia duradera al acabar fusionándose con la denominada *cultura de la Victoria*¹⁰. El primer franquismo estuvo así marcado por un superávit religioso en la esfera pública, con la presencia abrumadora de crucifijos, vírgenes y santos; la profusión de romerías y procesiones, y la construcción masiva de nuevas parroquias en los barrios obreros¹¹. Todo ello estuvo entremezclado de nacionalismo español, algo especialmente significativo en el País Vasco porque, a diferencia de otros territorios, una parte importante del clero había apoyado en 1936 la decisión de los partidos nacionalistas de apoyar a la República. Así desde luego lo percibieron las autoridades franquistas, que reprimieron con penas de prisión o de destierro en torno a un 36% del clero de la diócesis de Vitoria. Otras iniciativas, como la celebración del Congreso Eucarístico de Vizcaya (1944), la Misión del Nervión (1953) o la división en 1949 de la diócesis de Vitoria en tres partes (Bilbao, San Sebastián y Vitoria) tuvieron como principales objetivos controlar y españolizar a la Iglesia vasca al tiempo que se marginaba al clero nacionalista¹².

María Luisa A. E., nuestra entrevistada de mayor edad, recuerda con bastante nitidez este periodo, cuando todavía era una niña¹³. Cuenta cómo, “sin saber el pensamiento de mis padres, por intuición”, salía apresuradamente a la terraza del chalet donde vivía con su familia en San Sebastián para dar la espalda al coche de Franco y su mujer, que veraneaban en otro chalet cercano. Todo para “demostrarle que no estaba con él. Me ponía de espaldas”. Pero más interesante para el tema que estamos tratando

9. Fernando MOLINA, “La reconstrucción de la nación’. Homogeneización cultural y nacionalización de masas en la España franquista (1936-1959)”, *Historia y Política*, 38 (2017), pp. 23-56 (<https://doi.org/10.18042/hp.38.02>).

10. Ángel Luis LÓPEZ VILLAVARDE, “Iglesia de la cruzada. La elaboración del mito de la cruzada”, en Manuel ORTIZ y Damián A. GONZÁLEZ (coords.), *De la cruzada al desenganche: la Iglesia española entre el franquismo y la transición*, Madrid, Sílex, 2011.

11. William J. CALLAHAN, “The Evangelization of Franco’s ‘New Spain’”, *Church History*, 56-4 (1987), pp. 491-503 (<https://doi.org/10.2307/3166430>).

12. Santiago DE PABLO, “La Iglesia”, en José Luis DE LA GRANJA y Santiago DE PABLO (coords.), *Historia del País Vasco y Navarra en el siglo XX*, Madrid, Biblioteca Nueva 2009, pp. 299-325.

13. María Luisa A.E. (San Sebastián, 26 de mayo de 1926) nació en el seno de una familia de clase media acomodada. Su madre era euskaldún (vascoparlante). Tras casarse con un empresario, María Luisa se centró en su vida familiar (tuvo cuatro hijos) y en la militancia católica. Junto a su marido, formó parte de un grupo de Acción Católica de Medios Sociales Independientes (ACI), desde donde vivió con intensidad el Concilio Vaticano II, además de desarrollar una identidad nacionalista vasca. Tras disolverse la ACI, siguió relacionada con la vida parroquial y ha estado involucrada en el catecismo de adultos. Entrevista realizada por Raúl Mínguez Blasco en Bilbao el 16-12-2016.

es esta anécdota que narra María Luisa: “Mi madre en la calle, por hablarnos a nosotros en euskera, tuvo una multa. Me acuerdo, íbamos en la calle con ella y un guardia armada le dice: ‘Señora, hable usted en cristiano’ le dice mi madre: ‘Yo estoy hablando en cristiano. Estoy hablando en mi lengua que tengo y que quiero transmitir a mis hijos’”. Este testimonio es representativo de un notable número de personas que en, el conjunto del país, se vieron impedidas a utilizar en público cualquier otra lengua que no fuera el castellano. La propia María Luisa añade que, por impulso de su madre, había asistido durante los años de la República a una ikastola, escuela donde se enseñaba en euskera, y que también había tomado la comunión en euskera:

En San Sebastián, antes que la guerra, había dos pisos en que se daba euskera. Y me llevó a uno de ellos, era muy poco corriente. Solamente éramos en esa ikastola 22, e hice la comunión en euskera, un sacerdote me preparó en euskera. O sea, tuve todo eso. Mi madre era muy inteligente y veía que eso había que sembrar en nosotros ese amor a lo nuestro.

La asociación entre cristianismo y nacionalismo vasco que María Luisa recuerda en su madre resulta muy estrecha. El hecho de que esta mujer se enfrentara al guardia por negar este la condición de cristiana a la lengua que ella hablaba y que quería transmitir a su descendencia, el euskera, resulta muy sintomático al respecto. Apela, sin duda, a un proceso de aculturación previo liderado por el PNV y otras entidades nacionalistas que insistieron en el vínculo indisoluble entre la nación vasca y la religión católica. No hay que olvidar en ese sentido la destacada labor llevaba a cabo por la rama de mujeres del PNV, *Emakume Abertzale Batza*, durante la II República. Entre otras muchas actividades hasta el levantamiento militar, esta organización consiguió fundar catorce escuelas por las que se alfabetizaron en euskera más de mil niños y niñas. Aunque alejadas de los ámbitos de dirección y decisión, las mujeres sí fueron abrumadoramente mayoritarias como maestras¹⁴.

Después de la guerra, el mantenimiento y reproducción de la identidad nacional vasca quedó reservada a la esfera privada, espacio culturalmente asociado al sexo femenino. Fue ahí donde mujeres como la madre de María Luisa A. E. desempeñaron un destacado papel como transmisoras culturales de la nación con su insistencia en hablar en euskera a sus hijas. A su vez, varias de las entrevistadas por Carrie Hamilton en su monografía sobre mujeres de ETA señalan que los espacios donde adquirieron identidad nacionalista no fueron ni el seminario, ni la fábrica, ni la cuadrilla, ni la universidad, todos ellos muy masculinizados, sino actividades culturales en parte clandestinas, como bailes, teatros, grupos de canto, celebraciones nacionalistas y clases de euskera¹⁵. De hecho, en los años inmediatamente posteriores a la victoria franquista surgieron las *etxe-eskolak* en el área de San Sebastián, similares a las que María Luisa frecuentó, que supusieron el hilo de continuidad clandestino de la escolarización en euskera. Mediante la utilización de pisos privados, se escolarizaron pequeños grupos de niños y niñas euskaldunes (vascoparlantes). Las mujeres que participaron en las *etxe-eskolak* conformaron un entramado de resistencia silenciosa que fue calando y que permitió que en la década de los sesenta surgiera el movimiento de las ikastolas¹⁶.

14. ARESTI, “De heroínas viriles...”, pp. 284-301; UGALDE, *Mujeres y nacionalismo vasco*, pp. 268-280, 447-464 y 553-559; y AMURRIO, “Las mujeres en el proceso generizado”, pp. 126-129.

15. HAMILTON, *Women and ETA*, pp. 54-61.

16. Aintzane RINCÓN y Arantza ANZIZAR, *Caminando por un sueño. Las primeras andereños de la ikastola de San Nikolas (1963-1969)*, Getxo, Ayuntamiento de Getxo, 2014.



No cabe duda de que el proyecto nacionalizador franquista, por su carácter autoritario, represivo y fuertemente excluyente, fue un factor decisivo en la politización de la lengua y la cultura vasca, que hasta entonces habían tenido una posición más bien secundaria dentro del nacionalismo vasco. Así pues, la religión y la raza, que desde Sabino Arana habían sido los principales marcadores identitarios del nacionalismo vasco, fueron sustituidas a mediados de siglo por el euskera¹⁷. Las mujeres euskaldunes, junto al sector nacionalista de la Iglesia en el País Vasco, fueron fundamentales en la conservación y transmisión del euskera durante la dictadura.

“Cuando llegó el Concilio, el Papa abrió las ventanas, pero nosotros ya las teníamos un poco abiertitas”

Las palabras que dan título a este segundo epígrafe corresponden a María Pilar S. B.¹⁸, una mujer de condición acomodada y de familia españolista, que descubrió una nueva manera de entender su fe militando en la Acción Católica de Medios Sociales Independientes (ACI), una organización de la que no tenemos constancia que existiera en España más allá de las tres diócesis vascas. Se trató de una rama internacional de Acción Católica que tenía como objetivo principal socializar a las personas pertenecientes a las clases más pudientes de la sociedad en un cristianismo más atento a las cuestiones temporales, concretamente a las necesidades de las clases trabajadoras¹⁹. El País Vasco, particularmente las áreas urbanas e industrializadas como el Gran Bilbao, era un espacio propicio para que arraigara este tipo de organización por la presencia de una próspera burguesía industrial y de una gran masa de población trabajadora, mucha de ella procedente del interior de España y hacinada en los barrios de chabolas que arraigaron durante esos años²⁰.

Al igual que otras especializaciones de Acción Católica, la ACI adoptó la revisión de vida, con la triada formada por el ver-juzgar-actuar, como metodología de

17. Gaizka FERNÁNDEZ y Raúl LÓPEZ, *Sangre, votos, manifestaciones: ETA y el nacionalismo vasco radical 1958-2011*, Madrid, Tecnos, 2012, pp. 39-73, y Julen ZABALO y Onintza ODRIÓZOLA, “The Importance of Historical Context: A New Discourse on the Nation in Basque Nationalism?”, *Nationalism and Ethnic Politics*, 23 (2017), pp. 134-154 (<https://doi.org/10.1080/13537113.2017.1311140>).

18. María Pilar S. B. (Vitoria-Gasteiz, 22-10-1931) nació en una familia de condición acomodada, de derechas y nacionalista española. Vivió su infancia y adolescencia entre Vitoria, Bilbao y Madrid y se educó en colegios religiosos. Conoció joven al que sería su futuro marido, con quien se casó a los 22 años y tuvo cinco hijos. Pronto simpatizó con el nacionalismo vasco de su marido y se integró en la ACI, donde trabajó los textos del Vaticano II. Su fe adoptó así un compromiso social y político bastante fuerte. Entrevista realizada por Raúl Mínguez Blasco en Bakio (Vizcaya) el 18 de noviembre de 2016.

19. Remitimos a una serie de opúsculos editados por la ACI en las tres diócesis vascas durante los años sesenta: *ACI, Movimiento de Iglesia*, Bilbao, [s. e.], 1962; *Apostolado en los medios sociales independientes*, Vitoria, [s. e.], 1962 y *Presencia consciente en el medio social*, San Sebastián, [s. e.], 1967.

20. Sobre la modificación de un barrio chabolista en un barrio de vivienda de protección oficial, véase Luis BILBAO, “Bilbao: el plan de urgencia social y el polígono de Otxarkoaga (1959-1964)”, *Kobie Serie Antropología Cultural*, 20 (2016-2017), pp. 71-100. Otros barrios donde tuvo lugar el chabolismo fueron San José y Masustegi. Igualmente, existían otros recursos de alojamiento para las personas recién llegadas. En el caso de las familias, aparte de las chabolas, las *casas de vecina*, es decir viviendas, en las que cada habitación se alquilaba a una familia diferente y donde la cocina y el baño eran zonas comunes. Para la inmigración individual, encontramos el pupilaje como recurso dominante entre los varones y el servicio doméstico interno entre las mujeres, que cubría las necesidades de trabajo, alojamiento, y manutención al mismo tiempo.

trabajo. Así lo recuerda María Pilar: “Hacíamos el ver-juzgar-actuar. De todo. O sea, ver el hecho, cómo era, causas, consecuencias y posible acción. Dar vueltas y vueltas. Y luego charlas, diferentes cosas”. Este método, que consistía en observar la realidad social y valorarla críticamente a la luz del Evangelio y del magisterio de la Iglesia para intentar cambiarla, no solo permitió desarrollar a quien lo practicó una conciencia crítica, sino que también impulsó a la acción, es decir, a la necesidad de tomar partido y comprometerse con comportamientos concretos por promover una sociedad más justa²¹.

Tanto para María Pilar S. B. como para María Luisa A. E., que también militó en esta organización, la presencia activa en grupos de la ACI contribuyó no solo a modificar sus maneras de entender la fe, sino también a redefinir sus identidades de género y nacionalista. Por ejemplo, María Luisa señala que “lo que más me agradaba es que era mixta. No era solo de mujeres ni de hombres. Juntos. Y eso, aunque según a qué hombres, les molestaba que la mujer interviniera”. Este testimonio nos muestra cómo, para María Luisa, el carácter mixto de su grupo de ACI permitía trascender la habitual subordinación femenina en la esfera pública al ofrecer a las mujeres la posibilidad de participar en pie de igualdad dentro del grupo. Esto rompía también con los postulados defendidos por la jerarquía eclesiástica, especialmente en el primer franquismo, al insistir en el sometimiento femenino a la autoridad masculina²². Por su parte, María Pilar, que se había acercado al nacionalismo vasco gracias al influjo de su marido, futuro senador del PNV, destaca el predominio de nacionalistas dentro de la ACI:

Era la mayoría. Pienso que tendría que haber también alguna socialista, pero claro, éramos una clase social un poco alta. Y en esa clase social, el socialismo era más difícil. Yo creo que también influía. En cambio, la Acción nuestra recogía un poco la cosa social porque ahí estaba el sindicato, había algo más social, pero no español, claro.

Aunque el nacionalismo vasco había arraigado desde sus inicios de manera mucho más profunda entre la burguesía bilbaína que entre las clases trabajadoras, este testimonio de María Pilar nos invita a pensar que, entre estos círculos católicos de carácter burgués y nacionalista, comenzó a desarrollarse una conciencia social importante desde finales de los cincuenta o principios de los sesenta. En todo caso, si hubo dentro del mundo urbano una organización con un claro componente social, esa fue la Juventud Obrera Cristiana (JOC)²³. Nuestras entrevistadas más jóvenes y de clases más humildes militaron en este movimiento y ambas se sienten muy agradecidas a él a pesar de que una de ellas comenzó a cuestionar su fe a partir de la JOC. Nos referimos a Mariví M. M., que emigró al Gran Bilbao de niña con su familia en la

21. Sobre la importancia del método *ver, juzgar, actuar* en la militancia católica, véanse Florentino SANZ, “La Juventud Obrera Cristiana: un movimiento educativo popular”, *Historia de la Educación*, 20 (2001), pp. 95-115, y Mónica MORENO, “Masculinidad y religión. Los hombres de Acción Católica en el franquismo”, en Inmaculada BLASCO (ed.), *Mujeres, hombres y catolicismo en la España contemporánea*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2018, pp. 137-161 (especialmente pp. 153-155).

22. Jordi ROCA I GIRONA, “Esposa y madre a la vez. Construcción y negociación del modelo ideal de mujer bajo el (primer) franquismo”, en Gloria NIELFA (ed.), *Mujeres y Hombres en la España Franquista. Sociedad, economía, política y cultura*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2003, pp. 45-65; Giuliana DI FEBBO, “‘La Cuna, la Cruz y la Bandera’. Primer franquismo y modelos de género”, en Isabel MORANT (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina. IV: Del siglo XX a los umbrales del XXI*, Madrid, Cátedra, 2006, pp. 217-237, y Aurora MORCILLO, *En cuerpo y alma. Ser mujer en tiempos de Franco*, Madrid, Siglo XXI, 2015, pp. 67-113.

23. También lo fue la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC), aunque aquí nos referiremos a su rama juvenil.



década de los cincuenta²⁴. Mariví cuenta cómo toda su socialización de pequeña se había hecho bajo los brazos de la Iglesia, concretamente en la Legión de María, pero, como señala en el siguiente fragmento, estando allí vivió una especie de epifanía:

Sería el sesenta y dos, la huelga en Asturias, canciones que te cantaban en algunas misas, en el sótano de algunas iglesias [...] mis hermanas también entran en los *scouts* [...]. Entonces todo ese ambiente hace que “esto se queda pobre”. Y a través de un cura le digo que quiero hacer otras cosas y me dice: “Vete a la JOC”. Y allí me enrollé genial, ¡Aquello era otro mundo! Cuestionaba todo lo que decían mis padres porque eran muy de lo que decía Franco. Empecé a estudiar también, y en la JOC, que si eres responsable de no sé qué, que si ir a Madrid [...] aquello fue para mí...

En el testimonio de Mariví se traduce que, en la España de finales de los cincuenta y principios de los sesenta, coexistían dos tipos de Iglesia. Una era la que había conocido hasta entonces, la que representaba también la Legión de María y que para Mariví constituía una *religiosidad encorsetante* que reducía su actuación. Pero había otras parroquias que funcionaban como correa de transmisión del movimiento obrero las cuales, al aprovecharse de la posición especial que ocupaba la Iglesia en la dictadura, podían eludir la censura y entonar canciones prohibidas²⁵. En la JOC, Mariví experimentó un *proceso proletarizador* que la llevó a alejarse de la opinión de sus padres y que incluso le abrió un nuevo mundo. Nuestra entrevistada, como muchas otras mujeres de su generación, “querían ser algo más”²⁶ de lo que habían sido sus padres. Y es que el testimonio de Mariví debemos ubicarlo en pleno desarrollismo, con todos los cambios culturales, y no solo económicos, que ello supuso. El cambio se hizo patente, entre otras cosas, en la disposición a emigrar, que no es tan evidente en el caso de Mariví, ya que su llegada al Gran Bilbao se llevó a cabo a través de la emigración familiar, pero sí en el testimonio de otras mujeres de su generación. El hecho de que gran parte de las personas jóvenes no quisieran continuar aceptando pasivamente la vida que habían seguido sus antepasados ya es un claro signo de que un sector importante de la población española estaba sumergida en ese cambio de mentalidades antes del auge económico o paralelamente a él²⁷.

24. María Vicenta M. M., (Medina de Pomar, Burgos, 20-12-1943). Mariví fue la cuarta hija de una familia humilde con cinco hijos/as. Cuando era una adolescente, su familia se trasladó a Bilbao para intentar mejorar su situación. De joven entró en la JOC y comenzó a estudiar secretariado, lo que le permitió entrar como secretaria en Iberduero. El movimiento obrero la fue atrayendo cada vez más y dejó su puesto de trabajo para pasarse al sector industrial, donde creyó que podía conectar mejor con este movimiento. Comenzó a militar en el EMK y allí conoció al que después se convertirá en su marido. Después de una larga trayectoria como sindicalista, Mariví fue abandonando los partidos de clase para integrarse en el movimiento feminista y en asociaciones de mujeres emigradas, donde continúa militando (entrevista realizada por Mentxu Irusta (transcrita por David Beórlegui) a María Vicenta Martínez, en Bilbao en 20-1-2009; depositada en AHOA, *Ahozko Historiaren Artxiboa*).

25. Gregorio ALONSO, “Children of a Lesser God. The Political and The Pastoral Action of the Spanish Catholic Church”, en ÍDEM y Diego MUÑOZ (eds), *Politics and Memory of Democratic Transition*, Nueva York, Routledge, 2011, pp. 113-133 (especialmente pp. 120-121).

26. Concepto que tomamos de María del Carmen MUÑOZ RUIZ (“Mujer mítica, mujeres reales: las revistas femeninas en España 1955-1970”, tesis de la Universidad Complutense de Madrid, 2002). La autora sostiene que el modelo de mujer tradicional empezaba a perder funcionalidad a la altura de los años sesenta (pp. 468-469, 559-560, 622 y 630); a pesar de que nosotros ubicamos este fenómeno a mediados de la década de los cincuenta, este concepto resulta especialmente útil en este artículo.

27. Walther L. BERNECKER, “El cambio de mentalidad en el segundo franquismo”, en Nigel TOWNSON (ed.), *España en el cambio. El segundo franquismo 1959-1975*, Madrid, Siglo XXI, 2009, pp. 49-50.

Este deseo de mejorar de vida se inscribe dentro de la crisis de la España rural ante la progresiva emergencia de nuevos valores, los asociados al mundo urbano, un cambio que, como veremos en el siguiente epígrafe, tendría una gran trascendencia en la evolución del nacionalismo vasco. Otro de los elementos comunes de esta transformación cultural fue el inconformismo de las jóvenes, algo que podemos encontrar en el testimonio de Mariví. Pero este inconformismo, que fue en aumento, no fue exclusivo de las muchachas de origen humilde: el inconformismo invadía también la mente de las jóvenes pertenecientes a las clases medias. A través de la prensa femenina se puede observar cómo el ideal de mujer se estaba modificando: la figura del ama de casa de los cuarenta y cincuenta estaba perdiendo peso. En revistas como *Chicas: la revista de los 17 años* o *Marisol*, dedicadas a jóvenes y adolescentes, junto a consejos de cómo ser una buena ama de casa, aparecían historias de mujeres profesionales que viajaban, que aprendían idiomas, reportajes de mujeres trabajadoras o preguntas de algunas lectoras que querían trabajar en el extranjero²⁸. *Teresa*, principal revista de la Sección Femenina, también tenía varios artículos en esa línea. Aparte de la sección “Las mujeres quieren trabajar”, activa desde 1956 hasta 1958, la revista combinaba artículos en los que se alababa el modelo de mujer del ama de casa con otros en los que se apostaba por el modelo de mujer trabajadora. Incluso se podía defender la presencia de mujeres en puestos de gran responsabilidad²⁹. A través de la fuente hemerográfica queda constancia de que cada vez había más tolerancia hacia la profesionalización de las mujeres, siempre que estas no abandonaran su principal tarea, la de ser madre y esposa³⁰.

Este cambio de mentalidades, estas ganas de modificar sus trayectorias vitales, de romper con el modelo que representaban sus madres, esa voluntad de superación y de mejorar las expectativas de juventud, están presentes en el testimonio de nuestras entrevistadas más jóvenes y fue lo que las llevó a enrolarse en la JOC. A pesar de sus escasos recursos o de la limitación de la oferta educativa, especialmente para adultos, querían seguir formándose, aun habiéndose iniciado ya en el mercado laboral. Estas ansias por mejorar corresponden a un nuevo modelo de mujer que comenzó a desarrollarse a mediados de los cincuenta y que coincidió temporalmente con el pontificado de Juan XXIII y el Concilio Vaticano II.

Este modelo de mujer se relaciona con la triple presencia que encarnarán las mujeres trabajadoras a partir de los sesenta: en el ámbito privado como amas de casa, en el laboral como profesionales, y en la militancia en sus múltiples formas: comunidades cristianas de base, asociaciones de barrio, partidos clandestinos y posteriormente organizaciones feministas³¹. No es casualidad que, estando en la JOC, una organización

28. “Las aventuras de Mercedes. Una española valiente viaja en auto stop”, *Marisol*, 68, (16-22 de marzo de 1959), [s. p.]; “Rinconcito de confianza”, *Chicas, la revista de los 17*, 392, (30 de marzo de 1958), p. 46; “Profesora de idiomas”, *Ibidem*, pp. 20-22.

29. Un ejemplo en “Las mujeres quieren trabajar: la escuela de funcionarios internacionales. Un diploma que ofrece la posibilidad de trabajar en los organismos internacionales y en las que pueden especializarse mujeres”, *Teresa*, 66 (junio de 1959), p. 19.

30. De hecho, es en este clima de cambio cultural en el que se debe enclavar la Ley sobre los derechos políticos y profesionales de la mujer del 22 de julio de 1961 a través de la cual, con sus múltiples limitaciones, se permitía el acceso a las mujeres a sectores laborales vetados desde el comienzo de la dictadura.

31. Eider DE DIOS, *Sirvienta, empleada, trabajadora de hogar. Género, clase e identidad en el franquismo y la transición a través del servicio doméstico (1939-1995)*, Málaga, Universidad de Málaga, 2018, pp. 141-154, 185-243.



que fomentaba de manera constante que las jóvenes se formaran en todos los ámbitos, Mariví decidiera estudiar en la primera promoción nocturna del instituto femenino de Bilbao. Además, convertirse en responsable de un grupo de la JOC no solo reforzó su capacidad de actuación, sino que le dio la oportunidad de viajar y, en definitiva, de abrir horizontes. Sin duda, se puede afirmar que la JOC constituyó una válvula de escape para muchas mujeres que querían desmarcarse del modelo de feminidad y religiosidad en el que se habían socializado en su infancia³².

Visitación B. U., al igual que Mariví M. M., pertenecía a una clase social más humilde que nuestras dos primeras entrevistadas³³. En su adolescencia ingresó en la JOC y, a través de ella, empezó a tener contacto con los denominados curas obreros:

A los 14 años yo estaba en la JOC y estaba liderando un grupo de prejocistas. [...] Yo seguí con la JOC metida en Sestao, en el Patronato³⁴, en todo el ambiente de las primeras bocanadas de aire que se empezaban a tomar al lado de la Iglesia, con respecto a los derechos sociales, los derechos del pueblo vasco. Y entonces había una serie de curas muy en ese sentido de clase social muy progresistas, estaba Solabarria y más personal que ha pasado a la historia. [...] Y ahí empecé yo otro andar, más centrada en las necesidades de la clase obrera, estaban los Altos Hornos al pil-pil, estaba toda la industria; cada dos por tres empezaba, igual un poquito más tarde, lo de las huelgas y todo el movimiento.

Al igual que ocurría en el caso de Mariví M. M., el testimonio de Visitación B. U. está enclavado en el cambio de modelo de mujer y en la irrupción de esa nueva cultura juvenil surgida en Occidente en los años sesenta y que, también en el caso de la JOC, acabó vinculándose a la protesta política³⁵. Igualmente, este testimonio es revelador de la importancia que tuvieron la JOC y los curas obreros, como Periko Solabarria³⁶, en el surgimiento en ellos de una identidad de clase, algo común a lo

32. Eider DE DIOS, “Trabajadoras, ¿católicas?, ¿feministas? Las mujeres de la JOC en el tardofranquismo y la transición”, en BLASCO (ed.), *Mujeres, hombres y catolicismo*, pp. 235-255.

33. Visitación B. U. (Santurtzi, Vizcaya, 13 de noviembre de 1947) nació en el seno de una familia de clase trabajadora en la margen izquierda de la ría de Bilbao, una zona predominantemente industrial y obrera. Militó desde muy joven en la JOC, y al acabar el Concilio Vaticano II ingresó en una congregación religiosa. Sin embargo, cinco años después decidió abandonar la congregación y empezar a estudiar Sociología en la Universidad de Deusto. Fueron los años de su despertar político al militar en sindicatos como USO y en partidos vinculados a la izquierda *abertzale*. Durante ese tiempo ingresó en la comunidad cristiana de base Fe y Justicia, donde conoció a su futuro marido. El diagnóstico a los 45 años de una grave enfermedad le produjo una fuerte crisis de fe que le llevó más tarde a abandonar Fe y Justicia y a desprenderse de muchas de sus creencias anteriores (entrevista realizada por Raúl Mínguez Blasco en Gorniz (Vizcaya) el 21-3-2016).

34. El Patronato es una parroquia de Sestao, municipio en la margen izquierda de la ría contiguo a Santurtzi, que ha tenido una importante tradición obrera.

35. Mónica MORENO, “Cruce de identidades: masculinidad, feminidad, religión, clase y juventud en la JOC de los años sesenta”, *Historia y Política*, 37 (2017), pp. 147-176 (<https://doi.org/10.18042/hp.37.06>). Una reflexión teórica sobre la juventud en Sandra SOUTO, “Juventud, teoría e historia: la formación de un sujeto social y de un objeto de análisis”, *Historia Actual On Line*, 13 (2007), 171-192.

36. Pedro María Solabarria Bilbao (1930-2015) fue uno de los máximos exponentes del movimiento de curas obreros en el País Vasco y fue encarcelado varias veces durante el franquismo por su actividad política. Acabó secularizándose, se casó y tuvo tres hijos. Durante la Transición y el posterior periodo democrático militó en partidos y sindicatos vinculados a la izquierda *abertzale*.

ocurrido en otras zonas de España³⁷, pero que desde luego en el País Vasco tuvo una gran relevancia. Muchas personas que vivieron en la margen izquierda del Nervión, la margen obrera e inmigrante por antonomasia, adquirieron de forma paralela a esta identidad obrera una identidad nacionalista en mayor o menor grado³⁸. De hecho, la JOC pasó de recelar del nacionalismo vasco a defender durante la década de los sesenta la idea de que la clase obrera vasca estaba oprimida, no solo por la contradicción entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción, sino también por la existente entre la etnia vasca históricamente constituida y el imperialismo español colonizante³⁹.

En el caso del cinturón obrero vizcaíno, este nacionalismo, lejos de ser excluyente o de señalar las diferencias, tanto entre locales y migrantes como entre el País Vasco y otras provincias, defendió mayoritariamente durante estos años que Euskadi era una región especialmente oprimida y represaliada dentro de un Estado que igualmente reprimía a otras provincias. El resultado de esa opresión no era otro que la emigración desde regiones oprimidas, fundamentalmente desde el punto de vista económico, a otras reprimidas, sobre todo cultural y políticamente, como el País Vasco y Cataluña. Una muestra de ese sentir nacionalista lo encontramos en *Zer Egin?*, órgano de expresión del Movimiento Comunista Vasco, *Komunistak* (posteriormente *EMK*). En dicho periódico se publicaba en 1971 un artículo en el que se interpretaba el *Aberri Eguna* (el día de la Patria Vasca), como una oportunidad más en la movilización antifranquista y un día para reivindicar “la unidad antiimperialista, antioligárquica y antifascista del pueblo de las nacionalidades de España”⁴⁰. Bajo esta perspectiva, es lógico que personas de origen emigrante como Mariví M. M. se pudieran sentir atraídas hacia el sentimiento nacionalista. En el caso de Mariví, al igual que en el de Visitación B. U, su identidad de clase y su identidad nacional se imbricaron hasta llegar a formar parte de partidos de la izquierda abertzale ya en el tardofranquismo y la transición⁴¹. En otros casos, ese sentimiento nacionalista pudo estar presente en personas que militaron en el antifranquismo, pero no específicamente en estos partidos.

Fue en este contexto de transformaciones importantes dentro del catolicismo de base en el que se produjo, como mencionamos unos párrafos atrás, la celebración del Concilio Vaticano II. Un testimonio representativo de lo que este acontecimiento significó para la vida de muchas católicas y católicos es este de María Luisa A. E.:

Nos vino el Concilio, francamente nos abrió una de puertas aun con esa edad [...], no parecía lógico ya que con la edad se agarra más a seguridades y a costumbres que ha tenido uno antes, ¿no? Era un cambio, pero para mí era una esperanza terrible, esa

37. José BABIANO, “Los católicos en el origen de Comisiones Obreras”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie V, Historia Contemporánea*, 8 (1995), pp. 277-293 (<https://doi.org/10.5944/etfv.8.1995.2894>); Neus BAENA, “Caminos divergentes: la Iglesia y las bases del catolicismo obrero durante el proceso de democratización española. Los cinturones industriales de Tarragona y Barcelona (1951-1977)”, comunicación presentada al *VIII Encuentro Internacional de Investigadores del Franquismo*, Barcelona, 2013, y Enrique BERZAL DE LA ROSA, “Contribución de la Iglesia a la reconstrucción del sindicalismo de clase en España durante el franquismo”, *Historia Actual Online*, 35-3 (2014), pp. 113-126.

38. Nick HUTCHEON, *Intra-State Immigrants as Sub-State Nationalists: Lived Experiences in the Basque Country*, Nueva York, Routledge, 2019. (<https://doi.org/10.4324/9780429296321>).

39. Jesús GONZÁLEZ, “Del compromiso social al obrerismo nacionalista: la JOC durante el franquismo en el País Vasco”, *Vasconia*, 30 (2000), pp. 273-281.

40. *Zer egin?*, 14, (1971), pp. 2-3.

41. Sobre este convulso periodo en el País Vasco, véase David BEORLEGUI, *Transición y melancolía. La experiencia del desencanto en el País Vasco (1976-1986)*, Madrid, Postmetrópolis Editorial, 2017.



libertad de todo, me pareció terrible de bien. A mí me gustó mucho. Me dio esperanza de vivir. Fue una cosa..., no fue esa, [adopta un tono severo] la obligación, lo estricto, la ley.

María Luisa, que estaba ya cerca de los cuarenta años cuando tuvo lugar el Concilio, enfatiza las enormes expectativas que le generó en un momento vital en el que se podría pensar que resultaba menos problemático agarrarse a principios más estables⁴². Efectivamente, el Vaticano II no consistió en un corpus estable de dogmas y reglas a cumplir por los fieles, sino en un conjunto de orientaciones cuya interpretación podía ser bastante abierta. De ahí que algunos autores hayan hablado del *espíritu del Vaticano II* para referirse a los cambios que propició, más allá de una lectura estricta de los documentos que se elaboraron en las sesiones conciliares⁴³. Desde una perspectiva de género, el Concilio Vaticano II fue decisivo, no porque los textos conciliares afirmaran la plena igualdad de mujeres y hombres en la sociedad y en la Iglesia –que no lo hicieron– sino porque la nueva visión de la Iglesia, concebida como Pueblo de Dios, empoderó significativamente al laicado y, dentro de él, a las mujeres especialmente. Muchas de ellas dejaron de sentirse *menores de edad* dentro de la Iglesia y adoptaron una religiosidad más interiorizada y vitalista, además de un mayor compromiso social y político para acabar con las desigualdades y las injusticias denunciadas por los textos conciliares o por el propio papa Juan XXIII en sus encíclicas *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in Terris* (1963)⁴⁴. El siguiente testimonio de Visitación, una adolescente al inicio del Concilio, resulta muy interesante, porque combina su experiencia personal con los cambios vividos en su diócesis durante esos años:

110

Cuando tenía 15 años, empieza el Vaticano II [...]. Era totalmente esperado, un montón de expectativas de que eso nos iba a hacer diferentes. [...]. Ya en esa época, empieza a celebrarse culto de cara... Recuerdo la ermita vieja en el barrio, que la habían renovado y le habían puesto una mesa de cara al público y empezamos a cantar canciones en castellano. Se empieza a hacer la misa en castellano [...]. Muy poquito después, se empieza a dar importancia a que los laicos comiencen a tomar parte. Y en esa situación me voy de monja y me encuentro con todo este mundo de nuevos aires, de teología que se nos acerca, que hasta entonces no había una explicación de la Biblia al pueblo [...]. Y claro, se empieza a utilizar el euskera en las zonas euskaldunes, se empiezan a abrir ikastolas en los pueblos pequeños al lado de la Iglesia, la JOC y la HOAC funcionan gracias a que estamos dentro de la Iglesia, fuera no sería posible... Todo ese movimiento de liberación empieza también bajo las alas de la Iglesia. Es verdad que yo puedo hablar sobre todo de la Iglesia diocesana, y claro, pienso que no todas las partes ha sido lo mismo, porque he leído cosas. Creo que la Iglesia diocesana en aquellas épocas fue una gozada, fue un movimiento muy esperanzador, un gran apoyo.

En este pasaje, Visitación nos habla del cambio de la liturgia (sacerdote de cara a los fieles, utilización de las lenguas vernáculas), de una teología más cercana al pueblo, de los movimientos de liberación que crecieron en el seno de la Iglesia y en los que ella misma participó..., pero todo ello lo particulariza en la diócesis de Bilbao, su diócesis. Y, como hemos visto, una de las cuestiones que empezará a tomar más importancia en esta y en las demás diócesis vascas (especialmente San Sebastián) a medida que avance

42. Este cuestionamiento del orden establecido en mujeres católicas de mediana edad durante el franquismo se ha analizado en Celia VALIENTE, “Age and Feminist Activism: The Feminist Protest Within the Catholic Church in Franco’s Spain”, *Social Movement Studies*, 14-4 (2015), pp. 473-492 (<https://doi.org/10.1080/14742837.2014.947252>).

43. Gerd-Rainer HORN, *The Spirit of Vatican II. Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

44. Eider DE DIOS y Raúl MÍNGUEZ, “De la obediencia a la protesta. Laicas católicas ante el Vaticano II”, *Feminismo/s*, 28 (2016), pp. 213-233 (<https://doi.org/10.14198/fem.2016.28.09>).

la década de los sesenta fue la cuestión nacional. Si en el ámbito urbano e industrial fueron la JOC y los curas obreros quienes se encargaron de socializar a una juventud mayoritariamente inmigrante en un discurso obrero y nacionalista, en los pueblos fue la rama rural de Acción Católica en el País Vasco, Baserri Gaztedi (Herri Gaztedi desde 1967), la que hizo lo propio con una parte importante de la juventud euskaldún de Vizcaya y Guipúzcoa.

“*Ez dira neskame batzuk*”

El fragmento que da título a este epígrafe hace referencia a una frase que se repitió en la prensa vinculada a Baserri Gaztedi y que significa literalmente “no son unas criadas”. Se refiere a que las mujeres de los caseríos vascos debían dejar de ser las criadas de sus padres y esposos para embarcarse en un cambio sin precedentes. Era una frase que las propias muchachas de los caseríos repetían en las cartas que enviaban a *Gazte* o a *Goiz-Argi*⁴⁵. Siendo JOC y Baserri/Herri Gaztedi organizaciones con muchas similitudes, es precisamente esa referencia a la *esclavitud* de las mujeres en sus hogares una de las mayores diferencias entre la prensa de ambas organizaciones. No es que en los boletines de la JOC no estuviera presente la idea de que había que liberar a las mujeres de sus propias casas y del matrimonio, al que se consideró necesario convertir en una estructura más igualitaria, pero se hizo más tardíamente que en la prensa que aquí tratamos⁴⁶.

Un ejemplo de ello lo encontramos en un artículo de *Goiz-Argi* de 1959, donde un *baserritar* (habitante de un caserío) se quejaba de que las chicas de los caseríos en los bailes no se juntaban con los jóvenes de los caseríos y que buscaban “señoritos” elegantes. Esta categoría de señoritos llevaba implícito que estos hablaban castellano, aunque fueran vascoparlantes, y subyacía la idea de que la urbanización, y por lo tanto, la modernización y elegancia, pasaba por la castellanización, y que las chicas de los pueblos preferían ese modelo masculino que al representado por los jóvenes de los caseríos. En ese mismo número se hallan varias contestaciones de muchachas indignadas ante esta crítica, entre las que destacamos la siguiente: “Se casaría en el caserío con la condición de ser compañera del hombre (no criada). Que sea un verdadero hombre [...]. No un gandul, no un burro [...] y que fuera su mujer, su compañera de vida [...] no la esclava de siempre, no una triste criada sin sueldo”⁴⁷. La oposición, matizada como vemos, a emparejarse con los muchachos iba más allá de esa estética y halo de modernidad de la que nos hablaba el *baserritar*; se basaba, más bien, en una crítica al modelo de masculinidad del caserío, que hacía recaer el peso de éste en las mujeres.

Como se ha dicho, esa esclavitud doméstica o esa subyugación al marido constituye un elemento muy temprano en la prensa de Baserri Gaztedi, a diferencia de la JOC, pero si algo comparten ambas organizaciones, es la idea del *compañero/a* de

45. *Gazte* fue el órgano de expresión de Baserri/Herri Gaztedi y se publicó entre 1960 y 1972 mientras que *Goiz-Argi* fue el suplemento agrícola de la revista *Aranzazu* y se publicó entre 1959 y 1986.

46. Hay una muestra de ello en la “Campaña JOC Empleadas de Hogar. Emigrantes Españolas”, Courbevoie, Francia, 1972-1973, p. 33 (ARCHIVO DE LA JOC, caja 58, carpeta 1.6.6).

47. Traducción propia de “Neskaxaren erantzunak”, *Goiz Argi*, 49 (1959), s. p.



vida⁴⁸. A finales de los cincuenta, esta idea estaba muy relacionada con el discurso de la complementariedad en el matrimonio de Pío XII, que se refería a que la mujer tenía que ser complemento del hombre. No obstante, y como vemos en el fragmento que hemos seleccionado, fue evolucionando con el tiempo hacia la idea de que ambos fueran compañeros del otro cónyuge. Este cambio no es baladí porque, en una dictadura en la que las mujeres estaban sometidas a una especie de minoría de edad jurídica⁴⁹, el pensar que ambos cónyuges eran compañeros pudo ayudar a las mujeres que militaron en estos movimientos a exigir unas relaciones mucho más igualitarias de las que pudieron tener mujeres que no accedieron a estos discursos.

Tres eran fundamentalmente el tipo de mujeres a las que se dirigía la prensa de Baserri/Herri Gaztedi. La primera ellas la encontramos en el fragmento anterior: la joven de caserío. Esta representa otra de las grandes diferencias con el discurso de la JOC. La JOC se dirigió normalmente a una joven urbana, castellanoparlante, que podía ser de origen rural, pero que había dado el salto a la ciudad y a la que se incitaba a aprovechar las oportunidades que brindaba esta para seguir formándose al tiempo que se le daba alternativas para que desarrollase un ocio *sano*, un ocio vinculado a las salidas al monte, el cine fórum en sustitución del cine de evasión, las charlas, etc.⁵⁰ La mujer de Baserri/Herri Gaztedi era una mujer rural, vascoparlante y, a través de ella, nos encontramos con la crisis del sistema rural tradicional⁵¹. Entendían que la dureza del caserío, donde se trabajaba todos los días del año y especialmente siendo mujer, hiciera poco atractivo mantenerse en él, teniendo en cuenta además esos posibles maridos ya aludidos. Por eso, tenían empeño en dar cierta educación sentimental a los jóvenes e insistían en que debían cambiar las relaciones entre géneros.

112

Esa educación sentimental era algo que también llevaba a cabo la JOC, aunque con un interés distinto. Para ambas organizaciones era importante que las jóvenes, al casarse, no se convirtieran en esclavas del hogar, ni que las prisas por encontrar marido las condujeran a matrimonios infelices en los que no se pudiera dar esa relación de compañerismo a la que nos hemos referido. No obstante, en el caso de Baserri/Herri Gaztedi la intencionalidad estribaba también en que, para que la cultura del caserío persistiera, era necesario no solo que se mantuvieran las mujeres en los pueblos, sino que tejieran redes de sociabilidad entre ellas⁵². Si caía el caserío vasco, caía una esencia importantísima de la cultura vasca. Por todo ello les pedían a las mujeres que se quedaran en él y que fueran correa de transmisión de esa cultura, como vemos en la “Oración de una mujer *baserritar*”:

48. La insistencia sobre este concepto en la JOC la encontramos, entre otros, en COMISIÓN NACIONAL JOCF, *Construyamos la familia obrera. Encuesta-Campaña*, Madrid, Publicaciones JOC, 1960, pp. 19, 23 y 29-31.

49. Véase al respecto Rosario RUIZ, *¿Eternas menores? Las mujeres en el franquismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

50. Para comprender el discurso sobre el ocio en el movimiento jocista, véase Charles BORDET, *Reflexiones Jocistas sobre el Evangelio*, JOC, Barcelona, Publicaciones JOC, 1957, p. 86.

51. Sobre la crisis económica y social del caserío y su imaginario idealizado en el nacionalismo vasco, resulta interesante Joseba ZULAIKA, *Violencia vasca. Metáfora y sacramento*, Madrid, Nerea, 1990. Para el periodo anterior, véase Maitane OSTOLAZA, *La terre des Basques: naissance d'un paysage (1800-1936)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2018.

52. “Gaurko euskal emakumeak bi ez ematen ditu”, *Goiz-Argi*, 120 (1969), s. p. En este artículo y en otro de un número posterior se hacía referencia a que las mujeres vascas se negaban a mantenerse en el caserío o incorporarse a la vida monástica: *Goiz-argi*, 120 (1970), s. p.

No quiero ver ni aprender, no quiero pasar vergüenza porque fui poco a la escuela. Itziar se fue a Francia [...]. Ha visto París y muchas más cosas que yo también quisiera ver [...] No quiero vivir atada al caserío, es siempre la misma vida. Solo soy una herramienta de trabajo. [...] No quiero señor, no lo quiero, pero ayúdame a amarlo. A querer su humildad [...] entonces seré una verdadera mujer [...] ayúdame a ser mujer.”⁵³

Los redactores de esta prensa *euskaltzale*⁵⁴ eran conscientes de que se estaba produciendo un éxodo rural, que había mujeres que, como Itziar, buscaban unas opciones laborales que implicaban la emigración a la ciudad, tanto dentro del País Vasco como de Europa, y querían frenarla. Sabían que se estaba produciendo una transformación femenina que afectaba a esas mujeres “que querían ser algo más” de lo que sus padres habían sido, como hemos visto en el epígrafe anterior. Por eso, se les instaba a que, para ser verdaderas mujeres, se sacrificaran por el caserío y se quedaran en él, aunque se les recomendaba que siguieran formándose.

La segunda de las tipologías es la criada, *neskame*, de la que se decía que no se trataba de un trabajo vocacional sino de uno de los más humildes, y por ello debía ser respetado. Es una idea similar a la que aparecía en la prensa de la JOC, en la que se instaba al resto de trabajadores a que respetaran a estas mujeres⁵⁵. Tres eran las razones principales por las que una joven decidía irse de criada: la escasez de oportunidades laborales para las mujeres en el campo, la falta de formación y el deseo de libertad que, en ocasiones, se consideraba peligroso ya que, lejos de sus padres, estaban desprotegidas⁵⁶. Esa llamada a la falta de formación la encontrábamos también con relación a las jóvenes *baserritarras* y era común a la mayoría de mujeres rurales que, según esta prensa, se veían encerradas en un círculo vicioso: como no habían podido acudir durante mucho tiempo a la escuela, no querían continuar su formación porque sentían vergüenza de la falta de educación reglada que tenían. También ha de tenerse en cuenta que la educación reglada era en castellano, por lo que hay que añadir una vergüenza específica por no dominar esta lengua. Desde *Gazte* y *Goiz-Argi* se decía que se tenía que romper de una vez por todas con ese círculo vicioso porque, según señalaban, los cambios más importantes que se iban a dar en lo que restaba de siglo XX iban a estar protagonizados por mujeres, y por tanto debían estar preparadas, tal como había defendido Juan XXIII⁵⁷.

Es posible que se hiciera especial hincapié en la necesidad de reconocer socialmente a las sirvientas al tratarse de una época en la que la mano de obra inmigrante estaba sustituyendo a las autóctonas en este sector⁵⁸. Este trabajo tradicional para muchas vascas estaba comenzando a ser deslegitimado a pesar de que, o quizás

53. “Baserritar emakume baten otoitza”, *Gazte*, s.n. (1961), p. 1.

54. Que muestra simpatía por el euskera, vascófilo, vasquista.

55. Un ejemplo en JOCF, *Participemos en una sociedad en marcha. Campaña JOCF 1964-1965*, Madrid, Publicaciones JOC, 1965, s. p.

56. “Neskametza”, *Gazte*, n. 1, 1966, s.p.

57. Una muestra en “Emakumearen aldatu beharra”, *Gazte*, n. 7, 1966, pp. 4-6. Igualmente, en otro artículo en esta línea se publicaba una serie de nueve derechos propios que tenían que conocer las mujeres, entre los que encontramos al mismo tiempo que desarrollen cierto “cariño” por las labores del hogar y que tengan el derecho a limitar su maternidad y a conocer cómo se limitaba: “Gure emakumeari ots!”, *Goiz-Argi*, 65 (1965), s. p.

58. Manuel GONZÁLEZ (ed.), *La consolidación de la metrópoli de la Ría de Bilbao*, Bilbao, Fundación BBVA, 2009, p. 559.



precisamente porque, muchas de ellas estaban yendo a Francia a servir⁵⁹. María Arrondo, una emigrante navarra que estuvo trabajando de criada en Francia durante los sesenta y primeros setenta, contaba en su autobiografía que, si bien nunca se le había ocurrido servir en España, hacerlo en Francia le parecía totalmente diferente⁶⁰. El trabajo era el mismo, pero para algunas mujeres no solo estaba menos denostado que hacerlo en su localidad, sino que además les daba la oportunidad de abrir horizontes, “ser algo más”.

En cuanto al discurso sobre la inmigración, se hallan significativas diferencias con respecto a los medios como *Zer Egin?* o los boletines de la JOC. Estas diferencias estribaban, en parte, en que un gran número de los militantes de izquierdas y nacionalistas de izquierdas de ámbito urbano eran de origen inmigrante o locales con una clara mayoría castellanoparlante. En cambio, *Baserri/Herri Gaztedi* estaba formado en su mayoría por personas autóctonas y euskaldunes de zonas en las que el PNV y sectores de izquierda nacionalista habían sido mayoritarios durante la República. Que su lengua materna fuera el euskera no quiere decir que se hubieran alfabetizado en este idioma. Por ello, en *Gazte* aparecían con frecuencia artículos en los que se criticaba la falta de una escuela vasca: “hemos tenido una escuela, sí, pero hecha para otro pueblo. Nuestro ser ha sido violado y descolocado. Para tapar nuestra desnudez nos dieron un traje que no era de nuestra medida. Somos un pueblo analfabeto que continúa desnudo”⁶¹. Precisamente, *Gazte* y *Goiz-Argi* funcionaban de instrumento de alfabetización de jóvenes y de adultos en euskera. En ellos se *euskerizaban* algunos conceptos, se traducían al euskera otros y se dejaba una sección de diccionario para que estos conceptos fueran asimilados. Esta función educativa se realizaba no solo para alfabetizar en euskera, sino también para dejar constancia de que las reformas sociales o las revoluciones podían y debían hacerse también desde el euskera. Se trataba de una lengua antigua que mostraba su adaptación a los tiempos de cambio y, por ello, esta seña de identidad no debía ser abandonada, antes al contrario, imprimía un carácter propio al movimiento.

114

Por tanto, una de las diferencias que encontramos entre la militancia urbana y la rural es la relación entre la inmigración y el euskera, que en el mundo rural cobraba una mayor importancia. En un artículo que se traduciría como “los inmigrantes en lucha”, encontramos una viñeta en la que aparecía un *baserritar* que le decía a un inmigrante “Nor zaitugu?”, algo así como “¿A quién tenemos el placer de conocer?”, a lo que el inmigrante contestaba “Háblame en cristiano”. Lo interesante de esta viñeta es que, debajo del personaje del *baserritar*, aparecía la palabra “oprimido” y debajo del inmigrante, “oprimido y opresor”. Este artículo venía a explicar por qué se daban estos encontronazos culturales y cómo debían solucionarse para poder librar la lucha contra la “burguesía imperialista”, que era quien generaba estas tensiones y usaba la inmigración como arma política:

En las escuelas nos han inculcado la idea imperialista de “España”. [...] Bajo esta educación política la gente humilde no ha tenido ningún tipo de participación, y los que por la estructura económica han tenido que emigrar no conocen las realidades culturales e históricas de otros pueblos. [...] Los inmigrantes se han convertido en enemigos de los pueblos de Cataluña y el País Vasco. Ha sido así porque la clase alta ha manejado este

59. Sobre vascas en Francia recomendamos el documental de Jon ABRIL, *Neskatoak* (2016), <https://kanaldude.eus/bideoak/3632-neskatoak-dokumentala> (consulta 2-5-2020).

60. María ARRONDO, “Yo, la chacha”, Madrid, Ediciones SA, 1976, pp. 27-31.

61. “Euskaldunen alfabetizazioa”, *Gazte*, 3, (1966), s. p.

asunto en función de sus intereses para que no deje de ser una clase oprimida. [...] Al llegar a una realidad cultural diferente nos han tomado como enemigos y nosotros a ellos cuando el conflicto es mucho más profundo y se encuentra en el capitalismo económico y político⁶².

En una primera lectura, puede dar la sensación de que este fragmento fuera escrito bajo una perspectiva nacionalista menos incluyente de la que nos habíamos encontrado en *Zer Egin?*, y probablemente así lo fuera, ya que aparece la figura del inmigrante como un opresor cultural. Sin embargo, este artículo, aparte de no culpar al inmigrante por no conocer el euskera y la diversidad cultural vasca, refleja una realidad que sabemos que se pudo dar en algunos lugares: el choque cultural entre foráneos y locales. Igualmente, se dejaba claro que el enemigo era el capitalista ya que, por mucho que hablara en euskera, seguía siendo un enemigo del pueblo⁶³. Al mismo tiempo, se decía que había que integrar a los inmigrantes en la lucha, porque solo así se podría dar la revolución. De hecho, cabe tener en cuenta que durante la segunda industrialización del País Vasco (1950-1975), los movimientos migratorios que se produjeron hacia las áreas industriales no estaban protagonizados, como en el pasado, por habitantes de las zonas rurales de las tres provincias vascas. Los/as castellano-leoneses/as, presentes en las olas migratorias anteriores, habían aumentado notablemente y por primera vez había inmigrantes procedentes de zonas más alejadas, como Galicia, Andalucía y Extremadura. Los puestos de trabajo menos cualificados creados por esta segunda industrialización fueron ocupados mayoritariamente por estas últimas personas, mientras que las nativas y originarias de las poblaciones donde se dio la primera industrialización ocuparon los puestos mejor cualificados y remunerados⁶⁴. Si querían que las personas migradas se incorporaran a la lucha debían ser conscientes de esta realidad, de la situación de vulnerabilidad de estas personas y buscar, como se señalaba en el fragmento, elementos aglutinadores para la lucha común.

De la mano de la integración cultural y/o de la recuperación cultural encontramos al tercero de los personajes femeninos, la *andereño* (la maestra). Se daba especial importancia a este personaje por dos motivos. Uno, porque representaba la renovación cultural que estaba viviendo el País Vasco en la década de los sesenta. Dos, porque simbolizaba el cambio de modelo de mujer que se estaba dando en ese momento: desde una mujer de la que se subrayaba su faceta más doméstica a una *ekintzaile*, una activista. Al igual que ocurre con la prensa de la JOC, en Baserri/Herri Gaztedi la palabra acción, *ekintza*, ocupaba una posición destacada y cobraba especial importancia en las *andereños*. Este vocablo, a su vez, tenía un gran componente de género ya que, si su significado originario era el de “señorita”, se generalizó como sinónimo de maestra de escuela o de ikastola.

Las *andereños* debían ser *ekintzailes*, lo que implicaba ofrecer a jóvenes y niños una educación completa y fomentar el uso y el aprendizaje del euskera aunque ello les exigiera un esfuerzo extra⁶⁵. Las *andereños* de los años sesenta recogieron el testigo de las *etxe-eskolak* de las que hablábamos en el primer epígrafe. Para ellas, la lengua no

62. Trad. De “Emigranteak Burrukan”, *Gazte*, 24, (1971), pp. 44-51.

63. “Erri gaztediaren ideologia eta langidetzaz”, *Gazte*, 10 (1969), pp. 33-34.

64. Manuel GONZÁLEZ y Rocío GARCÍA, “Migraciones interiores y migraciones en familia durante el ciclo industrial moderno. El área metropolitana de la ría de Bilbao”, *Scripta Nova*, 218 (2006), <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-67.htm> (consulta 2-5-2020).

65. “Andereño ekintzaile”, *Gazte*, 8 (1968), pp. 25-29.



solo era un elemento a conservar por los euskaldunes, sino algo vivo y dinámico que formaba parte de un movimiento de recuperación compartido. Concepciones tradicionales nacionalistas como la defensa de lo rural, la raza, la religión, la conservación del idioma para los euskaldunes o la función maternal de la maestra fueron dando paso, en la década de los sesenta, a nuevos conceptos. Se trataría de una nueva cosmovisión en la que se enmarcaba también el movimiento de las ikastolas y que se posicionó en defensa de lo urbano y de la modernidad, de la recuperación del idioma, de la identificación de este con la nación y de una nueva proyección del magisterio con renovados métodos pedagógicos⁶⁶. A las *andereños* no se las instaba a que se mantuvieran en el caserío, antes al contrario, tenían la misión de impulsar en la ciudad algo que se había conservado mejor en el mundo rural: el euskera.

Así pues, la prensa vinculada a la organización católica Baserri/Herri Gaztedi constituye un observatorio privilegiado de las tensiones que los cambios en el modelo de feminidad hegemónico provocaron durante los años sesenta en el ámbito rural, concebido como espacio casi sagrado donde se conservaban las esencias de la nación vasca. La mujer del caserío representó, sin duda, el baluarte frente a una modernización que podía suponer a medio plazo la pérdida de la lengua y de las tradiciones vascas aunque, siguiendo el discurso del catolicismo conciliar, se reconoció la necesidad de que se educara y se convirtiera en compañera de su marido y no en su criada. Precisamente, la *neskame* o criada constituyó una figura un tanto ambigua, ya que era alguien que se había visto obligada a emigrar a la ciudad por la falta de oportunidades en el caserío. Se le reconocía su valentía por intentar cambiar su complicada situación, pero al mismo tiempo se tenía miedo de la libertad que la ciudad le brindaba lejos de su familia. La síntesis de ambos modelos resultó ser la maestra o *andereño*, mujer también presente en la ciudad, pero con la misión de difundir el euskera, de abrir el caserío al mundo y el mundo al caserío.

116

Conclusiones

A lo largo de este artículo se ha podido comprobar cómo la articulación de las categorías de género, nación y religión en un contexto espacio-temporal concreto, como el País Vasco en las décadas centrales del siglo XX, resulta bastante compleja. El nacionalismo vasco había tenido, desde sus orígenes, una relación muy estrecha con el catolicismo y, a pesar de la secularización acelerada experimentada por las sociedades occidentales desde los años sesenta y de los cambios internos dentro del propio nacionalismo vasco, esta relación no se rompió, sino que se recompuso. Mediante la introducción en el análisis de la categoría de género hemos podido enfatizar el destacado papel desempeñado por las mujeres católicas, autóctonas e inmigrantes, en la importante transformación del nacionalismo vasco durante estas décadas.

Durante el primer franquismo, en un contexto lingüístico altamente represivo para las lenguas que no fueran la castellana, las mujeres nacionalistas continuaron desempeñando el papel que la rama femenina del PNV, Emakume Abertzale Batza, había llevado a cabo durante la II República: ser correa de transmisión de la lengua vasca, tanto en la esfera privada o familiar como en el espacio semipúblico representado por los pisos-escuela clandestinos. Este tipo de actividades constituyeron un factor decisivo en la politización de la lengua, la cultura y la identidad nacionalista vasca.

66. RINCÓN y ANZIZAR, *Caminando por un sueño*, p. 81.

Desde mediados de la década de los cincuenta se produjeron una serie de cambios decisivos en Euskadi que modificaron ostensiblemente la relación de las mujeres con el nacionalismo vasco, en primer lugar, la llegada masiva a zonas altamente industrializadas como el Gran Bilbao de mano de obra inmigrante procedente de regiones españolas a menudo bastante distantes. De una forma un tanto ambivalente, las distintas corrientes del nacionalismo vasco hicieron un esfuerzo importante por integrar a estas personas en el esfuerzo común de luchar contra la dictadura, aunque el temor a perder una parte muy importante de la identidad vasca, como se consideraba en ese momento al euskera, estuvo también presente.

El segundo gran cambio del momento fue la importante transformación del modelo de feminidad, impulsado en parte por el deseo de muchas mujeres de “ser algo más”. Se trató de un arquetipo de mujer que, si bien no debía renunciar a seguir siendo el sostén de la familia y del hogar, debía preocuparse también por su formación cultural y por salir a trabajar de forma remunerada. La adopción de este renovado modelo de feminidad fue especialmente problemática en el ámbito rural, idealizado desde hacía tiempo por el nacionalismo vasco. Desde la prensa *euskaltzale* se pidió a las mujeres de los pueblos que abrazaran el cambio, que se formaran, que buscaran relaciones de género más igualitarias y que generaran redes de acción con otras mujeres, pero sin abandonar el caserío porque, de lo contrario, se perdería una parte importante de la esencia vasca. En cambio, hubo un tipo de mujer que se correspondió mejor con el nuevo modelo femenino y al que se instó a que saliera del caserío. Se trató de las *andereños*, ya que estas tenían la misión de divulgar algo que había conservado mejor el mundo rural que el urbano: el euskera.

Desde luego, un factor que resultó decisivo en esta modificación del modelo de feminidad hegemónico durante el franquismo fue la propia transformación del catolicismo, que tuvo al papa Juan XXIII y al Concilio Vaticano II como elementos desencadenantes de unos cambios que ya se adivinaban en las décadas anteriores. Los testimonios de las cuatro mujeres entrevistadas expuestos en este trabajo reflejan que ellas ya se habían iniciado en un proceso de renovación eclesial por medio de la ACI o la JOC y, por tanto, habían conocido otra Iglesia diferente a la del miedo y la represión propia del primer franquismo. Las esperanzas depositadas en el concilio no siempre se correspondieron con los cambios que impulsó, pero lo importante fue que a estas mujeres se les abrieron vías que hasta entonces parecían impensables. Mediante la apelación a la necesidad de observar críticamente la realidad con el compromiso de actuar para cambiarla, estas mujeres se involucraron durante los años posteriores en la lucha por una Euskadi socialmente más justa y solidaria.

