

05

NUESTROS HOMBRES: PATRIA Y RELIGIÓN. LA MASCULINIDAD CATÓLICA EN EL URUGUAY DURANTE EL PRIMER TERCIO DEL SIGLO XX

LUCÍA VERÓNICA MARTÍNEZ HERNÁNDEZ

FHCE-Universidad de la República de Uruguay

Fecha de recepción: 28 de septiembre de 2021

Fecha de aceptación: 15 de septiembre de 2022

MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Lucía Verónica (2022). «Nuestros hombres: patria y religión. La masculinidad católica en el Uruguay durante el primer tercio del siglo xx». *Filanderas. Revista Interdisciplinar de Estudios Feministas* (7), 83-103.

RESUMEN

El primer tercio del siglo xx en Uruguay es un período de cambios fermentales que darán lugar a diversas transformaciones manifiestas desde la legislación hasta el orden moral. Entre ellas, destacan por la polémica suscitada en la época, la completa secularización del Estado y la legislación divorcista. En esa coyuntura, emergió el feminismo como cultura política en el país y se conformaron las diversas reacciones antifeministas.

Siguiendo las técnicas habituales en la investigación histórica, en este artículo me propongo identificar los valores y creencias predominantes de los varones católicos en su relación con las mujeres y los cambios en los roles de género que se propiciaron en el período. Para ello me serviré fundamentalmente del análisis de la prensa católica y conservadora, cuyos artículos me guiarán sobre las características de la masculinidad católica.

Palabras clave

Masculinidades, catolicismo, Uruguay, género, feminismos.

ABSTRACT

The first third of the 20th century in Uruguay is a period of changes that will give rise transformations from legislation to the moral order. Among them, they stand out for the controversy raised at the time, the complete secularization of the State and the divorce legislation. At that juncture, feminism emerged as a

political culture in the country and the various anti-feminist reactions were shaped.

Following the usual techniques in historical research, in this article I propose to identify the predominant values and beliefs of Catholic men in their relationship with women and the changes in gender roles that were fostered in the period. For this, I will mainly use the analysis of the Catholic and conservative press, whose articles will guide me on the characteristics of Catholic masculinity.

Keywords

Masculinities, Catholicism, Uruguay, Gender, Feminisms.

84

El joven país al sur de América del Sur, Uruguay, asistió durante el primer tercio del siglo xx a diversas transformaciones. Entre ellas, se encontró la construcción de la noción de intimidad y en consecuencia se gestó una nueva forma de percibir a los sujetos, marcada por la escisión entre deseo y deber público (Barrán et al., 2004). Parte fundamental del «matrimonio con la modernidad» (Reyes Möller, 2004: 231) se materializó en las reformas económicas, políticas y sociales que tuvieron lugar durante lo que se denomina «primer batllismo», que la historiografía enmarca entre 1903 y 1916 y que abarca al menos la mitad del período de nuestro interés.¹ Múltiples miradas historiográficas coinciden en señalar las presidencias de José Batlle y Ordoñez como el inicio de una nueva época (Claps y Lamas, 1982; Finch, 1980; Peruchena, 2020; Pintos, 1966; Real de Azúa, 1964), marcada por el restablecimiento de la unidad nacional a partir de 1904 y el afianzamiento de las libertades democráticas, así también como por un amplio y heterogéneo conjunto de reformas. En consecuencia, surgió una «nueva» moral que impuso nuevas pautas de relación entre los individuos y entre estos y sus cuerpos.

Paralelamente y hacia el final del período batllista, tuvieron lugar dos acontecimientos internacionales que incidieron en todas las esferas de la vida y cuyo impacto llegó a nuestro país: la Gran Guerra y la Revolución Rusa. Ambos acontecimientos transformaron la construcción de los roles de género, ya fuera porque las mujeres de los sectores medios se vieron incentivadas para ingresar al mercado laboral o bien porque el Estado problematizó y asumió tareas de cuidado para propiciar la equidad en varones y mujeres (Goldman, 2010). Esta coyuntura favoreció situar las demandas feministas dentro del universo de lo posible, alimentando la sensación de peligro ante una posible desposesión de los privilegios masculinos (Aresti, 2001; Goldman, 2010). Es en este contexto que el sufragio femenino adquirió una mayor relevancia a nivel mundial, en tanto se había propiciado una revisión crítica

INTRODUCCIÓN

1. En el plano económico se destacan las nacionalizaciones, estatizaciones, industrialización, la reforma impositiva, tecnificación y transformación del sector agropecuario. En la arena política el reformismo estuvo vinculado a la ppolitización de la sociedad a través de la creación del club seccional, y la propuesta de Poder Ejecutivo colegiado. Finalmente, en el área social, el reformismo se materializó en el incremento de la cobertura educativa a través de la creación de liceos públicos en la capital e interior, creación de facultades, y de la Universidad de Mujeres. Legislación obrerista.

de los supuestos sobre la inferioridad e incapacidad política femeninas. De hecho, en 1914 en Uruguay se presentó un proyecto de reforma legislativa que le otorgaba el derecho al sufragio a las mujeres, aunque que finalmente no prosperó por entenderse inconstitucional.

Las ideas de inferioridad comenzaron a ser contrarrestadas por las de diferencia. En Uruguay, ejemplo de ello es el «feminismo de la compensación» promovido por Carlos Vaz Ferreira. El librepensador realizó una serie de conferencias entre 1914 y 1922 donde distinguió dos tipos de feminismo: de la igualdad y de la compensación (Vaz Ferreira, 1945). Desde la óptica católica el feminismo de la igualdad suponía «convertir a la mujer en otro hombre» (Carreras de Bastos, 1907), mientras que el feminismo de la compensación sostenía que «somos una especie fisiológicamente organizada en desventaja para la hembra» (Vaz Ferreira, 1945: 25), por lo que el Estado debía compensar o reparar las desigualdades existentes entre los sistemas sexo-genéricos. Inés Cuadro sostiene que el feminismo vazferriano definió el proceder político del oficialismo durante la segunda presidencia de José Batlle y Ordoñez y trascendió su época, pudiendo rastrearse su influencia en diversos proyectos legislativos posteriores (Cuadro Cawen, 2016). En 1919 se fundó la Alianza Uruguaya para el Sufragio Femenino y para ese entonces el discurso católico ya se posicionaba a favor del mismo. Nuestro período de interés se cierra, justamente, con la aprobación del voto femenino en Uruguay en 1932.

En lo que respecta al mundo católico, ha sido poco estudiado por la historiografía uruguaya. Si bien existen referencias a la incidencia de la religión católica en los roles de género (Caetano and Geymonat, 1997a; Peruchena, 2010; Cuadro Cawen, 2016) es inexistente la producción académica en torno al estudio de la masculinidad católica. No obstante, algunas obras abordan con distintos grados de profundidad la conformación del pensamiento católico y la doctrina social de la Iglesia (Ardao, 2005, 2013; Barrán, 1988, 1989, 2004; Griego, 1985, 1991), otras se ocupan de forma más general del lugar de lo religioso en Uruguay (Caetano *et al.*, 2000; Caetano, 2013; Caetano y Geymonat, 1997a). Solo el libro de Carlos Zubillaga y Mario Cayota, *Cristianos y cambio social*, lo adopta como único objeto de estudio.

Al decir de Carlos Zubillaga y Mario Cayota la tradición historiográfica del Uruguay ha caracterizado —en casi toda su extensión— al período que nos ocupa como los años en los que tiene lugar una disputa filosófico-religiosa que se saldó con «endebles interpretaciones de la realidad, el país se reconoció como un ámbito desacralizado a partir de una confrontación entre las fuerzas progresistas (filosófico-liberales, democráticas y racionalistas) y las fuerzas retrógradas (católicas, conservadoras y oscurantistas» (Zubillaga y Cayota, 1988: 9). De hecho, el primer tercio del siglo xx está atravesado por el proceso de secularización uruguaya. Será durante

la segunda presidencia de José Batlle y Ordóñez cuando el proceso iniciado el 18 de abril de 1861, con el decreto de secularización de cementerios, adquiriera sus cuotas más radicales y se consagre, en 1919, con la entrada en vigor de la segunda Constitución de la República que en su artículo 5 instaló hasta la actualidad la separación de la Iglesia y el Estado.

Asimismo, desde el punto de vista de la evolución de la Iglesia católica en el Uruguay el período estudiado coincide con una primera etapa caracterizada por la interconexión entre la separación secular, el declive y la privatización de lo religioso, entendidos como fenómenos interconectados pero contingentes (Casanova, 2012).

Esta coyuntura en la que la Iglesia se replegó sobre sí misma, generó en el seno del universo católico la necesidad de cohesionar a los fieles y ordenarlos para preservar a los y las católicas, lo que favoreció la proliferación de órganos de prensa y diversas estructuras de asociaciones para reimpulsar la presencia del catolicismo en la sociedad (Geymonat y Sánchez, 2004). Entre ellas se destacan las siguientes: *El Bien*, *El Amigo del Obrero* y *La Semana Religiosa*; así como otros medios no estrictamente confesionales pero que respondían al pensamiento conservador, como *Tribuna Popular* y *El Demócrata*.

86

En consecuencia, en este artículo intentaré desentrañar cuál era la forma de ser varón y católico que aprobaba buena parte de la sociedad uruguaya durante el primer tercio del siglo xx y cómo dicha masculinidad se vinculaba con el feminismo, entendido como cultura política.

Abordar la masculinidad católica durante las primeras décadas del siglo xx supone acordar que la masculinidad y la femineidad son formas vacías a la que se le asignan diversos contenidos en función de las circunstancias histórico-sociales que atraviesan los cuerpos (Burin y Meler, 2009). En esta línea, siguiendo a R. Connell, entiendo que en su uso corriente son términos que asumen que la conducta de un individuo es resultado del tipo de persona que es (Connell, 1997). Masculinidad y femineidad son conceptos relacionales y por lo mismo contingentes, útiles solamente cuando existe polaridad sexo-genérica. En palabras de David Gilmore, la masculinidad es la forma aprobada de ser varón en una sociedad determinada (Gilmore, 1990).

Para descubrir qué implicó la construcción de la masculinidad católica, me valdré de los órganos de prensa escrita del mundo católico, debido a que como medios de comunicación jugaron un rol fundamental en el proceso de socialización y en consecuencia emitieron representaciones que fueron tomadas como modélicas por el colectivo social.

La perspectiva analítica que durante la época presentó las manifestaciones religiosas públicas como una amenaza de la buena salud del bino-

**DIOS, NACIÓN,
PATRIA Y FAMILIA**

mio modernidad-democracia, o de la esfera pública en sí misma (Casanova, 2012), produjo un progresivo alejamiento de los varones con respecto a la Iglesia católica. Esa tendencia, que se materializó en una praxis más laxa de los preceptos religiosos, se vio legitimada por la idea de las esferas separadas, perpetuando así la ficción de que una esfera o la experiencia de un género poco o nada tiene que ver con la del otro.² Esta idea de una religiosidad supuestamente privatizada y femenina, y por consiguiente considerada de menor jerarquía en relación con la esfera pública, secular y masculina, favoreció la construcción de una masculinidad hegemónica, que debía constituirse por oposición (Mínguez Blasco, 2015).

En ese contexto la religiosidad se visualizó como un componente ineludible de la femineidad, ya que las mujeres «en tanto que depositarias de la moral y los principios católicos, cuando llegó el momento de hacer frente a la secularización de una manera pública y combativa, fueron señaladas como las más indicadas para embarcarse en la obra de recristianización social» (Blasco Herranz, 2005: 135). Mientras, la masculinidad hegemónica hizo un fuerte hincapié en el alejamiento de los varones de la Iglesia católica.

Una de las manifestaciones en la construcción de esa nueva masculinidad fue el menosprecio de los liberales hacia las mujeres católicas, quienes realizaban un intenso aporte a la vida social a través de sus diversas iniciativas. A modo de ejemplo puede citarse la labor realizada por la Liga de Damas Católicas a través el Comité de Censura Teatral, que clasificaba las obras de teatro reaccionando contra «la inmoralidad teatral» (Carreras de Bastos, 1916) como «advertencia [...] al servicio de los hogares honestos» (García Lagos de Hughes, 1916: 8). Este brevísimo ejemplo puede ser leído en dos claves interpretativas, de alguna forma convergentes. La primera, la demostración de la capacidad de agencia política de las mujeres católicas a través de su irrupción en el espacio público, lo que les permitió la adquisición de una conciencia e identidad femenina como grupo específico con necesidades y problemas propios (Blasco Herranz, 2003; Cuadro Cawen, 2018). La segunda interpretación posible pone de manifiesto la división sexual de tareas en la militancia religiosa, en la que formas específicas de religiosidad se feminizan mientras que los varones católicos mantienen y refuerzan su poder en los ámbitos tradicionalmente políticos como la prensa y los partidos políticos, en este caso, particularmente en la Unión Cívica³ (Mínguez Blasco, 2015).

En consecuencia, liberales y conservadores comenzaron a identificar la práctica del catolicismo con «cosa de señoras» (Zubillaga y Cayota, 1988: 75). Por consiguiente, desde esa perspectiva ser varón católico implicaba escasez de racionalidad y conciencia, características que habían sido atribuidas a las mujeres consideradas como seres disminuidos en potencialidades y guiados torpemente por sus emociones y supersticiones. Esto pone de manifiesto cómo los ideales de masculinidad que se consagraron como hegemónicos

2. La teoría de las esferas separadas parte de la división entre lo público y lo privado, considerando lo masculino de orden público y lo femenino de orden privado. La esfera pública es considerada una conquista de la modernidad y una precondition para el desarrollo de los sistemas democráticos. Se trata de un espacio de participación ciudadana centrado en la deliberación de lo racional, en el que se encuentran intereses comunes, autoridades compartidas y poderes legítimos, asociada a lo masculino.

3. Partido político uruguayo fundado en 1910 de tendencia demócrata cristiana conservadora. Su fundación comienza con hombres de clara formación cristiana como Juan Zorrilla de San Martín, Joaquín Secco Illa, Salvador García Pintos y Dardo Regules.

se construyeron por oposición y en relación con el ideal de femineidad de la época. Posiblemente esta identificación del universo católico con lo femenino esté estrechamente vinculada a las restricciones en el ejercicio de la sexualidad de los varones católicos, cuyo único fin era la procreación dentro del sacramento del matrimonio. Mientras tanto, la masculinidad hegemónica se sustentaba en la doble moral burguesa, el «donjuanismo», y estaba asociada al progreso, la ciencia y la razón (Aresti, 2001).

En noviembre de 1907, en el artículo «Nuestros hombres», *El Bien* recoge la personalidad de Emiliano Ponce de León, quien fuera ex presidente de la Asociación Rural del Uruguay y ex integrantes de la Comisión Directiva del Teatro Solís, como el paroxismo de la masculinidad católica. Según el diario, Ponce de León era «un católico sin tacha, de corte antiguo, de una sola pieza [...] un soldado de la causa católica» que con «su trabajo humilde y rudo [...] subordinaba sus acciones a la rectitud de una coherencia eminentemente católica», sin descuidar su rol como «excelente jefe de familia, patriota de fibra, luchador constante, soldado de toda obra buena». Ponce de León era reconocido en su comunidad por haber derramado «el bálsamo de la caridad cristiana en los albergues de la misera y del desamparo» y por haber brindado «su prudente consejo de la senda del bienestar moral y económico del trabajo útil honrado». El artículo enumera varias características: soldado, trabajador, recto, jefe de familia, patriota y consejero.

88

La propia lógica de confrontación discursiva de la época conduce a dualismos reduccionistas en una dialéctica de guerra (Caetano y Geymonat, 1997b), por lo que la apelación al soldado da cuenta de ello. Asimismo, la condición de soldado parece ser un remanente de la concepción medieval de las cruzadas, donde en alianza con la condición de «excelente» jefe de familia podría aludir a una nueva cruzada para proteger el alcázar: la lucha contra el divorcio y en defensa de la familia y la continuidad de la especie.

Desde Hegel en su obra *Principios de la filosofía*, publicada en 1821, la familia se concebía como garantía de la moralidad natural, entendida como la asociación heterosexual monogámica. Para la Iglesia católica era además la célula social básica, siendo la Virgen María la figura modélica para las católicas uruguayas. Según Lourdes Peruchena, durante la Ilustración Jean-Jacques Rousseau sentó las bases del modelo de buena esposa y ciudadana a través de un reforzamiento de la polaridad público-privado, por la cual las mujeres madres deberán socializar a los nuevos ciudadanos (Peruchena, 2010). El modelo de familia rioplatense del siglo xx (que data del siglo anterior) se vertebró sobre el vínculo madre-hijo, siendo la correcta socialización de este último el fin primero de la maternidad. Así «en torno a esta mujer doméstica se reformuló su relación con el hogar, mediante una doble estrategia que se erigía y oscilaba entre su control y disciplinamiento y su promoción y emancipación» (Peruchena, 2010: 137). Tanto es así que un artículo de

La Semana Religiosa en el que se detallan las funciones de la buena madre y su importancia en la formación de sus hijos se pregunta: «¿por qué no se lo pides al hombre como cabeza de familia, como fuerza principal? Sencillamente porque la madre es el corazón de esa sociedad» («Madres cristianas», 1911). Dicha frase da cuenta que la Iglesia católica piensa la sociedad uruguaya desde la teoría de las esferas separadas, que parte de la división entre lo público y lo privado. La esfera pública es considerada una conquista de la modernidad y una precondition para el desarrollo de los sistemas democráticos. Se opone a la esfera privada, y en consecuencia el orden de lo privado y lo femenino, que, desde esta perspectiva, es emocional, frágil, inestable.

En tanto corazón, las madres debían definir y construir los valores el mundo privado que les permitirían en la esfera pública ser ejemplo de varones católicos, debido a que

no puede negarse que la muger⁴, por gracia y por naturaleza, influye poderosamente sobre el corazón del hombre. Si la muger es prudente y sabe manejar hábilmente el resorte de esa influencia o ascendiente, *habrá dado con el quid para conseguir de los suyos lo que ella quiera* (S.T.F, 1907).

En tal sentido, dicha formación debe tener lugar en el seno de la familia. Sin embargo, en ella la figura del padre «jefe de familia» tiene un marco de acción restringido porque

La familia donde falta el padre, o el padre se ha corrompido no se destruye completamente. La madre sabe ingeniarse y sale adelante. La en que falta la madre o esta es corrompida se desquicia sin remedio, pierde el equilibrio, el hombre se desorienta y se derrumba [...] sobre las rodillas de la madre se forma lo que hay más de excelente en el hombre («No tuve madre», 1921).

En consecuencia, los padres debían vigilar a sus hijos e hijas en la esfera pública, por lo cual su deber principal además de enseñar con el ejemplo era también escoger adecuadamente la escolarización de su descendencia:

que el padre elija para la educación de su hijo escuela y maestro cuyas enseñanzas se ajusten a su modo de sentir y pensar [...] De no ser así se establecería un antagonismo continuo, perturbador y estéril entre las enseñanzas de la escuela y las ideas adquiridas en el seno del hogar, entre las lecciones del maestro y las vivas sugerencias del ejemplo y conducta paternales («La acción paterna y la acción escolar», 1912).

4. Se respeta el texto original de la fuente.

Es que «la dignidad sublime de la paternidad humana no la consigue sino quien engendra hombres, y el hombre solo es verdaderamente hombre por el recto uso de sus facultades características: el entendimiento, la voluntad y la libertad» («¡Defended vuestros derechos!», 1911: 6). Si bien podría suponerse que el vocablo «hombres» está utilizando de forma genérica y universal, su asociación a características que estaban vinculadas a las masculinidades resulta evidente y en total consonancia con un discurso médico que en 1909 sostenía que «la dignidad del hombre reside en gran parte en sus testículos» (Brito Foresti, 1909: 1–6), gónada contraparte del proceso de «engendrar hombres».

90 Por otro lado, continuando en la línea de análisis de las esferas separadas, podríamos considerar que los poderes del padre son dobles. Por un lado, domina el espacio público y es el único que goza de los derechos políticos, y, por otro, controla el espacio doméstico a través de la provisión de dinero. Por generoso que pudiera ser, el padre era quien detentaba el ejercicio del control y el poder, pues era quien tomaba las decisiones fundamentales en lo económico, relativas a la escolarización de las y los hijos y sus alianzas matrimoniales (Perrot, 1992). En consecuencia, la «sublime dignidad de padre» se cultivaba a través del respeto y del amor, por lo que educar a los hijos e hijas con el ejemplo se volvía esencial. Los castigos físicos estaban asociados a una sensibilidad «bárbara», en el entendido que la obediencia de sus descendientes y esposa se obtenía a través de la amenaza explícita o implícita de perder el amor del padre o esposo, ya que «el objetivo final de la represión del alma se había logrado, el dominado se sentía satisfecho de obedecer» (Barrán, 1989: 83).

Unos años más tarde, en *El amigo del obrero* aparece el método para lograr la formación del correcto varón cristiano:

para asegurar la formación moral de un joven (...), es necesario iniciar al adolescente en el lado serio de la vida; conviene hablarle de los deberes y de las alegrías que le esperen dentro de pocos años... Al verse tratado en esta forma, perderá mucho de su aturdimiento y llegará a encarar la existencia bajo su luz verdadera...» (Turmann, 1911).

Para el caso de las hijas, los padres debían además tener «mucho prudencia [...], mucho recato en las relaciones íntimas de la vida, escrupulosa minuciosidad para grabar en el corazón la idea del bien» («La educación en el hogar», 1907). El deseo de «grabar la idea del bien» puede ser entendido como una necesidad para el universo católico, en tanto las mujeres le han disputado a la Iglesia católica los varones que potencialmente podrían haber dedicado su vida al servicio religioso (Caballé, 2006). Esa prudencia debía vigilarse con recelo particularmente en los sectores más bajos de la sociedad,

donde «esa aglomeración de personas en la misma pieza, sin que en ella se guarde compostura en las palabras y en las acciones, va inculcando en esos tiernos seres el virus del impudor» («La educación en el hogar», 1907). Para la sociedad burguesa/conservadora del Uruguay del novecientos los sectores populares eran representantes de la cultura «bárbara», por lo que esas «malas compañías» debían suprimirse, controlarse o ser internalizadas como enemigos» (Barrán, 1989: 26). Lo interesante de esta concepción católico-burguesa del orden social es que trascendió las clases sociales y se presentó como una forma de ser más allá del sector social de pertenencia.

De hecho, fue un punto de coincidencia con la masculinidad liberal conservadora. Esta, a pesar de entender al matrimonio religioso como un acto restrictivo de la libertad, depositaba en el jefe de familia la educación de los hijos e hijas y su inserción en la vida de la sociedad (Zubillaga y Cayota, 1988: 69). Del mismo modo ocurrió con la asociación de la idea de «revolución» a la encarnación de todo mal, cuya materialización podía evidenciarse en la desobediencia al padre, al estado o al patrón (Barrán, 2004). En palabras de José Pedro Barrán, «las virtudes morales que enalteció el pensamiento conservador laico guardan estrecha similitud con las predicadas por el catolicismo conservador» (Barrán, 2004: 89).

Estos soldados, jefes de familia, debían hacer frente a la mayor amenaza a la moral familiar: el divorcio. El laicado militante, encabezado por el Dr. Joaquín de Salterain y con el respaldo de Soler, organizó una campaña contra el proyecto de divorcio, mientras desde *El Bien* se acusaba de servir a los diputados divorcistas («Consumado», 1907). Las mujeres católicas organizadas, entre octubre y agosto de 1905, obtuvieron 93.000 firmas en apoyo a la oposición del proyecto presentado.⁵ Ese mismo año el diputado católico Vicente Ponce de León combatía el cosmopolitismo promovido por el batllismo enraizando la «causa nacional» con el divorcio, puesto que «los matrimonios de las mujeres del país con extranjeros [...] no son raros los casos de abandonos de aquellas [...] La mujer del país sería siempre la víctima, y con ella, caería también el decoro nacional» (Ponce de León, 1905). Asimismo, interpelaba a los varones apelando a su honor de soldados en tanto «el esposo que se divorcia no salva nada... al contrario, porque su esposa, la esposa infiel, se casará tranquilamente con su seductor» (Ídem).

La publicación que tomó casi como causa única el divorcio fue *El amigo del obrero*, en la que durante al menos una década (1907-1917) se publicaban artículos diarios acerca del tema. En tanto órgano de prensa oficial del Círculo Católico de Obreros del Uruguay, tenía como función principal ser el nexo vinculante de los distintos sectores sociales (Lida, 2016: 15-38) y frenar el avance del socialismo y el anarquismo vinculados a la sindicalización obrera (Zubillaga y Cayota, 1988) y considerados por liberales y católicos como «pasiones antisociales» (Barrán, 1989: 85). Esto podría explicar por qué

5. De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística, el censo de población más cercado al período es el de 1908. Tomando como referencia los números de población total de 1908 (1.042.686) y los de Montevideo (309.231), la cantidad de firmas recogidas equivalían aproximadamente al 8% de la población total y al 30% de la población de la capital.

la constante insistencia del periódico sobre la temática, en el entendido que «el divorcio [...] es antisocial porque compromete la seguridad de la especie, introduce la anarquía a la familia y [...] sin la paternidad social, no es posible otra cosa que el comunismo» («El divorcio», 1912). El divorcio, además de ser una amenaza para el hogar cristino, era una cusa en la que se jugaba la identidad nacional, frente al ‘avasallante’ reformismo batllista:

¡Desgraciada nación la nuestra, desventurado pueblo que ya ve conmoverse las bases de su estabilidad (...) por aquellos mismos, cuya excelsa investidura debiera convertirlos en previsores y vigilantes custodias de la familia uruguaya, que debería ser la base intangible sobre la que descansa el alcázar de nuestro decoro nacional! («Divorcio», 1907).

92

La apelación a la nación está estrechamente vinculada con las definiciones que hacia 1903 había realizado el arzobispo Soler, en la cual «en primer lugar estaba “el amor a Dios” y luego “el amor a la Patria”, y ambos debían estar “íntimamente unidos”» porque «un corazón que a la patria no ama es indigno del amor de Dios» (Caetano *et al.*, 2000, p. 27). Por lo tanto, el patriotismo y el buen patriota estaban estrechamente vinculados con las prácticas católicas. Sobre esto, el padre Juan Padrós sostenía hacia 1914 que «el origen de la Patria es Divino; Dios es el autor de la Patria [...] sin Religión no hay Patria, y como existen insensatos que no tienen Religión, por eso existen insensatos que no aman a su Patria» (Padrós, 1914).

Tras los ejemplos extraídos de las publicaciones parece claro que la masculinidad católica se asentó en la triada nación, patria y familia, dispuesta como valores atemporales con centro en Dios. Asimismo, dichos ejemplos permiten identificar como miedos católicos la desintegración de la familia, la supervivencia de la especie humana y las tendencias filosóficas de izquierda. Tal y como se mencionó anteriormente, tanto más cuanto avanzaba la legislación batllista la Iglesia católica vinculaba el amor a Dios con la idea de un «verdadero patriotismo», en palabras de monseñor Ricardo Isasa (1911).

Desde finales del siglo XIX y gran parte del XX, ser una «buena» mujer implicó ceñirse al modelo del «ángel del hogar»,⁶ ese arquetipo de domesticidad atravesado por el liberalismo y el protestantismo que hizo de la maternidad el máximo grado de realización femenina. Desde el punto de vista católico tradicional, en esta visión de carácter dual los atributos positivos eran identificados con María y los negativos con Eva, creando una tensión entre mujeres «puras» y mujeres «sexuales». Esto configuró un marco de referencia

ANTIFEMINISMO CATÓLICO

6. Arquetipo que nace a raíz de la obra de *The angel in the house*, de Coventry Patmore (1854-1863) y de *Of Queen's Gardens*, de John Ruskin (1865).

identitario en el que se era como María, virgen-madre, recatada y abnegada; o bien Eva, la personificación del pecado. Asimismo, esta ambigüedad funcionó como un dispositivo normativo para la «normalidad sexual» amenazada por los cambios de época, que logró introyectar la responsabilidad en las propias mujeres que —desde esta perspectiva— en uso y goce de su libre albedrío escogían a qué modelo aproximarse según contestaran o respetaran los mandatos de la Iglesia.

El desarrollo de la guerra y la posguerra favoreció que se gestara una nueva idea de mujer. La «mujer moderna» había dado claras pruebas, en el campo laboral y en el campo de batalla, de lo falsa que resultaba la retórica sobre sus inferiores aptitudes respecto de los varones. Esta disputa de sentido puso en entredicho el arquetipo tradicional de femineidad y supuso redefinir los patrones de género. Esta mujer moderna fue identificada además con Monique Lerbier, la protagonista de la novela de Victor Margueritte, *La garçonne*, publicada en 1922, cuya forma de vestir y de ser eran muy varoniles. *La garçonne* no tardó en llegar al Uruguay, y al año siguiente Alberto Zum Felde catalogaba la novela como un «amasijo de vicios abyectos» (Zum Felde, 1923) que representa la «corrupción de un reducido círculo mundano» (Ídem). Al hacer referencia al «reducido círculo», Zum Felde dejaba claro implícitamente que si bien esta «nueva mujer» no describía al grueso de las mujeres uruguayas y probablemente tampoco a una minoría significativa, sí representaba un arquetipo que simbólicamente era potencialmente peligroso. De todos los miedos, *la garçonne* representaba la encarnación de los peores: era una mujer independiente, a la que le gustaba divertirse y rechazaba las ideas de matrimonio y maternidad, y que interpelaba el «deber ser» con sus aspiraciones profesionales, sus actitudes personales y sus manifestaciones estéticas. Era la materialización de lo que se conocía como el «tercer sexo».

Es en esta misma coyuntura que el término antifeminismo se hizo corriente en la prensa europea para designar la reacción conservadora frente a la militancia femenina (Harden Chenut, 2012: 39). No obstante, es importante tener en cuenta que el antifeminismo existió como praxis mucho antes de aparecer como concepto, y que, como el feminismo, es extremadamente plástico (Bard, 2019: 11–18). En consecuencia, puede definírselo como la «compañía inseparable de los esfuerzos de las mujeres en su lucha por la emancipación» (Perrot, 2000: 12). Es decir, una retórica reaccionaria (Rocheffort, 1998) y conservadora (Lamoureux, 2019) y una reacción inherente al feminismo, que por oposición rechaza la equidad entre los sistemas sexo genéricos y que se manifiesta con vehemencia tanto más cuanto el movimiento feminista parecer alcanzar la materialización de sus reclamos.

Identificarlo es una tarea bastante más compleja que definirlo, debido a que «cuando se muestra demasiado explícito, demasiado grosero, demasiado misógino, se condena» (Bard, 2000: 38). Esto explica que se muestre

de manera sutil al punto de pasar inadvertido, y que a pesar de no haber producido grandes obras y de no mostrarse explícitamente como una fuerza colectiva, el antifeminismo haya logrado impregnar la ideología dominante.

En América Latina, y por consecuencia también en Uruguay, la reacción antifeminista estuvo enraizada con posturas ideológicas tradicionalistas, tendientes a mantener el *statu quo* consolidado durante el siglo XIX (Lavrin, 1997). Así queda explicitado en un artículo de *La Semana Religiosa*:

Existen mujeres geniales [...] superior con frecuencia a las mentes viriles. Pero es un hecho comprobado y casi indiscutible que las mujeres geniales presentan degeneraciones físicas muy semejantes a las degeneraciones de las mujeres delincuentes: son varones por sus figuras, por el gesto, por la voz, por la brusquedad, como son viriles por la voluntad y el pensamiento. El feminismo, la participación de la mujer en los oficios masculinos, no debe considerarse como un hecho natural [...] las mujeres-hombres son pésimas madres y dan pésimos hijos («El feminismo», 1915).

94

La idea de que la genialidad femenina está presente en mujeres malformadas, con aspecto varonil o casi andrógino y que en consecuencia no son capaces de concebir hijos e hijas sanas, adquiere mayor densidad si tomamos en cuenta que los desórdenes de género fueron percibidos en términos de inversión del orden jerárquico entre varones y mujeres. Esta percepción de una jerarquía «natural» que se invertía permite reconocer el miedo y las dificultades de los varones para tramitar los cambios que se producían en la sociedad de posguerra, que amenazaba desde la praxis social con la pérdida de privilegios masculinos. Esos temores se veían reforzados por un discurso médico que establecía que «los hombres debían ocupar los puestos que requiriesen inteligencia y/o esfuerzo muscular —aquello en lo que biológicamente sobresalían— y las mujeres los trabajos que requiriesen manualidad y paciencia, aquello para lo que biológicamente estaban preparadas» (Barrán, 1995: 83). Por ello, el artículo de *La Semana Religiosa* concluye en los beneficios de una supuesta inferioridad femenina que «no es solamente un hecho fisiológico, sino [...] una necesidad natural, una exigencia física» («El feminismo», 1915). De esta manera, el feminismo fue concebido como una amenaza en tanto supuso el peligro de la masculinización de las mujeres y el abandono de la femineidad. Asimismo, favorecía la destrucción de la distribución tradicional de los roles de género, cuyo mayor miedo se materializó en el fantasma de la ambigüedad sexual.

Sin embargo, para los y las católicas existía un «feminismo verdadero», lo que puede interpretarse como una clara muestra de antifeminismo (Bard, 1999). Hacia 1907 se publicó la conferencia de Laura Carrera de Bastos que

tuvo lugar el año anterior en el Congreso de Buenos Aires, titulada «Feminismo cristiano» (Carreras de Bastos, 1907). En ella se sostenía que el feminismo fue introducido por la Iglesia católica y que el «feminismo legítimo [...] no olvida nunca la misión propia de la mujer [...] ni intenta convertir a la mujer en otro hombre» (Ídem). El feminismo cristiano se posicionaba así como la mejor opción posible para seguir el modelo mariano en tanto «la cusa de la mujer solo puede defenderse dentro del círculo de la familia cristiana, como hija, esposa y madre» (Ídem).

Feminismo liberal —«de las hijas de Eva» al decir de Mariano Soler— y equidad de género se configuraron como amenazas para el universo católico, en tanto conspiraban contra la conservación de la especie y pervertían el estatus más alto de las laicas: la maternidad. Toda mujer que tuviera agencia fuera del hogar y rechazara la maternidad era percibida como un peligro para la sociedad, sobre todo para el antifeminismo familialista-natalista (Casey, 2019).

Derivada de una de las comisiones del CONAMU, en 1919 se creó la Alianza de Mujeres por el Sufragio Femenino, como una herramienta para su concreción. En este contexto, el sufragismo fue percibido por el catolicismo como una suerte de compensación por la incapacidad de no poder ser una «verdadera mujer», y en consecuencia será el núcleo duro de la reacción antifeminista, tal y como queda de manifiesto en *El amigo del obrero*:

Nosotros somos y hemos sido siempre feministas, en el sentido racional y justo de la palabra, esto es, como francamente partidarios de un mejoramiento moral y social de la mujer [...] Pugnamos porque se le dé iguales derechos civiles que al hombre, en cuanto sea compatible con la existencia y la armonía de la familia, base esencial de la sociedad («El sufragio femenino», 1917).

El «nosotros» alude a los integrantes del Círculo Católico de Obreros, casi como una forma de autoafirmación y recordatorio a las palabras de Mariano Soler que en 1904 propició un avance significativo en la condición social de las mujeres al promover la igualdad de salarios entre mujeres y varones frente a la igualdad de tareas. Así, los católicos desarrollaron lo que Asunción Lavrín denominó una «fórmula propia que, mientras decía adherir a la igualdad de los sexos, rechazaba toda ideología que privase a la mujer de su femineidad» (2005: 56). En consecuencia, el feminismo y el sufragismo se presentan como una amenaza al modelo de femineidad católica, encarnado en la Virgen María. Desde esta perspectiva, la transgresión del modelo mariano conduce a la destrucción familiar debido a que favorece la agencia de las mujeres en el mundo público, en tanto «la feminista guerrera [...] inconsciente [...] pide para la mujer la emancipación y los mismos derechos de que goza el hombre» (Carreras de Bastos, 1907).

Asimismo, el discurso de valorización hacia las mujeres al que apela el artículo de *El amigo del obrero*, estableciendo que son quienes «hace una sociedad, porque es ella, en realidad, la que siempre ha gobernado el mundo» («El sufragio femenino», 1917) puede interpretarse como un intento de justificar la presencia activa de las mujeres católicas dentro de los rangos esperables y aceptados por la Iglesia que se habían organizado para contrarrestar los efectos del proceso de secularización. Es decir, un intento de legitimación del accionar de la Liga de Damas Católicas y otras agrupaciones femeninas católicas, pero manteniéndolas en una posición de subordinación.

96 En consecuencia, el reformismo batllista con el impulso del feminismo liberal, el socialismo y particularmente el movimiento sufragista desencadenó entre los y las católicas el «pánico moral», entiendo este como una reacción desproporcionada y estereotipada «basada en cambios estructurales y valorativos importantes dentro de la sociedad» (Young, 2016: 7). El vínculo subyacente entre inteligencia-feminismo y masculinización y su estereotipación, en lo que en la época se definía como «marimachismo», dan cuenta de ello. De esta forma, los varones que tengan en su familia mujeres con aquellas características será porque no han sido lo suficientemente hombres. Ello da cuenta de cómo la sociedad se estructuró en torno a una ideología patriarcal que configuró relaciones conyugales y familiares confiriéndoles a los hombres un gran poder sobre las mujeres, justificando incluso actos de violencia cometidos por padres y maridos contra hijas y esposas. De hecho, algunos de esos actos vinculados a aquella suerte de «violencia correctiva», además de tolerados, eran justificables por las propias mujeres como garantía de la buena salud moral de la familia.

Hacia la década de 1920, el repliegue de la Iglesia católica sobre sí misma comenzó a hacerse cada vez más evidente. En el consecuente proceso de «guetificación», el mensaje disciplinante y moralizante comenzó a volverse cada vez más fuerte, sobre todo frente a quienes consideraban la parte más numerosa y fiel del laicado, pero también la más peligrosa: las mujeres.

Siguiendo la constante disciplinante del mundo católico, se reforzó la observancia sobre la vestimenta, los lugares que podían frecuentarse (Geymonat y Sánchez, 2004) y hasta lo que podía pensarse, sobre todo porque a partir de los años veinte la moda acortó las distancias entre los aspectos estéticos de los varones y las mujeres con el estilo *garçonne*. En el discurso conservador y católico aparece siempre un contenido implícito, y a veces explícito, de misoginia y patriarcado que se espeja en la exaltación de la virilidad. Los temores masculinos se expresaron a través del potencial peligro de que varones y mujeres cambiasen sus posiciones en las relaciones de poder y en la desconfianza de los primeros para mantener el control de estas.

Sin embargo, hacia finales de nuestro periodo los discursos en torno a la posibilidad de otorgarles a las mujeres el derecho al sufragio y el posible

impacto en la moral social y su praxis se fueron matizando. Posiblemente como consecuencia de que, pese a la aparente modernización del ángel del hogar y la aparición la mujer moderna, se mantenía intacto el rol de la maternidad como base esencial de la identidad femenina.

En tal sentido, el antifeminismo que suscitaba el sufragismo a inicios de siglo puede ser analizado con el mismo prisma que las teorías nacionalistas. El feminismo en general y el sufragismo en particular eran rechazados porque, por un lado, se visualizaban como una influencia foránea, y, por el otro, como un factor disruptor de la integridad familiar. Ante el nuevo cambio de escenario a nivel global que suscitó la posguerra, se introdujeron las ideas de igualdad entre los sexos, fundadas en el respeto de las diferencias de género. En consecuencia, legitimar el acceso al voto femenino se vinculaba con la posibilidad de conservar el apoyo activo y militante de las mujeres católicas, que era tan fundamental para la Iglesia.

En 1929, Lola Fontela Ortega publicó el *Programa político para la mujer uruguaya* en el cual establece claramente que «la mujer, al lanzarse a la política, no deja el hogar, sino que lo extiende hacia la sociedad, y forma así con ella una sola familia» (Fontela Ortega, 1929: 3-4) porque el deber de las mujeres era influir políticamente para que por medio de la paz se transformara la sociedad. Desde su *Programa*, y a la luz del concepto de maternidad social de Concepción Arenal,⁷ se hace explícito cómo Fontela argumentaba en favor del derecho al voto para todas las mujeres y permitía además reivindicar a las mujeres que no habían sido madres, en tanto estas, a través de su agencia política, podían consagrarse logrando «la fórmula humana de constituir la gran familia colectiva, que es la Nación, produciendo su bienestar y la felicidad de los individuos que la constituyen» (Fontela Ortega, 1929: 5) . Es que

el mundo, hoy más que nunca necesita defender, a toda cosa, el espíritu de paz entre las naciones y la institución familiar (...) La mujer católica tiene aquí una misión nobilísima en el sufragio. Nuevas formas del apostolado deberán ajustarse a las necesidades de ese nuevo campo de actividades» («El voto femenino», 1932).

De esta manera, el acceso al sufragio era visto como un mecanismo para que las mujeres católicas saldaran «una gran deuda con el catolicismo que supo dignificarla y elevarla hasta el puesto de señora del hogar» y es por esto que «importa mucho orientar sobre base firme la actuación pública de la mujer», frente al feminismo «morboso [...] y servil del paganismo» que «pretende sacar a la mujer de su hogar» («La mujer en la vida cívica», 1932).

Por todo lo anteriormente expuesto, puede considerarse que la praxis antifeminista tiene tempranas manifestaciones en el Uruguay. En lo concerniente al antifeminismo católico, se vio obligado, por la organización de las

7. En 1861 Concepción Arenal dignificó a las mujeres solteras a través de la aplicación de atributos maternos a la familia y la sociedad.

mujeres católicas para contener los avances de la secularización, a diferenciar entre un feminismo digno de las «hijas de María» y otro feminismo característico de las «hijas de Eva», produciendo tensión y división entre las mujeres.

Las reacciones católicas ante las manifestaciones de la emancipación femenina se concentraron en torno a dos grandes miedos: la destrucción de la familia y la posibilidad de la inversión la entendida como jerarquía natural de los sexos.

Todo lo anteriormente expuesto permite establecer ciertos consensos y ensayar posibles respuestas a las preguntas que vertebran este artículo.

98

Durante los primeros años del siglo xx, nació la noción de intimidad y con ella surgió la necesidad de disciplinar los cuerpos. La Iglesia católica fue en América Latina en general, y en Uruguay en particular, la institución que se abrogó tal tarea a través de las instituciones educativas que gestionó y a través de un discurso de ordenamiento de la praxis social. Paralelamente, a nivel global sucesos como la Gran Guerra y la Revolución rusa impactaron fuertemente en la configuración de los roles de género. En consecuencia, se vieron afectados los modelos familiares y las expectativas de desarrollo personal de cada sistema sexo-genérico. Mientras tanto, a nivel país, el reformismo cosmopolita batllista supuso transformaciones profundas que afectaron la interseccionalidad de las variables género y clase promulgando derechos laborales, promoviendo la educación a todos los niveles (y particularmente la educación para las mujeres) y reconociendo a las mujeres como sujetos con voluntad política suficiente como para aspirar a romper el «sagrado e inviolable matrimonio» a través de la sanción del divorcio por su sola voluntad. En esa coyuntura, la Iglesia católica se vio obligada a redefinir sus discursos y prácticas, en el marco del proceso de secularización y la consecuente privatización de lo religioso.

Ser varón y católico supuso un desafío para la masculinidad hegemónica, que atacaba a la masculinidad católica por ser un modelo que, sin llegar a ser tan peligroso como la «inversión», vinculaba la religiosidad —atributo que había sido identificado con las mujeres— con los varones.

La masculinidad católica se asentó en el cuadrípode Dios, patria, familia y nación, y a lo largo del primer tercio del siglo xx tuvo que aprender a reconfigurarse en función de la salida de las mujeres al espacio público. La estrategia empleada para sostener una pretendida superioridad ante las mujeres fue perpetuar la maternidad como herramienta de sujeción, exaltando la «dignidad» de la paternidad y el ejercicio del control a través de la amenaza de la pérdida del amor. El varón católico debía ser «buen padre», entendido esto como el proveedor del sustento material de la familia y la ga-

CONSIDERACIONES FINALES

rantía disciplinar de su mujer e hijas e hijos, dado que la garantía de la buena moral familiar estaba depositada en las mujeres.

En consecuencia, los valores más interpelados durante el período fueron la virilidad y el honor. En tanto «buenos patriotas», se sintieron atacados sistemáticamente por el liberalismo, pero sobre todo por las ideas foráneas que promovían la igualdad como el socialismo y el «feminismo moderno». A través de pensar su realidad desde la teoría de las esferas separadas y una retórica bélica, la masculinidad católica se defendió de su mayor miedo: perder el control en tanto *pater familias* y la destrucción de la familia a través del divorcio.

No obstante, y debido a la propia praxis de las mujeres católicas para contener los avances de la nueva moral promovida por el batllismo, la reacción católica contra la emancipación de las mujeres diferenció entre un feminismo «verdadero» y otro que representaba un peligro para la sociedad. Ello supuso que el antifeminismo católico se manifestara de manera sutil en términos generales, adquiriendo mayor radicalidad ante planteamientos que desde su óptica ponían abiertamente en riesgo la familia y el orden sexo-genérico.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ FERRETJANS, Daniel (2008). *Historia de la prensa en el Uruguay*. Montevideo: Fin de Siglo.
- ARDAO, Arturo (2013). *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*. Montevideo: Ediciones Universitarias.
- (2005). *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Montevideo: Departamento de Publicaciones Universidad de la República.
- ARESTI, Nerea (2001). *Médicos, Donjuanes y mujeres modernas. Los ideales de feminidad y masculinidad en el primer tercio del siglo XX*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- BARD, Christine (2019). «À contre-vagues: introduction». En Christine Bard, Mélissa Blais y Francis Dupuis-Déri (eds.). *Antiféminismes et Masculinismes d'hier et d'aujourd'hui*. Paris: PUF, 7–49.
- (2000). «Para una historia de los antifeminismos». En: Christine Bard (ed.). *Un Siglo de Antifeminismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (1999). *Un siècle d'antiféminisme*. Paris: Fayard.
- BARRÁN, José Pedro (2004). *Los conservadores uruguayos: 1870-1933*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental S.R.L.
- (1995). *Medicina y sociedad en el Uruguay del Novecientos*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental S.R.L.
- BARRÁN, José Pedro (1989). *Historia de la sensibilidad en el Uruguay. Vol. 2. El disciplinamiento (1860- 1920)*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental S.R.L.

- BARRÁN, José Pedro (1988). *Iglesia Católica y burguesía en el Uruguay de la modernización (1860-1900)*. Montevideo: Ediciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias.
- BARRÁN, José Pedro, CAETANO, Gerardo y PORZENCANSKI, Teresa (2004). «Presentación». En José Pedro Barrán, Gerardo Caetano y Teresa Porzencanski (eds.). *Historias de La Vida Privada En El Uruguay: El Nacimiento de La Intimidad 1870-1920*. Montevideo: Taurus.
- BLASCO HERRANZ, Inmaculada (2005). «Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica». *Historia Social* (53), 119–136.
- (2003). *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- BRENA, Tomás (1980). *El pensamiento y la acción social de los católicos en el Uruguay*. Montevideo: Club Católico de Montevideo.
- BURIN, Mabel y MELER, Irene (2009). *Varones. Género y subjetividad masculina. Feminismo y sociedad*. Buenos Aires: Librería de las Mujeres Editoras.
- CABALLÉ, Anna (2006). *Breve historia de la misoginia. Antología y crítica*. Barcelona: Ariel.
- 100 CAETANO, Gerardo (2013). *El "Uruguay laico": Matrices y revisiones (1859-1934)*. Montevideo: Taurus.
- CAETANO, Gerardo, GEYMONAT, Roger (1997a). *La secularización uruguaya (1859-1919). Catolicismo y privatización de lo religioso*. Montevideo: Taurus.
- (1997b). «La "Iglesia gueto" y sus alcances: repliegue y disciplinamiento». En Gerardo Caetano y Roger Geymonat (eds.). *La Secularización Uruguaya (1859-1919). Catolicismo y Privatización de Lo Religioso*. Montevideo: Taurus.
- CAETANO, Gerardo, GEYMONAT, Roger, SÁNCHEZ, Alejandro (2000). «"Dios y Patria". Iglesia Católica, nación y nacionalismo en el Uruguay del Centenario». En Gerardo Caetano (ed.). *Los Uruguayos Del Centenario. Nación, Ciudadanía, Religión y Educación (1910-1930), La Secularización Uruguaya*. Montevideo: Taurus, 17–68.
- CASANOVA, José (2012). «Religión, política e igualdad de género». *Iglesia Viva: revista de pensamiento cristiano* (251). 9-40
- CASEY, Fiona (2019). «L'antiféminisme familialiste-nataliste de l'entre-deux-guerres en France». En Christine Bard, Mélissa Blais y Francis Dupuis-Déri (eds.). *Antiféminismes et Masculinismes d'hier et d'aujourd'hui*. Paris: PUF, 139–166.
- CLAPS, Manuel y LAMAS, Mario (1982). «Algunos aspectos de la estructura del batllismo». *Investigación Económica* (162: XLI), 219-265.
- CLÉRET, Camille (2019). «L'antiféminisme d'Action française». En Christine Bard, Mélissa Blais y Francis Dupuis-Déri (eds.). *Antiféminismes et Masculinismes d'hier et d'aujourd'hui*. Paris: PUF, 115–138.

- CONNELL, Robert W. (1997). «La organización social de la masculinidad». En Teresa Valdés y José Olavarría (eds.). *Masculinidad/es: poder y crisis. Cap. 2*. Santiago de Chile: Ediciones de Las Mujeres, 31-48.
- CUADRO CAWEN, Inés (2018). *Feminismos y política en el Uruguay del novecientos. Internacionalismos, culturas políticas e identidades de género (1906-1932)*. Montevideo: Asociación Uruguaya de Historiadores (AUDHI) / Ed. Ediciones de la Banda Oriental S.R.L.
- (2016). *Feminismos, culturas políticas, e identidades de género en Uruguay (1906-1932)* (Tesis de Doctorado). Sevilla: Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.
- FINCH, Henry (1980). *Historia económica del Uruguay contemporáneo*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental S.R.L.
- GEYMONAT, Roger y SÁNCHEZ, Alejandro (2004). «Iglesia Católica, Estado y sociedad en el Uruguay del siglo XX». En Roger Geymonat (ed.). *Las religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones*. Montevideo: Ediciones La Gotera.
- GILMORE, David (1990). *Manhood in the making. Cultural concepts of masculinity*. New Haven: Yale University Press.
- GOLDMAN, Wendy (2010). *La mujer, el Estado y la Revolución. Política familiar y vida social soviéticas 1917-1936*. Buenos Aires: Ediciones IPS.
- GRIEGO, María del Rosario (1991). *Monseñor Soler: acción y obras*. Montevideo: Hegil.
- (1985). *Monseñor Soler: ideas y pensamiento*. Montevideo: Hegil.
- HARDEN CHENUT, Helen (2012). «L'esprit antiféministe et la campagne pour le suffrage en France (1880-1914)». *Cahiers du Genre* (25), 37-53.
- LAMOUREUX, Diane (2019). «L'antiféminisme comme conservatisme». En Christine Bard, Mélissa Blais y Francis Dupuis-Déri (eds.). *Antiféminismes et Masculinismes d'hier et d'aujourd'hui*. Paris: PUF, 51-77.
- LAVRIN, Asunción (2005). *Mujeres, feminismo y cambio social en Argentina, Chile y Uruguay 1890-1940*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- (1997). «Cambiando actitudes sobre el rol de la mujer: experiencia de los países del Cono Sur a principios de siglo». *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* (62), 71-92.
- LIDA, Miranda (2016). «Círculos obreros, nación, masculinidad y catolicismo de masas en Buenos Aires (1892-década de 1930)». *Anuario de la Escuela de Historia* (28), 15-38.
- MARRAST, Robert (1975). «La prensa española del siglo XIX: algunos problemas de investigación» En Antonio Elorza, Manuel Tuñón de Lara y Manuel Pérez Ledesma (eds.). *Prensa y Sociedad En España (1820-1936)*. Madrid: Edicusa.
- MINGUEZ BLASCO, Raúl (2015). «¿Dios cambió de sexto? El debate internacional sobre la feminización de la religión y algunas reflexiones para la España decimonónica». *Historia Contemporánea* (51), 397-426.

- PERROT, Michelle (1992a). «La familia triunfante». En Philippe Ariès y Georges Duby (eds.). *Historia de la vida privada. La Revolución francesa y el asentamiento de la sociedad burguesa*. Madrid: Taurus.
- (1992b). «Figuras y funciones». En Philippe Ariès y Georges Duby (eds.). *Historia de la vida privada. La Revolución francesa y el asentamiento de la sociedad burguesa*. Madrid: Taurus.
- (2000). «Prefacio». En Christine Bard (ed.). *Un Siglo de Antifeminismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- PERUCHENA, Lourdes (2020). *“La madre de nosotros”: Maternidad, maternalismo y Estado en el Uruguay del Novecientos*. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- (2010). *Buena madre y virtuosa ciudadana. Maternidad y rol político de las mujeres de las élites (Uruguay, 1875-1905)*. Montevideo: Rebeca Linke Editoras.
- PINTOS, Francisco (1966). *Uruguay: de la liberación al afianzamiento de la burguesía*. Montevideo: Pueblos Unidos.
- REAL DE AZÚA, Carlos (1964). *El impulso y su freno. Tres décadas de batllismo y las raíces de la crisis uruguaya*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental S.R.L.
- REYES MÖLLER, Carlos (2004). «Del empaque y el desenfado corporal en el Novecientos». En José Pedro Barrán, Gerardo Caetano y Teresa Porzencanski (eds.). *Historias de La Vida Privada En El Uruguay: El Nacimiento de La Intimidad 1870-1920*. Montevideo: Taurus.
- ROCHEFORT, Florence (1998). «L’antiféminisme : un nouveau champ de recherche. Vingtième Siècle». *Revue d’Histoire* (57), 146–147.
- RUBIO, Lucrecia (2013). «Instinto depravado, impulso ciego, sueño loco: El antifeminismo contemporáneo en perspectiva histórica». *Encrucijadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales* (5), 121–137.
- YOUNG, Jock (2016). «El pánico moral. Sus orígenes en la resistencia, el resentiment y la traducción de la fantasía en realidad». *Delito y sociedad: Revista de Ciencias Sociales* (1), 7–22.
- ZUBILLAGA, Carlos (1982). *El reto financiero. Deuda externa y desarrollo en Uruguay (1903-1933)*. Montevideo: CLAEH. ed. ARCA.
- ZUBILLAGA, Carlos y CAYOTA, Mario (1988). *Cristianos y cambio social en el Uruguay de la modernización (1896-1919)*. Montevideo: CLAEH. ed, Historia y presente / Ediciones de la Banda Oriental S.R.L.

Fuentes

- BRITO FORESTI, Carlos (1909). «Un caso de ginecomastia». *Revista Médica del Uruguay* (XII).
- «Consumado». *El Bien*, 23 de febrero de 1907
- «¡Defended vuestros derechos!». Imprenta de J. y E. Pedralbes, 1911.
- «Divorcio». *El amigo del obrero*, 22 de junio de 1907.

- «El divorcio». *El amigo del obrero*, 26 de junio de 1912.
- «El feminismo». *La semana religiosa*, 22 de mayo de 1915.
- «El sufragio femenino». *El amigo del obrero*, 28 de abril de 1917.
- «El voto femenino». *El Bien Público*, septiembre de 1932, sec. Portada.
- CARRERAS DE BASTOS, Laura (1907). «Feminismo cristiano».
- (1916). «Primer Informe (1909)». En *Pro-Arte Drámatico*, de Liga de Damas Católicas, 13-21, Secretaría de la Liga. Montevideo: Imprenta la Buena Prensa.
- FONTELA ORTEGA, Lola (1929). «Programa político para la mujer uruguaya». Montevideo: Casa Barreiro y Ramos S.A.
- GARCÍA LAGOS DE HUGHES, María (1916). «Un prólogo que es una advertencia.» En *Pro-Arte Drámatico*, de Liga de Damas Católicas, 7-9, Secretaría de la Liga. Montevideo: Imprenta la Buena Prensa.
- ISASA, Ricardo (1911). «El jacobinismo. El mayor enemigo del patriotismo.» *El Bien*, 15 de febrero.
- «La acción paterna y la acción escolar». *La semana religiosa*, 13 de julio de 1912.
- «La mujer en la vida cívica». *El Bien Público*, 10 de abril de 1932.
- «Madres cristianas». *La semana religiosa*, septiembre de 1911.
- «No tuve madre». *El amigo del obrero*, 21 de mayo de 1921.
- «Nuestros hombres». *El Bien*, 28 de noviembre de 1907.
- PADRÓS, Juan B. (1914). «Patria y religión. Conferencia pronunciada en el Centro Bimbolino por el R.P Juan B. Padrós». *La semana religiosa*, 28 de mayo, n.º 1452 edición.
- PARROQUIA DE SAN PEDRO DEL DURAZNO (1906). «Memorial de los principales deberes de la familia».
- PONCE DE LEÓN, Vicente (1905). «El divorcio». Discurso para la Unión Católica del Uruguay. Montevideo.
- S.T.F. (1907). «Cruzada femenina». *La semana religiosa*, 9 de marzo.
- TURMANN, Max (1911). «En pro de las jóvenes que desean casarse». *El amigo del obrero*, 19 de agosto.
- VAZ FERREIRA, Carlos (1945). *Sobre feminismo*. Buenos Aires: Losada.
- ZUM FELDE, Alberto (1923). «“La Garconne”, el escándalo de la actualidad». *El Día*, 16 de febrero.

