

Las religiones del falangismo femenino: el culto a lo político y la afirmación de lo católico en la Sección Femenina de FET JONS (1937–1945)

BEGOÑA BARRERA LÓPEZ

Departamento de Historia Contemporánea

Universidad de Sevilla

<https://orcid.org/0000-0001-5574-8479>

Esta es la versión aceptada del manuscrito publicado por Taylor & Francis en el *Bulletin of Spanish Studies*, Volumen 98, 2020 - número 1, 101-125. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/14753820.2020.1846305>

La Sección Femenina de Falange (en adelante SF) nació en 1934 como un grupo reducido de mujeres comprometidas con los ideales del partido y dispuestas a colaborar en las tareas de propaganda y asistencia a sus militantes. El apoyo de FE de las JONS a la sublevación militar del 18 de julio de 1936 contra el gobierno republicano convirtió tanto al partido como a la SF en piezas esenciales para los planes del bando franquista y para la construcción del nuevo Estado. A partir de 1937, rentabilizando tanto la ayuda que las mujeres de la SF proporcionaban en la asistencia a caídos y heridos, como el apellido de la que desde 1934 era su líder, Pilar Primo de Rivera, la SF comenzó a escalar dentro de esta nueva administración hasta llegar a convertirse en la organización femenina más poderosa del nuevo régimen a la altura de 1938.¹ Esta acelerada transformación, que obligó a las falangistas a improvisar una estructura administrativa capaz de absorber las crecientes responsabilidades sobrevenidas, también supuso una revolución en la subjetividad de las mujeres que la hicieron posible. Así, los años del conflicto bélico inauguraron el proceso de invención del falangismo femenino en un contexto de excepcional movilización de mujeres en las retaguardias. Más tarde, durante la posguerra, se daría continuidad a este propósito de definir qué significaba ser mujer y falangista en unas circunstancias de desmovilización que impelerían a la SF a matizar y reajustar algunas asunciones anteriormente realizadas. El periodo transcurrido entre 1937 y 1945 fue, por tanto, el de la laboriosa creación de una nueva identidad política y su extensión a la comunidad de mujeres que quedó a cargo del encuadramiento y formación de la población femenina española.

Las siguientes páginas abordan estos años iniciales con el propósito de demostrar que durante aquel tiempo la cúpula de la SF promovió entre sus jerarquías la práctica de dos tipos de cultos religiosos, uno secular (falangista) y otro confesional (católico). El primero de ellos, el culto secular, será analizado en el epígrafe inicial a partir de la noción de religión política. Este concepto, ampliamente difundido tras su aplicación al fascismo italiano por parte de Emilio Gentile, se ha probado en los últimos años como un instrumento útil para el análisis del falangismo español. A la vez, la noción de religión política también ha suscitado importantes reflexiones sobre su compatibilidad con los estudios de género. Retomando las propuestas de ambas líneas del estudio (la de interpretar el falangismo como religión política y la de hacerlo en clave de género), la primera parte de este artículo analiza la implicación de la SF en el desarrollo de una concepción mítica de la patria, sus mártires y sus símbolos. Además, argumenta que esta tarea no solo significó una contribución al esfuerzo de la sacralización de Falange, sino que constituyó también una estrategia para la legitimación de la organización femenina dentro del falangismo y para el fortalecimiento de los principios de género que esta propugnaba. El segundo apartado está dedicado a la religiosidad católica que la cúpula de la SF concibió y trató de inculcar en sus jerarquías. La unificación de 1937 obligó a los falangistas a revisar sus posturas secularizadoras y a abrazar el catolicismo como condición para garantizar su participación en el nuevo Estado. La tesis que se defiende en este segundo epígrafe es que las falangistas de SF, en pleno desarrollo como

1 Para la organización de la SF en estos primeros años sigue siendo esencial el estudio de María Teresa Gallego Méndez, *Mujer, falange y franquismo* (Madrid: Taurus, 1983). La importancia que para las falangistas cobró la creación de un espacio y doctrina propia en estos primeros años fue investigada de forma pionera en Kathleen Richmond, *Las mujeres del fascismo español: la Sección Femenina de la Falange, 1934-1959*, trad. José Luis Gil Aristu (Madrid: Alianza, 2004).

organización de masas en estas fechas, supieron aprovechar la coyuntura de la catolización de Falange para generar un modelo de catolicismo propio que las diferenciara de otros grupos confesionales femeninos y que armonizara con el ‘espíritu’—es decir, con el modelo de género—que la organización promovía.

Este artículo presenta, por tanto, dos partes muy diferenciadas en las que se discuten y abordan las dos acepciones de lo religioso que convivieron en el seno de la SF durante su primera época. En ambos casos, el análisis está limitado a la cúpula de la organización femenina, pues emplea como fuentes tanto las publicaciones oficiales de la SF como los discursos y otros escritos de Pilar Primo de Rivera. Pese a ser, en consecuencia, un estudio solo parcial de la faceta religiosa del falangismo femenino, esta primera aproximación ‘desde arriba’ resulta clave para poder abrir camino a nuevas exploraciones sobre la repercusión que ello tuvo en las falangistas que conformaron el grueso de la organización. Un último epígrafe aporta, a modo de cierre, algunas vías posibles por las que esta investigación ‘desde abajo’ podría discurrir. En concreto, propone profundizar en los conflictos o confusiones que se pudieron derivar del aprendizaje y práctica simultánea de estas dos religiosidades.

1 La sacralización de lo político en la Falange femenina

Gracias a los estudios pioneros de Emilio Gentile desde los años noventa y al dilatado debate historiográfico que estos han suscitado, la noción de religión política constituye hoy una parte esencial del marco de análisis de los fascismos de entreguerras.² Para Gentile, la religión política supone la sacralización de una entidad propia del mundo secular (nación, clase, etnia, Estado ...) en torno a la cual se genera todo un sistema de creencias, mitos, ritos y símbolos que definen el significado último de la existencia humana. Más concretamente, Gentile señala que se puede hablar de religión política cuando concurren cuatro elementos: la consagración de una entidad colectiva secular, la codificación de unos principios morales que vinculan a los individuos a aquella entidad colectiva, la constitución de una comunidad de elegidos que interpretan su acción política como una función mesiánica para el cumplimiento de una función, y la institución de una liturgia política para la adoración de la entidad colectiva sacralizada. El proceso de secularización de las sociedades modernas posibilitó la aparición de diferentes experimentos sacralizadores de lo político de entre los cuales el fascismo sería, según Gentile, el prototipo de religión política contemporánea por reunir en su naturaleza totalitaria la síntesis de estos cuatro aspectos.³

El concepto de religión política no ha estado exento de debate. Apostando por el filo crítico que siempre aporta la teoría de género, Kevin Passmore ha puesto de manifiesto el lastre que, según él, mantiene a los estudios sobre religiones políticas muy anclados

2 Véanse las contribuciones al número especial *Political Religions As a Characteristic of the 20th Century* del antiguo *Totalitarian Movements and Political Religions*, 6:1 (2005). Una revisión más reciente en Anthony James Gregor, *Totalitarianism and Political Religion: An Intellectual History* (Stanford: Stanford U. P., 2012). Un estado de la cuestión en español en Zira Box, ‘Las tesis de la religión política y sus críticos: aproximación a un debate actual’, *Ayer*, 62 (2006), 195–230.

3 Véanse Emilio Gentile, ‘Fascism As Political Religion’, *Journal of Contemporary History*, 25:2–3 (1990), 229–51; y Emilio Gentile & Robert Mallett, ‘The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism’, *Totalitarian Movements and Political Religions*, 1:1 (2000), 18–25.

en una visión dicotómica de la función de las élites y las masas en los fascismos. Para Passmore, esta errónea dualidad es fruto de la herencia de autores como Emile Durkheim o Sigmund Freud, cuyas teorías sobre la naturaleza ‘femenina’ (por pasiva o irracional) de las masas impregnan todavía hoy los estudios sobre las religiones seculares de los totalitarismos contemporáneos.⁴ Frente a esta lectura, los trabajos de Passmore sobre la Croix de Feu/Parti Social Français—uno de los representantes del historiográficamente controvertido fascismo francés—han tratado de mostrar la falacia implícita en la idea de que las mujeres, como parte de las masas atraídas al fascismo, fueron simples víctimas pasivas del fascinante carisma del credo fascista y su mesías.⁵

Una lectura simple de la crítica lanzada por Passmore podría llevar a concluir que sus observaciones apenas aportan algo en un contexto de amplio consenso historiográfico acerca de la importante participación de las mujeres como agentes y protagonistas de las culturas políticas fascistas.⁶ No obstante, creo que el valor de la propuesta de Passmore reside en su habilidad para apuntar hacia un terreno todavía no suficientemente explorado en la investigación sobre el fascismo femenino. Su crítica y sus propios estudios sobre el caso francés no son sino una llamada a hacer converger la noción de religión política con la idea de *agency* (traducido habitualmente como ‘agencia’ o ‘acción’), reivindicada por la teoría de género feminista como una manera de profundizar en la capacidad que las mujeres tuvieron de incidir en las realidades históricas de su tiempo—incluso en aquellas que eran eminentemente masculinizantes y misóginas, como el fascismo. La apuesta de Passmore puede ser leída, por tanto, como una invitación a analizar—en primer lugar—una dimensión concreta de la implicación femenina en los fascismos, la del papel de las mujeres como hacedoras y participantes de estas religiones políticas, y a examinar—en segundo lugar—de qué modo la contribución de las mujeres fascistas a estos cultos seculares influyó en la percepción de su identidad de género y política.

En lo que al caso español se refiere, la interpretación de la SF como agente en la construcción de la religión política falangista se beneficia de los estudios previos que han constatado el valor heurístico de analizar el falangismo en estos términos. Según Zira Box e Ismael Saz han defendido, el fascismo español puede ser considerado como una religión política en virtud de la centralidad que la nación adquirió en la concepción del mundo y de sí mismos creada por los falangistas. La nación, de hecho, devino en un elemento de culto a partir del cual se fueron generando toda clase de rituales y devociones patrias que trataron de cohesionar al falangismo a partir del compromiso con la salvación de España. Así pues, la sacralización de una entidad tan puramente secular como la

4 Kevin Passmore, ‘Theories of Fascism: A Critique from the Perspective of Women’s and Gender History’, en *Rethinking the Nature of Fascism: Comparative Perspectives*, ed. António Costa Pinto (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 119–39.

5 Véase Kevin Passmore, ‘Planting the Tricolor in the Citadels of Communism: Women’s Social Action in the Croix de Feu and Parti Social Français’, *The Journal of Modern History*, 71:4 (1999), 814–51.

6 Superar el menosprecio historiográfico hacia las mujeres participantes en los regímenes fascistas ha sido un objetivo reiterado desde la temprana publicación de Claudia Koonz, *Mothers in the Fatherland. Women, the Family and Nazi Politics* (New York: St Martin’s Press, 1987). El retraso con el que los estudios sobre el fascismo francés han incorporado la visión de género es consecuencia del largo debate sobre la existencia de tal fenómeno. Por ello, la movilización femenina en los grupos fascistas franceses ha recibido atención solo recientemente, siguiendo las líneas trazadas por los trabajos de Passmore. Véase Magali Della Sudda, ‘Gender, Fascism and the Right-Wing in France between the Wars: The Catholic Matrix’, *Politics, Religion & Ideology*, 13:2 (2012), 179–95.

nación, unida a la separación entre Iglesia y Estado preconizada por el partido desde su misma fundación, ha hecho posible esta interpretación del falangismo como una religión política en sintonía con los otros fascismos de entreguerras, y más allá, puesto que Falange no solo *fue* religión política en sus años republicanos, sino también durante y después de la Guerra Civil, a pesar de todos los reajustes, las síntesis y los desencantos varios que trajeron estos años.⁷

De esta forma, las reflexiones sobre el rol de las mujeres en las culturas políticas fascistas, junto con la apuesta por analizar el caso español dentro de las coordenadas conceptuales propuestas por Gentile, han allanado el camino para que la pregunta sobre la SF y la religión política falangista sea hoy posible y pertinente. A estas dos aportaciones habría que sumar el inestimable legado de la historiografía sobre la SF, que desde los años ochenta hasta la actualidad ha sostenido un fructífero debate acerca de las dimensiones políticas y sociales de la organización femenina, proveyendo a los estudios actuales de una sólida base desde la que seguir abriendo nuevos horizontes de investigación.⁸ Estos antecedentes permiten poner el foco sobre un aspecto concreto, si bien no menor, de la historia de la SF: su colaboración en la sacralización de los principios fascistas y en la articulación, a partir de ellos, de la religión política de Falange.

La cronología en la que estos hechos se enmarcan es la de la Guerra Civil y la Posguerra, pues fue a partir de 1937 cuando aquel primer pequeño grupúsculo femenino, nacido apenas tres años antes como un brazo auxiliar de Falange, comenzó a transformarse en una organización de masas al servicio tanto del partido y como de su propia élite femenina.⁹ Esta última—la cúpula de jefes de la SF y fundamentalmente su Delegada Nacional, Pilar Primo de Rivera—se encomendó desde entonces a la tarea de hacer de la SF la comunidad portadora de los valores femeninos nacionalsindicalistas. Nótese que esta invención de la identidad *femenina y falangista* por parte de la élite de la SF se produjo en un tiempo en el que, según lo dicho más arriba, el falangismo continuaba haciendo del culto a la nación, de la devoción por sus símbolos y de la misión redentora de la lucha por España las bases de su religión política fascista.¹⁰ Como se argumentará en las páginas siguientes, la SF, en plena construcción de sí misma como comunidad de identidad política y de género, se incorporó a este proceso de conversión de Falange en religión política, contribuyendo al efecto cohesionador de estas concepciones sobre el movimiento y valiéndose, al mismo tiempo, del potencial simbólico de sus prácticas para reforzar su modelo de género.

7 Véase Zira Box & Ismael Saz, 'Spanish Fascism As a Political Religion (1931–1941)', *Politics, Religion & Ideology*, 12:4 (2011), 371–89. Martin Blinkhorn ha discutido la adecuación de la noción de religión política al caso español a partir del cuestionamiento del alcance de esta secularización. No obstante, la crítica proviene más de su juicio sobre la difícil aplicación de un término resbaladizo. Ver Martin Blinkhorn, 'Afterthoughts', *Totalitarian Movements and Political Religions*, 5:3 (2004), 507–26.

8 Un estado de la cuestión en Begoña Barrera, 'La Sección Femenina en perspectiva: historias y otros relatos sobre las mujeres de Falange', *Historia Contemporánea*, 62 (2020), 265–95.

9 Véase Inbal Ofer, *Señoritas in Blue. The Making of a Female Political Elite in Franco's Spain: The National Leadership of the Sección Femenina de la Falange (1936–1977)* (Brighton/Portland: Sussex Academic Press, 2009).

10 Véase Box & Saz, 'Spanish Fascism As a Political Religion (1931–1941)'.

En los años republicanos, la retórica de la persecución y el martirio constituyó un elemento común tanto a los sectores católicos integristas como a los grupos fascistas.¹¹ Unos y otros glorificaron el sacrificio en pos de la defensa de la fe verdadera y fueron conformando sus propios martirologios con aquellos beatos (aunque fueran solo potenciales) y caídos que habían abrazado *la muerte más perfecta*. La fe falangista era, no obstante, profundamente política, en tanto que invitaba a la ofrenda de la propia vida por la mayor gloria y salvación de la nación española. Como ha señalado Gentile, la ‘experiencia de la fe’ había conducido a la identificación de muchos fascistas italianos con profetas, misioneros y mártires que consagraban su existencia terrenal al logro de la revolución nacional.¹² En esta línea, los primeros ‘caídos’ de Falange fueron destinatarios de un culto específico que ensalzaba el sacrificio realizado en aras de la patria y los definía, según rezaba la Oración por los Muertos de Falange de Rafael Sánchez Mazas, como ‘víctimas del odio’, mas alegres por ‘dar su vida a la Patria’.¹³ Durante la guerra, una SF en expansión se incorporó a la fervorosa sacralización de los caídos de Falange. Ya en 1937, Pilar Primo de Rivera arengaba a sus mujeres para que no olvidasen los tiempos de ‘nuestros primeros muertos’, cuya ‘sangre joven’ había ‘marcado el camino para que no perdamos la huella’.¹⁴ Su sacrificio era, pues, el modelo a seguir para la Delegada Nacional: ‘Presentes en nuestro afán: los muertos’, y como referencia máxima del espíritu falangista, ‘Nuestro César, José Antonio’, sancionaba Pilar.¹⁵

No habían sido pocos los testimonios que en los últimos años de vida de José Antonio le compararon con personajes bíblicos como Jesús de Nazaret o le atribuyeron un aura mesiánica.¹⁶ Sin embargo, fue su muerte en 1936 lo que desencadenó una intensificación del culto a su figura, primero exaltada como la del ‘Ausente’, y mitificada como la del mártir patrio por excelencia a partir de 1938, cuando Franco finalmente certificó su fallecimiento. Desde entonces, el nuevo Estado se atribuyó la responsabilidad de conmemorar a José Antonio como ‘héroe nacional’, apropiándose así del potencial de su mito y situando al propio Franco en tanto que continuador de su empresa.¹⁷ La SF, como toda Falange, se puso al servicio de este tributo franquista. En noviembre de 1939, Pilar movilizó a la organización femenina para que participase en el ritual fúnebre del traslado

11 Véanse Francisco Javier Ramón Solans, ‘“They Walked Towards Their Death As If to a Party”: Martyrdom, Agency and Performativity in the Spanish Civil War’, *Politics, Religion & Ideology*, 17:2–3 (2016), 210–26; Pedro Rújula, ‘Conmemorar la muerte, recordar la historia: la Fiesta de los Mártires de la Tradición’, *Ayer*, 51 (2003), 67–85; y Brian D. Bunk, *Ghosts of Passion: Martyrdom, Gender, and the Origins of the Spanish Civil War* (Durham, NC/London: Duke U. P., 2007).

12 Véase Gentile, ‘Fascism As Political Religion’.

13 La autoría de la Oración por los Muertos de Falange en Francisco Bravo, *Historia de Falange de las JONS* (Madrid: Editora Nacional, 1940), 44–45.

14 ‘Discurso de Pilar Primo de Rivera en el I Consejo Nacional de la Sección Femenina de FET y de las JONS (Salamanca), 1937’, en Sección Femenina de FET y de las JONS, *Pilar Primo de Rivera. Discursos, circulares, escritos* (Madrid: Gráficas Afrodísio Aguado, 1942), 9, 11.

15 ‘Mujeres nacionalsindicalistas’ [Salamanca, mayo 1937], en Sección Femenina de FET y de las JONS, *Pilar Primo de Rivera*, 124.

16 Para lo primero, véase Zira Box, ‘Sacrificio y martirio nacional: pasión, muerte y glorificación de José Antonio Primo de Rivera’, *Historia del Presente*, 6 (2005), 191–219. A decir de Joan Maria Thomàs, el culto a José Antonio en vida redundó en una interiorización de este mesianismo por parte del líder falangista. Véase Joan Maria Thomàs, *José Antonio: realidad y mito* (Barcelona, Debate, 2017).

17 Zira Box, *España, año cero: la construcción simbólica del franquismo* (Madrid: Alianza, 2010), 162–63.

del cadáver de José Antonio hasta el Escorial, obligando a que toda falangista residente en las cercanías de las localidades por donde pasase la comitiva saliera uniformada a rezarle al féretro. Afortunada tenía que sentirse cada una de ellas, les decía Pilar, porque recibirían la ‘última lección’ de José Antonio, la de ‘cómo a los treinta y tres años se muere por la Falange’.¹⁸

Pero la Delegada Nacional hizo algo más que sumarse a las conmemoraciones oficiales: convirtió la devoción a su hermano en uno de los rasgos principales de la cultura de la SF, propiciando que tanto su imagen como su legado escrito alcanzaran un aura profética. Con ello, Pilar trató de infundir en la SF la fe que ella dispensaba y dispensaría hasta el final de sus días a José Antonio. Es cierto que este proyecto tuvo un margen de realización muy estrecho, pues afectó principalmente a las falangistas cercanas a la Delegada Nacional y a las que se preparaban en las escuelas de mandos de la SF para trabajar en la organización. Estas últimas recibieron una intensa instrucción que, bajo el título de ‘Formación política’, las aleccionaba en los principios de la llamada ‘filosofía joseantoniana’, recogida en libros cuyo mismo formato, con sus índices y concordancias, recordaba en todo al de una Biblia.¹⁹ Más aun, los escritos de José Antonio se convirtieron en el instrumento necesario para alcanzar la plenitud del ser falangista: ‘Quiero que os habituéis a la lectura directa de las palabras de José Antonio’, había ordenado la Delegada Nacional, porque

[...] leyendo continuamente a José Antonio, llegaremos a utilizar sus mismas palabras, a reaccionar de la misma manera que él reaccionaba, a molestarnos y a gustarnos las mismas cosas que a él le gustaban y le molestaban. Insensiblemente, aunque separados de él por la muerte temporal, seguiremos unidas a él por su espíritu, que nos llegará a través de sus palabras, palabras que nos darán solución cierta para todos los conflictos de nuestras Secciones Femeninas.²⁰

Las obras de José Antonio fueron tratadas como una palabra revelada cuya exégesis y meditación, muy similar al ejercicio de oración, permitiría a las falangistas aliviar sus inquietudes y aclarar cuál era el camino para ellas trazado. Así, a las dubitativas y descarriadas, Pilar les reprochaba: ‘Quizá si las hubierais oído a tiempo [las enseñanzas de José Antonio], la mayoría no estaríais así, porque ya veréis como en ellas encontráis la solución para muchas de vuestras inquietudes’.²¹ Esta devoción a José Antonio que la Delegada Nacional profesaba y trataba de fomentar entre las falangistas podría resultar ciertamente contradictoria con sus esfuerzos por mitigar lo que ella misma consideraba excesos en el culto a su hermano. El *Vía crucis* publicado por José María Amado en 1938, tal vez el ejemplo más gráfico de la extrema mitificación de José Antonio y su transformación en un ‘Cristo nacional’, fue mandado quemar por Pilar por considerarlo

18 ‘Delegación Nacional–Sección Femenina’ [noviembre 1939] en Sección Femenina de FET y de las JONS, *Pilar Primo de Rivera*, 108–09 (p. 108). Véase también Giuliana di Febo, *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002).

19 Richmond, *Las mujeres del fascismo español*, 111.

20 ‘Discurso de Pilar Primo de Rivera en el VI Consejo Nacional de la Sección Femenina de FET y las JONS (Granada) 1942’, en Sección Femenina de FET y de las JONS, *Pilar Primo de Rivera*, 38–44 (p. 43).

21 ‘Prólogo de Pilar Primo de Rivera en el libro editado por la editorial Redención José Antonio. Biografía e ideario’, en Sección Femenina de FET y de las JONS, *Pilar Primo de Rivera*, 133–34 (p. 134).

una violación de sus creencias católicas.²² Sin embargo, no habría que perder de vista que, junto con la fe en José Antonio, Pilar conservó siempre el profundo sentido de legitimidad del que quedó investida a comienzos de la guerra, cuando Ramón Serrano Suñer la calificaba de ‘sacerdotisa’ de quienes ‘luchaban por mantener la llama sagrada del auténtico falangismo’;²³ un sentido que también proyectó sobre la SF, que para muchos falangistas, como Dionisio Ridruejo, constituía ‘el verdadero punto de referencia de lo que solíamos llamar “autenticidad” [...] la vestal colectiva del antiguo culto’.²⁴ Este profundo sentido de la legitimidad se tradujo en una conciencia firme de ser la depositaria de las esencias del culto joseantoniano y en un cierto recelo hacia otras manifestaciones que, como el vía crucis de Amado, pudieran contravenir lo que ella consideraba la ortodoxia del culto a su figura. Como se verá en la segunda parte del artículo, esta actitud de Pilar fue de todo concomitante con la que adoptó a la hora de abordar el modo en que la fe católica debía compatibilizarse con el nacionalsindicalismo.

El culto a los camaradas muertos y a José Antonio convivió con la creación de un repertorio propio de mártires del falangismo femenino. A decir de Pilar, había sido en los tiempos heroicos de persecuciones y detenciones cuando las nacionalsindicalistas situaron su máxima aspiración en ‘ver nuestro nombre escrito en letras de oro en el paño negro que había en todos los centros de Falange. Porque allí estaban los nombres de los mejores camaradas’.²⁵ No obstante, hubo que esperar a que falleciesen las primeras mujeres falangistas en la guerra para poder empezar a confeccionar un martirologio femenino en emulación del que ya disponía la Falange masculina. Nada más elocuente que las palabras de la Delegada Nacional en octubre de 1936 congratulándose de que ‘también la Sección Femenina [tuviese] ya junto al trono de Dios la guardia permanente de las que dieron su vida en servicio de España. Vosotras, Vicenta y María Inmaculada Chabás, habéis caído heroicamente en la cárcel de Valencia’.²⁶ Aquel ‘también’ delataba los anhelos de Pilar Primo de Rivera y anticipaba lo que a partir de entonces sería la sistemática transformación de las muertes de las mujeres de SF en un catálogo hagiográfico de exaltación de las virtudes del falangismo femenino.

Pocos casos fueron tan difundidos como el de Carmen Tronchoni, la ‘primera caída en Cataluña por el ideal durante la época roja’.²⁷ El relato de su muerte se parecía mucho—aunque sin hacer explícito el paralelismo—al que un año antes había publicado Carmen Primo de Rivera sobre los últimos días de su hermano. Los puntos clave de la semblanza sentimental del último José Antonio habían sido la entereza con que había

22 José María Amado, *Vía crucis* (Málaga: Editorial Dardo, 1938). Un comentario del mismo en Box, *España, año cero*, 167–70. Para la reacción de Pilar, véase Richmond, *Las mujeres del fascismo español*, 111.

23 Ramón Serrano Suñer, *Entre Hendaya y Gibraltar (noticia y reflexión, frente a una leyenda, sobre nuestra política en dos guerras)* (Madrid: Ediciones y Publicaciones Españolas, 1947), 42.

24 Dionisio Ridruejo, *Casi unas memorias*, ed. César Armando Gómez, prólogo de Salvador de Madariaga (Barcelona, Planeta, 1976), 99–103.

25 ‘Discurso de Pilar Primo de Rivera en el II Consejo Nacional de la Sección Femenina de FET y de las JONS (Segovia) 1938’, en Sección Femenina de FET y de las JONS, *Pilar Primo de Rivera*, 12–17 (p. 13).

26 ‘Camaradas Vicenta y María Inmaculada Chabás, ¡Presentes!’, en Sección Femenina de FET y de las JONS, *Pilar Primo de Rivera*, 125.

27 Anón., ‘Carmen Tronchoni: la primera mujer caída en Cataluña por el ideal durante la época roja. Relato de su prisión y de su muerte ejemplar’, *Y. Revista de la Mujer Nacionalsindicalista*, 14 (1939), 34–35 (p. 34).

recibido la condena, el ánimo valiente que contagiaba al resto de reclusos, admirados de su espíritu valeroso, y su convicción impertérrita de que su muerte era el último sacrificio que había de hacer por España.²⁸ Por su parte, el anónimo articulista calificaba de ‘muerte ejemplar’ la de Carmen Tronchoni, porque la falangista, demostrando un talante emocional similar al del líder falangista, había escuchado la petición del Fiscal con una ‘gran serenidad’ de la que todos sus compañeros se admiraron, porque junto a las cuatro amigas que se le abrazaron en la patética despedida ‘formaban el emblema sagrado de José Antonio: las cinco flechas’, y porque sus últimas y valientes palabras antes de caer fusilada fueron ‘Todo sea por España. Calcular [*sic*] el tiempo y cuando creáis que estoy ante el piquete y suena la descarga, uniros inminente, a mi grito de ¡¡Arriba España!!’ Tronchoni se convirtió así, para la SF, en ‘la primer [*sic*] mártir de nuestra Causa en Cataluña’.²⁹

La SF se miraba en el espejo de los falangistas para elaborar su prototipo de mártir. No era una tarea fácil, puesto que esta imagen debía ser, por un lado, congruente con la función que el propio partido venía adjudicando a las mujeres desde 1934, mientras que, por otro, tenía que responder a las necesidades inmediatas de la guerra—necesidades que, como se ha señalado arriba, no solo eran materiales, sino identitarias, en tanto que obligaban a la SF a definir nítidamente su modelo de mujer y a marcar la diferencia respecto al resto de grupos femeninos de la retaguardia sublevada. A pesar de la parquedad y brevedad de su contenido, los textos fundacionales de la SF, el Manifiesto y el Estatuto de 1934, habían establecido el lugar subalterno y auxiliar de las falangistas respecto a sus camaradas en lucha. La SF había nacido en un contexto de reacción a lo que muchos sectores conservadores percibieron como una desestabilización del orden de género propiciada por las reformas acometidas durante la Segunda República. Por tanto, no era de extrañar este énfasis en la jerarquía sexual entre mujeres y hombres dentro de Falange, como tampoco resulta contradictorio que fuesen justamente esas libertades criticadas desde posiciones reaccionarias las que posibilitaron que tanto las falangistas como los grupos de mujeres católicas se movilizaran políticamente.³⁰ En todo caso, desde entonces, y por mucho que el modelo de género de la SF se complejizase a lo largo de las décadas siguientes, esta noción de que la feminidad implicaba relegación y complementariedad conformó el núcleo del modelo de género de la organización. Por eso, cuando la Delegada Nacional evocaba a las ‘Camaradas de la Falange caídas por España’, feminizando así la conocida fórmula falangista, decía de ellas que fueron quienes entendieron ‘mejor que nadie nuestra misión dentro de Falange. Misión de

28 La SF había dedicado un especial de su publicación *Y. Revista de la Mujer Nacionalsindicalista* a José Antonio, ‘para ejemplo y guía de las juventudes y como homenaje al profeta y mártir de la salvación de España’. *Y. Revista de la Mujer Nacionalsindicalista*, 10 [1938], 3. Fue su hermana Carmen la que se encargó del relato de su muerte (Carmen Primo de Rivera, ‘Alicante’, *Y. Revista de la Mujer Nacionalsindicalista*, 10 [1938], 35–36).

29 Anón., ‘Carmen Tronchoni: la primera mujer caída en Cataluña por el ideal durante la época roja. Relato de su prisión y de su muerte ejemplar’, *Y. Revista de la Mujer Nacionalsindicalista*, 14 (1939), 34–35 (p. 35).

30 Para la movilización de los grupos católicos femeninos, véase Inmaculada Blasco Herranz, *Paradojas de la ortodoxia: política de masas y militancia católica femenina en España (1919–1939)* (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003).

complemento y ayuda a los camaradas. Por eso cuando ellos empezaron a caer, también vosotras os fuisteis para que no estuvieran solos'.³¹

Imitación, por tanto, y adaptación estratégica al mismo tiempo, para no contradecir las premisas que habían guiado a la SF desde los años republicanos, pero también para hacer de las muertas algo útil, para ponerlas a trabajar en el objetivo urgente de definir qué era *ser mujer nacionalsindicalista*. Lo cierto es que poco importaba la veracidad del relato sobre la vida de las caídas en combate si de su ejemplo se podía hacer la perfecta materialización de los cánones que marcarían la identidad de la élite femenina falangista. Desde muy pronto, la organización había puesto la experiencia emocional en el centro de la subjetividad falangista ideal.³² Por ello, a partir de 1938 proliferaron las alusiones a aquellas emociones permitidas a las mujeres de SF: la severidad moral, el sentido de la jerarquía, la humildad y el espíritu de sacrificio, la disposición al servicio callado y, finalmente, la alegría, el sentimiento señero de la femineidad falangista. Eran cualidades directamente emanadas del 'modo de ser' falangista, que la organización fue articulando estratégicamente hasta desvincularlas de su significado masculinizante y transformarlas en los valores nucleares de la emocionalidad femenina. Estas características emocionales se convirtieron en los ejes que vertebraron las descripciones de las mártires falangistas durante la guerra e incluso después, cuando tras el conflicto la SF procedió a constituir una Comisión de recompensas para elaborar los expedientes de las que serían las cincuenta y nueve mártires oficiales de la organización.³³ Así, por ejemplo, el entusiasmo con el que aquellas mujeres habrían abrazado su muerte era indudablemente el motivo estrella de cualquier martirologio, pues permitía a las falangistas (vivas) insistir en la alegría como el elemento central de la subjetividad nacionalsindicalista y femenina, más aun si esta alegría era vivida en contextos que requerían una actitud de abnegación extrema. El valor y entusiasmo inquebrantable de Tronchoni resonaba también en la descripción del 'holocausto' de otras falangistas como María Luisa Terry, que tras haber perdido a su novio en el frente había solicitado un puesto en vanguardia, desde donde confesó: 'Tengo muchísimo trabajo, pero esa es mi alegría'. Terry cayó víctima de la metralla roja—aseguraban las falangistas—expresando 'entre el jadeo de la agonía su placer de morir'.³⁴

Si la veneración a los caídos y la acuñación de un martirologio propio mostraba el arraigo de la sacralización de lo político entre la élite de la organización femenina, no menos significativo resultaba, a este mismo respecto, la celebración de los Consejos Nacionales de SF. Estos eventos reunieron periódicamente a su jerarquía para marcar el sentido de su actividad futura a partir de la consigna de su Delegada Nacional. Más allá de su carácter informativo y organizativo, los Consejos Nacionales de SF constituyeron

31 Pilar Primo de Rivera, 'Caídas en servicios de vanguardia', *Y. Revista de la Mujer Nacionalsindicalista*, 1 (1938), 28.

32 El modelo de género de la SF ha sido abordado en las obras ya mencionadas de Richmond, *Las mujeres del fascismo español* y Ofer, *Señoritas in Blue*. Un estudio centrado en el contenido emocional de este modelo en Begoña Barrera, *La Sección Femenina 1934–1977: historia de una tutela emocional* (Madrid: Alianza, 2019), 207–45.

33 Véase Inbal Ofer, 'Historical Models, Contemporary Identities: The Sección Femenina of the Spanish Falange and Its Redefinition of the Term "Femininity"', *Journal of Contemporary History*, 40:4 (2005), 663–74.

34 Anón., 'Camarada María Luisa Terry. Caída en acto de servicio', *Y. Revista de la Mujer Nacionalsindicalista*, 21 (1939), 26.

principalmente actos rituales. El ritual se define por su eficacia en la configuración de identidades específicas que, mediante un conjunto de acciones repetidas en el tiempo tratan de unificar lo disyuntivo, anular las contradicciones de un grupo social y construir para él un destino y un sentimiento común. Así, lo propio de todo ritual estriba en conferir un sentido a la vida o a alguna de sus facetas o momentos, transmitiendo unas normas de acción y emoción compartidas.³⁵ Si bien es verdad que el uso de los rituales con fines políticos no comenzó con los fascismos de entreguerras ni se circunscribió exclusivamente a ellos, también es cierto que fue en el seno de estos movimientos donde el ritual laico alcanzó una de sus mejores expresiones contemporáneas. Günter Berghaus, en alusión a la teatralidad implícita a la variedad de rituales fascistas, definió estos acontecimientos como la reunión de una ‘communion of believers, where the play / ritual served as the liturgy, the leaders acted as the high priests, and the spectators formed the congregation’.³⁶ El sentido litúrgico de los rituales fascistas trasciende la estetización del hecho político, pues representa, según la cita anterior ya sugería, una pieza esencial de la religión fascista. El mismo Gentile abundaba sobre este aspecto al señalar la centralidad del aparato ritual y festivo fascista en el proyecto de interiorización de un código ético y estético por parte de las ‘masas’. La militarización, el culto al líder y la ofrenda a los mártires serían las constantes de estas liturgias fascistas.³⁷

Los Consejos Nacionales que la SF celebró entre 1937 y mediados de la década de los cuarenta concitaron muchos de los atributos definitorios de estas liturgias políticas. Solo a partir del ecuador de los cuarenta, en sintonía con el proceso de desfascisticización del régimen, este carácter ceremonioso y religioso comenzaría a diluirse, dando paso a un nuevo modelo de Consejo, más pragmático y sencillo. Pero, antes de que ello ocurriese, los Consejos se concibieron como el espacio en el que la SF unía a su élite en una comunidad comulgante con los principios, lealtades y expectativas de la organización. A este respecto, resultaba elocuente la misma secuenciación de las actividades a desarrollar durante la jornada: su inauguración quedaba marcada por el recuerdo a las caídas de SF, seguido del rezo la Oración por los muertos de Falange en su honor. El homenaje a la savia derramada en el pasado precedía a la intervención de la Delegada Nacional, de cuyo primer discurso en 1937 Dionisio Ridruejo—promotor de este encuentro—comentaría que ‘en él se mezclaba el consejo mínimo y práctico con la exaltación mística más exigente’.³⁸ Esta primera intervención de Pilar Primo de Rivera reafirmaba periódicamente su autoridad como líder femenina sobre el resto de falangistas y marcaba, junto a la memoria de las caídas, el paradigma de entrega, en la vida y en la muerte, al nacionalsindicalismo. Como señaló también Ridruejo a propósito de la

35 Véase Marc Augé, ‘Los ritos y sus mitos: la política como ritual’, en su *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, trad. Alberto Luis Bixio (Barcelona: Gedisa, 1998), 81–122.

36 Günter Berghaus, ‘The Ritual Core of Fascist Theatre: An Anthropological Perspective’, en *Fascism and Theatre: Comparative Studies on the Aesthetics and Politics of Performance in Europe, 1925–1945*, ed. Günter Berghaus (New York/Oxford; Berghahn Books, 1996), 39–71 (p. 56).

37 Véanse Emilio Gentile, *The Struggle for Modernity: Nationalism, Futurism, and Fascism*, with a foreword by Stanley Payne (Westport: Praeger, 2003); y Gentile & Mallett, ‘The Sacralisation of Politics’.

38 Dionisio Ridruejo, ‘Historia del Primer Consejo’, *Y. Revista de la Mujer Nacionalsindicalista*, 1 (1938), 6.

Concentración de Medina en 1939, ‘no establecemos una casta superior dentro de nuestra hermandad, pero señalamos con ello una jerarquía en la ejemplaridad’.³⁹

En esta misma línea, junto con el orden y el modo de participación en los actos de los Consejos, otros elementos actuaban a nivel simbólico para transmitir a las falangistas asistentes los principios nodales del falangismo. Por un lado, el tiempo de la celebración del Consejo, que tenía lugar invariablemente en uno de los tres primeros meses del año, no solo servía para que las falangistas acudiesen con cierta perspectiva sobre lo ocurrido en los meses anteriores y dispusiesen de margen suficiente para ejecutar en el año entrante los cambios acordados. Esta elección del primer periodo de la anualidad para fijar la convención falangista también remitía al sentido de renovación que se imprimía a cada uno de estos eventos. Se trataba de una sensación de comienzo, de inicio, explícita en el propósito que reunía a la cúpula falangista: hacer balance de lo acontecido, sustituir estrategias y mandos (personal) del pasado por otros nuevos y proyectar el futuro inmediato.⁴⁰ Por otro lado, el lugar elegido para la celebración de los Consejos evidenció con frecuencia el espíritu castellanocentrista de la doctrina falangista. Y es que, aunque la SF quiso hacer de sus Consejos eventos itinerantes que le permitiera hacer presente su mensaje en toda España, la organización siempre mostró predilección por Castilla, donde se celebraron no solo los Consejos durante la guerra y la posguerra, sino también otros como el de 1958, que marcaría un profundo cambio organizativo y doctrinal en la SF. Esta preferencia marcaba una clara continuidad con la idea que Falange había sostenido de una Castilla unida, concebida como soporte indeclinable de la patria, tierra elemental y severa, que constituía la quintaesencia de España. Así lo declaraba Pilar en la apertura del II Consejo, donde les recordaba a las falangistas que ‘nuestra promesa tiene que ser firme y absoluta, como el cielo y la tierra de Castilla’, retomando la consabida fórmula de su hermano de ‘Castilla, la tierra absoluta y el cielo absoluto mirándose’, e identificando a la región y sus valores atribuidos con la pureza y ortodoxia de su doctrina falangista.⁴¹

Finalmente, en la transformación de estos actos en liturgias políticas también tuvo un papel fundamental la trama de signos visuales y musicales en la que las falangistas quedaron envueltas. La SF supo expresar al máximo las consignas sobre la preparación de ceremonias seculares aprendidas tanto de sus camaradas de partido como de sus homónimas italianas y alemanas durante la guerra y los primeros años cuarenta.⁴²

39 Citado en Luis Suárez Fernández, *Crónica de la Sección Femenina y su tiempo: vieja andadura de un proyecto ilusionado* (Madrid: Asociación Nueva Andadura, 1993), 104.

40 Véase Sección Femenina de FET y las JONS, *Consejos Nacionales 1937–1942*, 2 vols (Madrid: Delegación Nacional de Sección Femenina de FET y las JONS, s.f.).

41 ‘Discurso de Pilar Primo de Rivera en el II Consejo Nacional de la Sección Femenina de FET y de las JONS (Segovia) 1938, en Sección Femenina de FET y de las JONS, *Pilar Primo de Rivera*, 12–17 (p. 17). Véase también José Antonio Primo de Rivera, ‘Discurso de Proclamación de la Falange Española de las JONS’, en José Antonio Primo de Rivera, *Obras completas. Escritos y discursos (1922–1936)*, recopilación & prólogo de Agustín del Río Cisneros, 2 vols (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1976), I, 163–169. La nacionalización del paisaje castellano en Zira Box, ‘Paisaje y nacionalismo en el primer franquismo’, *Hispanic Research Journal. Iberian and Latin American Studies*, 17:2 (2016), 123–40.

42 Para lo primero, Pilar Primo de Rivera, *Recuerdos de una vida* (Madrid: Dyrsa, 1983), 134. Para lo segundo, Toni Morant, ‘Spanish Fascist Women’s Transnational Relations during the Second World War: Between Ideology and Realpolitik’, *Journal of Contemporary History*, 54:4 (2019), 834–57 (p. 842).

Gracias a ello, las falangistas desarrollaron efectistas escenografías que transformaban en rito solemne la reunión anual de la organización. Por un lado, el ‘Himno Nacional, el de Falange, [y] el Oriamendi, el de la Legión’ eran entonados a la finalización del Consejo como medio de reforzar la unidad identitaria entre las falangistas en tanto que miembros de una comunidad nacional histórica y como partícipes del proyecto político de Falange.⁴³ Por otro, la ejecución del saludo fascista y el uso del uniforme falangista cumplieron una doble misión: no solo ayudaron a domesticar los cuerpos de las falangistas, a fin de interiorizar los preceptos de verticalidad, severidad y jerarquía consustanciales al nacionalsindicalismo, sino que también subrayaban el culto a unos emblemas que aludían directamente al espíritu ultranacionalista del falangismo.⁴⁴

De lo visto hasta aquí se puede concluir que la transformación de Falange en religión política no se explica sin la intervención de la SF. El papel desempeñado por la élite de la organización femenina no fue el de mera comulgante con esta fe política, sino el de contribuyente necesaria –por convicción y por recursos– a su éxito. Como se comprobará a continuación, este culto a lo político no impidió que en el seno de la SF también naciera y se desarrollara otro tipo de religiosidad católica enteramente adaptada a las premisas del nacionalsindicalismo femenino.

2 Falangistas y ‘auténticamente’ católicas

La centralidad de la nación había relegado a un segundo lugar el papel de la religión tradicional en el discurso del primer falangismo. El carácter secular de aquella Falange se concretó en la defensa de la separación entre Estado e Iglesia, establecida en los ‘puntos iniciales’ del partido y posteriormente asumida en 1934 por los veintisiete puntos del programa definitivo de FE de la JONS con la fórmula de ‘la Iglesia y el Estado concordarán sus facultades respectivas, sin que se admita intromisión o actividad alguna que menoscabe la dignidad del Estado o la integridad nacional’.⁴⁵ Es cierto que este carácter secular fue compatible con la consideración del catolicismo como un elemento positivo en el presente y en el pasado de España—no por casualidad el momento culminante de su historia había sido, para Falange, el momento imperial de los Reyes Católicos. Pero también es igualmente verdad que se trataba de un catolicismo vivido a título individual, y que por tanto se encontraba en las antípodas del catolicismo como bandera contrarrevolucionaria que enarbolaban los tradicionalistas. Sin embargo, la guerra alteró súbitamente esta situación, obligando a los falangistas a marchar al encuentro de un catolicismo que desde 1937 fue elemento *sine qua non* para el Movimiento unificado por Franco. La confesionalización de Falange fue un proceso complicado porque, desaparecidos los líderes en los primeros compases del conflicto, los

43 Anón., ‘Reseña de los actos del III Consejo Nacional de la Sección Femenina de Falange Española Tradicionalista y de las JONS’, *Y. Revista de la Mujer Nacionalsindicalista*, 13 (1938), 16.

44 Sobre la verticalidad falangista, véase Zira Box, ‘Cuerpo y nación: sobre la España vertical y la imagen del hombre’, *Ayer*, 107 (2017), 205–28. Sobre el uniforme Ofer, *Señoritas in Blue*, 38–39. A pesar de su pérdida de vigencia desde 1945, la SF continuó ejecutando el saludo fascista hasta 1966, cuando la Delegada Nacional confesó que ya no era más que ‘un inconveniente’ y que solo suprimiéndolo podrían manifestar ‘que nuestra doctrina falangista, no tiene nada que ver con el nazismo y el fascismo’ (Pilar Primo de Rivera, Circular 4-D de 25/1/1966 Archivo General de la Administración (AGA), (3) 51.047 Grupo 3 nº 8 CAJA 2).

45 Falange Española, ‘Puntos Iniciales’, *FE*, 7 de diciembre de 1933, p. 1. Reproducido en José Antonio Primo de Rivera, *Obras completas. Escritos y discursos (1922–1936)*, I, 348.

jóvenes intelectuales falangistas se vieron obligados a reinterpretar aquellas posiciones suyas de los años republicanos para lograr una síntesis entre nacionalsindicalismo y catolicismo en la que todavía quedara hueco para los irrenunciables ideales revolucionarios e imperiales.⁴⁶

Esta catolización a marchas forzadas de Falange alcanzó a las falangistas en un momento singular de su trayectoria. Hasta abril de 1937, la SF apenas había funcionado como un brazo asistencial del partido y, en consecuencia, no había tenido necesidad alguna (tampoco ocasión) de elaborar un discurso propio acerca de sí misma. Sin embargo, la designación a finales de aquel mismo mes de abril de Pilar como ‘jefe’ de todas las organizaciones femeninas de la retaguardia, y los consecuentes choques con las delegadas de Auxilio Social y de Frentes y Hospitales, convirtieron la tarea de precisar los fines y la naturaleza de nacionalsindicalismo femenino en materia urgente. Así, el comienzo de la construcción del nacionalsindicalismo femenino como identidad política vendría a coincidir en el tiempo con la catolización de Falange, lo que haría del maridaje entre nacionalsindicalismo y catolicismo un reto más asequible en el caso de la Falange femenina que en el de la masculina. Ellas, al fin y al cabo, tendrían la ventaja de no acarrear una tradición discursiva previa de la que desdecirse. Además, como se expondrá a continuación, las circunstancias especiales de la síntesis entre falangismo femenino y catolicismo acabarían por ser determinantes para la supervivencia de la SF cuando, a partir de 1941–1942, la nacionalcatolización de Falange fuera ya innegociable.

La religión apenas estuvo presente en el discurso de la minoría femenina de Falange antes de abril de 1937. Solo a comienzos de aquel año, con motivo de la celebración de su primer Consejo, Pilar hacía una breve alusión a Teresa de Jesús en su discurso de inauguración.⁴⁷ Pocos días después, la organización reunía a sus todavía escasas jerarquías en Madrigal de las Torres para ‘invocar’ a Isabel I y pedirle fuerzas para que ‘el Imperio que empezó en ti siga en nosotros’.⁴⁸ Ambos eran gestos muy tempranos (la primera, anterior incluso al descubrimiento de la reliquia de la mano de la Santa por parte de un soldado del bando sublevado en febrero de 1938, y por tanto previa al ‘relanzamiento cultural de Santa Teresa’) que, si bien todavía no formaban parte de ninguna estrategia de equilibrio entre nacionalsindicalismo y catolicismo, sí señalaban la determinación de la líder de SF por encontrar referentes que enlazasen con el credo imperial falangista y que al tiempo sirviesen como ejemplos de conducta cristiana femenina.⁴⁹ Además, la propia familia de Pilar había sentido desde su juventud una devoción por la Santa que influiría—ella misma lo reconocía—en el protagonismo que esta ocuparía en la organización.⁵⁰

A partir de abril de 1937 tanto la figura de Teresa de Jesús como la de Isabel I pasaron a ocupar un lugar nuclear en el discurso del falangismo femenino. La utilidad de ambas para la consolidación de los modelos de género de esta élite falangista ha sido

46 Véanse Ismael Saz, *España contra España: los nacionalismos franquistas* (Madrid: Marcial Pons Historia, 2003); y Ferrán Gallego, *El evangelio fascista: la formación de la cultura política del franquismo (1930–1950)* (Barcelona: Crítica, 2014).

47 Véase Ridruejo, ‘Historia del Primer Consejo’.

48 ‘Palabras de Pilar a la Sección Femenina de Madrigal’ (20 de febrero de 1937), en Sección Femenina de FET y de las JONS, *Pilar Primo de Rivera*, 123–24 (p. 124).

49 La fórmula entrecomillada en Giuliana de Febo, *La Santa de la Raza: Teresa de Ávila: un culto barroco en la España Franquista* (Barcelona: Icaria, 1988), 63.

50 Primo de Rivera, *Recuerdos de una vida*, 20.

repetidamente señalada.⁵¹ No obstante, es importante situar la elección de la Santa de Ávila como patrona de la SF en el contexto de la confesionalización de Falange, y observar cómo la organización también se sumó con este gesto al empeño generalizado de hacer compatible la revolución nacionalsindicalista con la fe católica. Afirmaba la Delegada Nacional que, a Teresa de Ávila, ‘la escogimos para protectora por su santidad [...] y la escogimos también porque vosotras, camaradas de las Secciones Femeninas, tenéis, como ella, misión de fundadoras. Tenéis que enseñar por todas las tierras de España el ansia de nuestra Revolución’.⁵² Santidad, por una parte, pero prédica revolucionaria también, porque si tan importante era ocupar el terreno simbólico del catolicismo, no menos vital era conservar la voluntad revolucionaria y el sentido prospectivo de la cultura falangista. Ambos elementos, religión y revolución, quedaban hermanados bajo la advocación de la Santa porque, como anunciaba Pilar a las jóvenes Flechas que en la fiesta (religiosa) de Santa Teresa participaban del ritual (laico) de entrada en la SF, será ‘Santa Teresa de Jesús, Patrona vuestra desde ahora, [quien] allane vuestros caminos en esta nueva etapa de vuestra vida nacionalsindicalista’.⁵³ Más allá del uso de Santa Teresa para bendecir esta comunión de intereses, la Delegada Nacional aprovechó todo acto público para repetir dos ideas: que ellas eran un fiel reflejo del espíritu de la unificación y que, por tanto, solo la SF estaba en disposición de lograr mujeres ‘educadas con la doctrina de Cristo y a nuestro modo nacionalsindicalista’.⁵⁴ Para ello, pedía a sus jefes locales que procuraran, para sus subordinadas, ‘que el espíritu de Cristo anime su vida y que tenga siempre como norma la doctrina de Falange’.⁵⁵ De la perfección de su síntesis—venía a decir Pilar—derivaba la idoneidad de SF para capitanear la formación de las mujeres españolas.

Pero estas tesis no tardaron en encontrar detractores, y sería paradójicamente en el enfrentamiento contra estos sectores recelosos en los que la SF se crecería en su defensa del falangismo femenino como la quintaesencia del nacionalsindicalismo católico. Así, por ejemplo, en el verano de 1940, la Delegada Nacional de SF decidió acudir a Navarra, ‘donde sé que algunas mujeres nos son hostiles, para ver si de una vez nos entendemos’. Su propósito era ‘analizar quién tiene la culpa de este pequeño recelo que existe entre parte de las margaritas y parte de las falangistas’. Pero, en realidad, más que analizar, Pilar se proponía diagnosticar y a renglón seguido resolver ella sola el problema: ‘Los tradicionalistas queréis fundamentalmente la Religión y la Patria [nótese la omisión al Rey]; pues yo, con textos de la Falange y con palabras de José Antonio, os voy a demostrar cómo nosotros queremos exactamente lo mismo’. Tras varias citas—más bien breves—del fundador de Falange, incluidas sus cartas desde la cárcel, concluía que ‘estas pruebas son suficientes para que ya nadie de buena fe pueda decir que la Falange no es

51 Véase Ofer, ‘Historical Models, Contemporary Identities’.

52 ‘Orden Circular de 15 de octubre de 1938’, en Sección Femenina de FET y de las JONS, *Pilar Primo de Rivera*, 106.

53 ‘Las flechas azules pasan a la Sección Femenina’ (4 de septiembre de 1940), en Sección Femenina de FET y de las JONS, *Pilar Primo de Rivera*, 114–15 (p. 114).

54 ‘Discurso de Pilar Primo de Rivera en el III Consejo Nacional de la Sección Femenina de FET y de las JONS (Zamora), 1939’, en Sección Femenina de FET y de las JONS, *Pilar Primo de Rivera*, 18–24, p. 19.

55 ‘Discurso de Pilar Primo de Rivera en el IV Consejo Nacional de la Sección Femenina de FET y de las JONS (Madrid), 1940’, en Sección Femenina de FET y de las JONS, *Pilar Primo de Rivera*, 25–30 (p. 27).

católica'. Pilar no solo exigía a las tradicionalistas que no dudaran del catolicismo de SF, sino que les pedía que aceptaran su relegación, pues solo su organización era legítima formadora de la mujer española 'como cristiana, como española perteneciente a Falange Española Tradicionalista y de las JONS y como madre'.⁵⁶

Pero la rivalidad con las tradicionalistas no era tan peligrosa como la hostilidad que la SF percibía por parte de la jerarquía eclesiástica. Al igual que había ocurrido con el fascismo italiano y el nacionalsocialismo alemán, que pese a haber tratado de mantener buenas relaciones con el Vaticano no habían impedido que este reaccionara alarmado frente las deificaciones de sus líderes y del Estado, el falangismo levantó la sospechas de las autoridades eclesiásticas españolas, para las cuales el culto a la nación y la devoción a José Antonio transgredían la ortodoxia religiosa y—según se llegó a denunciar en algunos casos—eran muestra de una peligrosa tendencia laica, e incluso paganizante.⁵⁷ Una situación tan delicada obligó a tomar medidas en todas las organizaciones falangistas, desde su Frente de Juventudes hasta la SF. El nombramiento del benedictino Fray Justo Pérez de Urbel como asesor religioso de la organización femenina ha sido interpretado, siguiendo las palabras de la Delegada Nacional, como una muestra del interés de las falangistas por 'ordenar su vida religiosa' desde 1938, cuando comenzó la instrucción reglada de sus mandos en Escuelas como la del Castillo de la Mota.⁵⁸ Sin negar este propósito, también hay que considerar la incorporación del benedictino a la SF como un gesto de defensa, alineado con el esfuerzo que el resto de Falange hacía simultáneamente para zafarse de las críticas la Iglesia. Pérez de Urbel, prolífico escritor de obras sobre historia religiosa había dado pruebas sobradas de su cercanía al falangismo mientras colaboraba con el grupo navarro de Jerarquía. A la altura de 1938 constituía, pues, uno de los mejores exponentes, junto a Fermín Yzurdiaga, del fascismo clerical en España.⁵⁹ Pilar recurría a Pérez de Urbel en un momento en que su ansiedad por aplacar los recelos sobre el catolicismo de la SF era palpable: 'tenéis que cuidar que ninguno de vuestros actos sea reprochable, que nunca por una de vosotras se pueda censurar a la Falange, que nunca vuestras acciones vayan en contra de esta moral cristiana y de este modo de ser Nacionalsindicalista', ordenaba a las afiliadas en este mismo año de 1938.⁶⁰ La autoridad de Pérez de Urbel en materia religiosa sería uno de los mejores

56 'A las camaradas y a todas las mujeres de las Provincias Vascongadas y de Navarra', en Sección Femenina de FET y de las JONS, *Pilar Primo de Rivera*, 57–64 (pp. 57, 58, 62).

[El discurso no tiene fecha, pero se puede datar en julio de 1940 por la referencia a este discurso del artículo 'Carta de una cursillista', *Y. Revista de la mujer nacionalsindicalista*, 31 (1940), 26.] Los conflictos entre tradicionalistas y falangistas tuvieron en lo simbólico uno de los principales terrenos de combate, como se explica en Box, *España, año cero*, 341–58. Las pugnas entre las margaritas y las falangistas arrancaron de un problema de competencias durante la guerra, aunque tenían también una dimensión de pugna simbólica. Ver Barrera, *La Sección Femenina, 1934–1977*, 60–62.

57 Véanse Emilio Gentile, 'New Idols: Catholicism in the Face of Fascist Totalitarianism', *Journal of Modern Italian Studies*, 11:2 (2006), 143–70; y José Andrés-Gallego, *¿Fascismo o Estado católico? Ideología, religión y censura en la España de Franco, 1937–1941* (Madrid: Encuentro, 1997), 270–81.

58 Richmond, *Las mujeres del fascismo español*, 113.

59 Véanse Andrés-Gallego, *¿Fascismo o Estado católico?*, 270–81; y John Pollard, 'Fascism and Religion', en *Rethinking the Nature of Fascism*, ed. Costa Pinto, 141–64.

60 'Discurso pronunciado por Pilar Primo de Rivera en el Primer Campeonato Nacional de Deportes de la Sección Femenina de FET y de las JONS', en Sección Femenina de FET y de las JONS, *Pilar Primo de Rivera*, 66–67 (p. 67). [El discurso no tiene fecha, pero se puede datar en octubre–noviembre de 1938 por la referencia a este discurso del artículo 'Una flecha en la gran concentración nacional del 29 de octubre', *Y. Revista de la Mujer Nacionalsindicalista*, 22 [1939], 6.]

instrumentos para la catolización de la organización. Su protección no evitó eventuales desavenencias entre la SF y la jerarquía eclesiástica, pero a la larga ayudó a la organización a conquistar la confianza, e incluso las alabanzas, de representantes de la Iglesia como el nuncio Gaetano Cicognani.⁶¹

Una de las constantes en las cartas que Pilar envió al beneditino a lo largo de 1938 fue la insistencia en educar a las falangistas para que vivieran la fe católica de forma ‘auténtica’. Le decía, concretamente, que la SF quería ‘formar a las camaradas para que sean auténticamente católicas’ y le solicitaba explicaciones sobre la Liturgia, las Sagradas Escrituras y el ‘embellecimiento de las iglesias’, todo ello para la primera escuela de mandos de la SF, recién abierta en Málaga en 1938.⁶² Una vez recibido el material y las instrucciones, Pilar volvía a insistir a Pérez de Urbel en que ‘así es como queremos orientar la formación religiosa de las chicas, que quizás se hubieran evitado muchas cosas si a los españoles se les hubiera enseñado la Religión de una manera más auténtica’. Como mostraban estas primeras confesiones al asesor religioso de la SF, definir la ‘auténtica’ religiosidad y a partir de ello formar a ‘las mandos’, y a través de ellas, a todas las mujeres españolas, se convertiría en un reto para la SF desde 1938.⁶³

En aquel mismo año, la publicación de cabecera de la organización se lamentaba de que la ‘ñoñería provinciana [de la mujer española], su indestructible pacatería, producto de la tiranía de un catolicismo rijoso’ durante ‘los últimos decenios’ hubieran ensombrecido la grandeza de la ‘mujer de raza’ española y dado lugar a su propia ‘leyenda negra’.⁶⁴ La SF iba a declarar su propia guerra a esta religiosidad ‘ñoña’ y ‘blanda’, e inconsistente con la feminidad resistente, sacrificada y abnegada que simultáneamente estaba construyendo.

‘Queremos hacer de las afiliadas verdaderas mujeres fuertes de espíritu, que sin ñoñerías, sepan distinguir claramente el bien del mal, porque dice el Evangelio que no todo aquel que dice “¡Oh, Señor! ¡Oh, Señor!” entrará por eso en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre celestial’, advertía Pilar en el ya citado sermón a la SF de Navarra.⁶⁵ Este celo por censurar determinadas prácticas religiosas debe interpretarse en el contexto de la rivalidad entre la SF y la rama femenina de Acción Católica (AC). La cierta similitud entre los modelos que propugnaban y, sobre todo, el deseo de lograr la mayor implantación en el territorio español provocó la competencia entre ambas organizaciones en la temprana posguerra.⁶⁶ Concretamente, fue el proyecto recatolizador de la AC lo que puso en guardia a las falangistas, que pretendían hacer de esta causa un espacio de completo monopolio. Por eso optaron por censurarlo, empleando aquella idea de la ‘ñoñería’ para describir a las mujeres de AC, ostentosamente piadosas y dadas a observar las tradiciones y prácticas de la Iglesia sin

61 Manuel Garrido Bonaño, O.S.B., *Fray Justo y los hombres de su tiempo: bosquejo biográfico de Fray Justo Pérez de Urbel* (San Lorenzo de El Escorial, Madrid: Abadía de Santa Cruz del Valle de los Caídos, 1983), 114.

62 Carta de Pilar Primo de Rivera a Fray Justo Pérez de Urbel, 17 de mayo de 1938, citada en Garrido Bonaño, *Fray Justo y los hombres de su tiempo*, 114.

63 Carta de Pilar Primo de Rivera a Fray Justo Pérez de Urbel, 27 de enero de 1939, citada en Garrido Bonaño, *Fray Justo y los hombres de su tiempo*, 114.

64 Alcides, ‘Retrato ejemplar de la Raza’, *Y. Revista de la Mujer Nacional Sindicalista*, 1 (1938), 14.

65 ‘A las camaradas y a todas las mujeres de las Provincias Vascongadas y de Navarra’, 61.

66 Véase Inmaculada Blasco Herranz, ‘“Sección Femenina” y “Acción Católica”: la movilización de las mujeres durante el franquismo’, *Gerónimo de Uztaiz*, 21 (2005), 55–66.

tener necesariamente la fe requerida para situarlas en un contexto real, según las falangistas. De este modo, el contramodelo de religiosidad de la SF quedaba claramente establecido y en el futuro sería un factor determinante para calibrar la validez de los miembros de la organización: ‘Especificar si es ñoña o posee una profunda formación religiosa’, se exigía a los mandos de la SF cuando tuvieran que informar sobre las candidatas a cursos, premios o distinciones.⁶⁷

Estas críticas corrieron paralelas a la confección del modelo de religiosidad femenino y falangista que la SF consideraba ‘auténticamente’ católico. Este se fundamentó en el estudio y comprensión de los textos sagrados, en la aplicación de sus enseñanzas a la vida cotidiana y en su compatibilización con el espíritu severo y austero de Falange. Se trataba, para la Delegada Nacional, de paliar el desconocimiento de las Leyes de Dios que había arrastrado a muchas mujeres al pecado:

[...] hasta las mejores, incluso religiosamente, están deformadas, porque ellas, que no son capaces de cometer un pecado contra el quinto, sexto o séptimo Mandamiento, [...] sin acordarse de que los Mandamientos no son tres o cuatro hechos a su medida, sino que son diez de la Ley de Dios, cinco de la Iglesia y siete los pecados capitales.⁶⁸

En esta línea, fueron habituales desde 1938 las alusiones por parte de Pilar al empleo del Evangelio como norma de vida: ‘¿No os ha ocurrido a vosotras que al abrir el Evangelio en un momento de pesadumbre, parece como si las cosas que allí se dijeran las hubiera dicho Cristo especialmente para vosotras?’—cierto es que a renglón seguido, y casi como si fuese incapaz de evitarlo, añadía: ‘Y en cuanto a la Falange, ¿no habéis encontrado en las palabras de José Antonio como un aguijón que nos empuja a cumplir continuamente aquello que él nos dice?’⁶⁹

La promoción de este modelo de religiosidad fue posible gracias a la ayuda de Fray Justo Pérez de Urbel, que hasta 1977 estuvo proveyendo a la organización de directrices y materiales para que las falangistas que se estuvieran instruyendo en las escuelas de mandos pudieran cumplir con este requisito de su formación. Además, el asesor religioso de la SF también apoyó esta postura sobre la necesaria integración de lo aprendido en la experiencia cotidiana. En diciembre de 1940, Pérez de Urbel ya tenía a su cargo la sección ‘Religión’ de la revista *Consigna*, dedicada a las maestras, desde la que defendía que

[...] la formación religiosa que den nuestras camaradas Maestras, de ningún modo debe limitarse a la enseñanza memorística del Catecismo, ni a la práctica de devociones piadosas que, aunque son muy importantes, no constituyen lo fundamental de la doctrina católica. Nosotras queremos que en nuestras Escuelas se dé la enseñanza de la Religión de una forma viva, cálida, fecunda.⁷⁰

67 Richmond, *Las mujeres del fascismo español*, 120.

68 ‘Discurso de Pilar Primo de Rivera en el IV Consejo Nacional de la Sección Femenina de FET y de las JONS (Madrid), 1940’, 28.

69 ‘Discurso de Pilar Primo de Rivera en el V Consejo Nacional de la Sección Femenina de FET y de las JONS (Barcelona), 1941’, en Sección Femenina de FET y de las JONS, *Pilar Primo de Rivera*, 31–38 (p. 37).

70 Justo Pérez de Urbel, ‘Religión’. *Consigna. Revista de la Sección Femenina de FET y de las JONS para las Maestras*, 2 (enero 1941), 3.

Si este paradigma de religiosidad era congruente con el ideal de género de la SF, no menos coherente resultaba con la concepción elitista de la organización. La organización se enfrentó desde sus primeros días al desafío de hacer creer a las españolas que, a pesar de sus ocupaciones políticas y su proyección en lo público, las falangistas y el resto de sus compatriotas pertenecían a una misma comunidad femenina.⁷¹ Justamente en los esfuerzos continuos que las falangistas hicieron a lo largo de toda la dictadura para demostrar este argumento se percibió la debilidad del mismo. Así, este empeño en desterrar prácticas devocionales y provincianas, propias de sensibilidades ‘blandas’, y en aleccionar a una minoría de mandos para que fueran ellas las transmisoras de las claves de un religiosidad consciente y rigurosa dejaba aún más a las claras este espíritu de élite, siempre problemático, en la SF. En definitiva, los esfuerzos de la organización por catolizarse y hacer converger este proceso con el del afianzamiento del falangismo femenino fueron ingentes. En marzo de 1941, la SF ya miraba atrás y reconvertía su historia en la de un triunfo tan nacionalsindicalista como católico: ‘¡Qué lejana parece ya la historia de nuestras vicisitudes falangistas de la primera época! ¡Qué lejana también aquella nuestra perseverante rendición a la palabra de Cristo!’⁷²

En la primavera de aquel 1941, un sector importante de Falange lanzó una ‘ofensiva’ para incrementar el poder del partido dentro del régimen. El fracaso de esta tentativa y la subsiguiente ‘Crisis de 1941’ marcaron el fin de las esperanzas revolucionarias fascistas y el definitivo pliegue de los falangistas a los designios de Franco. Tras el nombramiento de José Luis Arrese en 1941 y la caída de Ramón Serrano Suñer en 1942, las viejas aspiraciones de Imperio y revolución fueron quedando postergadas, mientras que la nacionalcatolización de Falange se hizo inevitable e irreversible.⁷³ Ya se ha señalado que la supervivencia de una parte (la no depurada) de Falange fue posible gracias a que su cultura política había ido absorbiendo desde 1937 un espíritu católico que, tras la crisis de 1941, sería una de sus mejores bazas para garantizar su continuidad.⁷⁴ Habría que añadir a esta idea que en ningún otro sector del falangismo esta paradoja se dio con más claridad que en la SF: las falangistas habían iniciado su proceso de catolización con la unificación de 1937, cuando se vieron obligadas a encontrar un terreno común con las otras sensibilidades políticas del Movimiento. Esta catolización se incrementó aún más desde 1938, cuando la obligación de formar a sus jerarquías en una identidad propia hizo urgente establecer un modelo de religiosidad único, diferenciado del de otras asociaciones femeninas. Por ello, para la SF, la transición a un régimen nacionalcatólico fue relativamente fácil. De un lado, la estructura de la organización ya estaba más que consolidada (piénsese que, en la carta de renuncia que escribió en el contexto de la ‘ofensiva’ de 1941, Pilar había descrito a Falange como ‘una lánguida desorganización en la que lo único que queda en pie es la Sección Femenina’; su satisfacción con lo logrado era evidente).⁷⁵ De otro lado, la Delegada Nacional estaba convencida de su éxito en la síntesis perfecta entre nacionalismo, catolicismo y falangismo. Es indudable que, a partir de 1942, y más todavía de 1945, hubo un auge de

71 Véase Begoña Barrera, ‘Emociones para una identidad compartida: la Sección Femenina de FET-JONS entre la guerra y los años grises’, *Historia y Política*, 42 (2019), 241–68.

72 Anón., ‘Consigna’, *Medina. Semanario de la SF*, 2, 27 de marzo de 1941, p. 1.

73 Joan María Thomàs, *Los fascismos españoles* (Madrid: Ariel, 2019), 283.

74 Gallego, *El evangelio fascista*, 660–61.

75 Thomàs, *Los fascismos españoles*, 112.

motivos y parafernalia religiosa en todos los aspectos de la propaganda de la SF, desde sus revistas hasta sus propios Consejos. No obstante, esto debe leerse más como prenda lealtad hacia el régimen y su nuevo horizonte que como fruto de un cambio profundo ocurrido en tales fechas: la catolización y la integración de la religiosidad ‘auténtica’ dentro de la feminidad nacionalsindicalista se había producido desde los mismos años de guerra. Por eso, ya en 1942, Pilar se sentía lo suficientemente segura para asegurar a las jerarcas de SF que ‘completo vuestro modo de ser católicas falangistas, invariablemente aparecerá en vosotras el estilo de la Falange’.⁷⁶

A modo de cierre: ¿los conflictos de la experiencia?

Este artículo ha trazado una visión panorámica de los cultos promovidos desde la jerarquía del falangismo. De este recorrido se extraen dos conclusiones fundamentales. Por un lado, queda claro que las religiones de la SF nacieron y se desarrollaron en sus primeros años, coincidiendo con su transformación en una organización de masas y, más importante aun, constituyendo *una parte esencial del esfuerzo de la élite falangista femenina por dotarse de una identidad reconocible*. Por otro lado, parece probado que estas devociones, concebidas en un contexto en el que el propio falangismo estaba en plena recomposición, *contribuyeron a dotar de contenido y, por tanto, a modelar la cultura política del fascismo español* tanto en su dimensión de religión política como en su evolución hacia el nacionalcatolicismo.

Como se señaló en las primeras páginas, se escapa al alcance de este trabajo abordar pormenorizadamente el modo en que tales devociones fueron vividas por las falangistas a las que se trató de imbuir de estas creencias. No obstante, sí que es posible sugerir, a modo de cierre, una vía de exploración por la que podría discurrir una historia social de lo religioso en el falangismo femenino:

En el año 1950, después del traslado de los restos de José Antonio desde El Escorial al Valle de los Caídos, la Delegada Nacional decidió que la losa que cubría la tumba de José Antonio en la Basílica del Monasterio fuese trasladada a la Capilla del Castillo de la Mota, colocándose ante el pequeño altar presidido por la bella imagen de San José del escultor catalán José Clara. *Y para que en el futuro no se creasen confusiones* con respecto al enterramiento de José Antonio se dispuso que en la lápida se grabara esta inscripción: ‘Bajo esta lápida reposó en el Escorial, el cuerpo de José Antonio, hasta su traslado al Valle de los Caídos’.⁷⁷

Este fragmento de texto pertenece a la Memoria del funcionamiento de la ‘Escuela Mayor de Formación José Antonio’, un escrito de tono duro y escueto, que parece querer reflejar en su redacción el estilo austero, riguroso y castrense del lugar que describe. Por eso no es extraño que su autora considerase superfluo dar más detalles sobre aquellas eventuales

⁷⁶ ‘Discurso de Pilar Primo de Rivera en el VI Consejo Nacional de la Sección Femenina de FET y las JONS (Granada) 1942’, en Sección Femenina de FET y de las JONS, *Pilar Primo de Rivera*, 38–44 (p. 40).

⁷⁷ Memoria del funcionamiento de la Escuela Mayor de Formación ‘José Antonio’. Castillo de la Mota (Medina del Campo, Valladolid). Años 1942 a 1977, Real Academia de Historia (RAH), Fondo Asociación Nueva Andadura (ANA), Carpeta nº 1063; la cursiva es mía.

‘confusiones’ que la losa de la tumba de José Antonio podía haber originado. No obstante, sí sabemos que a las falangistas instruidas tanto en el Castillo de la Mota como en otras escuelas de mandos de la SF no les era ajeno cierto desconcierto a la hora de dirigirse al líder fallecido.

En sus entrevistas con exfalangistas en los años noventa, Kathleen Richmond señalaba que lo sexual y lo religioso se mezclaban frecuentemente en la veneración a José Antonio: ‘amábamos a José Antonio’, ‘le seguíamos’, ‘su espíritu nos hacía seguir avanzando’ eran, a decir de Richmond, algunas de las expresiones con las que las afiliadas expresaban su relación con el líder falangista. Como se ha explicado en este artículo, en la formación de los mandos convergía tanto el culto a José Antonio como la inculcación de un catolicismo que incidía en la lectura de la palabra de Cristo y en la meditación sobre su figura. Distinguir entre ambas devociones no debía resultar tarea sencilla para algunas de las afiliadas que vivían internas en las escuelas de mandos de la SF, pues no solo se daba el caso de que, como sigue Richmond, algunas encontrasen ‘difícil deshacer el nudo entre el amor a José Antonio y el amor a Dios’. Según recordaba una antigua mando, incluso se llegaba al extremo de tener que aclarar a las afiliadas que ‘no debían rezar a José Antonio, sino por él’.⁷⁸

Para aquellas aspirantes a mandos, tan impelidas a venerar a Falange y a sus símbolos como sujetas a las expectativas de convertirse en la corporeización de la ‘auténtica’ fe católica, la frontera entre ambas religiones parecía menos nítida que en los discursos con los que Pilar establecía ambos cultos. Es más, el acoplamiento emocional a los requerimientos de cada una de las devociones (a quién querer, a quién rezar, a quién admirar) pudo ser, a juzgar por los indicios arriba señalados, motivo de algunas confusiones. Por ello, la profundización en esta dimensión vivencial deberá ser materia de estudio para futuros trabajos que afronten el reto de indagar en el amplio espectro de reacciones (desde la interiorización hasta la resistencia, pasando por el tibio cuestionamiento) que esta vivencia de lo religioso generó entre las falangistas, arrojando así luz sobre las repercusiones que ello tuvo en la evolución de la organización falangista más longeva de la dictadura.

78 Richmond, *Las mujeres en el fascismo español*, 82 & 111.