



estudios universitarios

Mujeres e Ilustración

La construcción de la feminidad
en la España del siglo XVIII

MÓNICA BOLUFER

institució alfons el magnànim

MÓNICA BOLUFER PERUGA

MUJERES E ILUSTRACIÓN

LA CONSTRUCCIÓN DE LA FEMINIDAD EN LA ILUSTRACIÓN ESPAÑOLA



1998

MÓNICA BOLUFER PERUGA

70

MUJERES E ILUSTRACIÓN
LA CONSTRUCCIÓN DE LA FEMINIDAD
EN LA ILUSTRACIÓN ESPAÑOLA

© Mónica Bolufer Peruga

© De esta edición Diputació de València
Institució Alfons el Magnànim

ISBN: 84-7822-237-5

Depósito Legal: V. 4.666-1998

Diseño portada: Esther Cidoncha

QUILES, ARTES GRÁFICAS, S. A.

Picayo, 23. Tel. 96 348 12 92 - 46025 València

Este libro constituye una versión revisada y por necesidad abreviada (el «espíritu» o esencia, podría decir en expresión dieciochesca) de la tesis doctoral dirigida por la Dra. Isabel Morant Densa que defendí en julio de 1995 en la Universitat de València. El tribunal compuesto por los Dres. Antonio Mestre, Ángel Rodríguez Sánchez, M^a Victoria López-Cordón, Salvador Albiñana y José Luis Peset le otorgó la calificación de apta cum laude. A todos ellos les agradezco sus observaciones y sugerencias, así como la posibilidad de continuar aprendiendo de su trabajo a través de los años. Pero ante todo agradezco a la directora de la investigación las lúcidas críticas y reflexiones penetrantes que me han animado a revisar constantemente mis interpretaciones, y también la amistad y el apoyo demostrados en este y otros proyectos. Hace ya tiempo, Antonio Mestre y ella me transmitieron la pasión por la historia de la cultura y en particular por el momento fascinante y complejo de la Ilustración, plantando así la semilla de una futura trayectoria investigadora. Los compañeros y compañeras del Departament d'Història Moderna y del Institut Universitari d'Estudis de la Dona de la Universitat de València han proporcionado de múltiples maneras el apoyo necesario para este trabajo.

La fase principal del largo y trabajoso proceso de reescritura de la tesis doctoral para su publicación concluyó poco antes de que viera la luz la «obra» de la que más me enorgullezco. A Pau está dedicado, pues, este libro ya desde antes que naciera, como también lo está a mis padres, con todo mi cariño y reconocimiento. Pero ante todo este libro pertenece a Juan, que ha vivido conmigo todas sus fases y tantas otras cosas.

ABREVIATURAS

Ac.	<i>Academia de Ociosos.</i>
Cax.	<i>Caxón de sastrer.</i>
Cens.	<i>El Censor.</i>
C.M.	<i>Correo de los Ciegos o Correo de Madrid.</i>
Corr. lit. Mu.	<i>Correo literario de Murcia.</i>
C.V.	<i>Correo de Valencia.</i>
Corresp.	<i>El Corresponsal del Censor.</i>
D.B.	<i>Diario de Barcelona.</i>
D.S.	<i>Diario de Sevilla.</i>
D.M.	<i>Diario de Madrid.</i>
D.lit.	<i>Diario de los literatos.</i>
D. Musas.	<i>Diario de las Musas.</i>
Pinc.	<i>Diario Pinciano.</i>
D.V.	<i>Diario de Valencia.</i>
Disc.	<i>Discursos políticos y morales.</i>
Duende.	<i>El duende especulativo.</i>
Esc.	<i>El Escritor sin título.</i>
Esp.	<i>El Espíritu de los mejores diarios.</i>
Fil.	<i>El Filósofo a la moda.</i>
Gac.	<i>Gaceta de Madrid.</i>
Habl.	<i>El hablador juicioso.</i>
Mem. lit.	<i>Memorial literario.</i>
Misc.	<i>Miscelánea instructiva.</i>
Pens.	<i>El Pensador.</i>
Gad.	<i>La Pensadora gaditana.</i>
Sem Agr.	<i>Semanario de Agricultura y Artes.</i>
Sem ec.	<i>Semanario económico.</i>
Sem erud.	<i>Semanario erudito.</i>
Sem. Mal.	<i>Semanario erudito de Málaga.</i>
Sem. Sal.	<i>Semanario literario... de Salamanca.</i>
AHN.	Archivo Histórico Nacional.
A.P.	Aguilar Piñal: <i>Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII</i>
ARSEAPM.	Archivo de la Real Sociedad Económica de Amigos del País de Madrid.
BMM.	Biblioteca Municipal de Madrid
BN.	Biblioteca Nacional.
BUV.	Biblioteca Universitaria de Valencia.
T.C.	<i>Teatro Crítico.</i>

INTRODUCCIÓN

«Sabido es que la disputa sobre preferencia ó preeminencia de los sexos, es uno de los asuntos de conversacion mas comunes en la sociedad.»

«...las atribuyen casi todos los daños que suceden. Si los héroes enflaquecen su valor, si la ignorancia reina en el trato común de las gentes, si las costumbres se han corrompido, si el lujo y la profusión arruinan las familias, de todos estos daños son causa las mugeres, según se grita.»

«Demos este ejemplo de razón a las naciones de Europa. En toda ella fermenta la filosofía y ha llegado su tiempo. El mundo es nuevo (...). Llegará tiempo en que nuestro siglo parezca tan mal a los futuros por excluir las señoras de la instruccion y manejo de que son capaces, como nos parecen mal los pasados por la supersticion con que anhelaban a tenerlas encarceladas y a sofocar todas sus luces»¹.

EN las décadas finales del siglo XVIII, dos ilustradas españolas, Inés Joyes y Josefa Amar, y un ilustrado, Ignacio López de Ayala, escribieron estas palabras que identificaban y trataban de definir lo que juzgaban una preocupación central de su tiempo. Como ellos, muchas mujeres y hombres de la época fueron conscientes de que el debate de los sexos constituía una polémica perenne, tan antigua que parecía hundir sus raíces en los orígenes de la historia y que, no obstante, se hallaba en un punto de inflexión, en el lindar de una época nueva. Algunos y algunas se mostraron insatisfechos porque las Luces no les parecían lo bastante poderosas como para disolver antiguos «prejuicios» sobre la inferioridad de las mujeres e insistieron en que el «progreso» exigía ampliar y transformar la presencia femenina en los espacios sociales. Los más lúcidos captaron y de-

¹ INÉS JOYES: «Apología de las mugeres», apéndice a su traducción de *El Príncipe de Abisinia*. Madrid, 1798, 175; JOSEFA AMAR: «Discurso sobre el talento de las mujeres» (1786, editado en Negrín, 1984, 162) y LÓPEZ DE AYALA: «Papel sobre si las señoras deben admitirse como individuos de las sociedades» (*ibidem*, 178-179).

nunciaron que los discursos reformistas culpaban a las mujeres de muchos de los obstáculos que decían hallar en sus proyectos de «regeneración» social. Todas estas apreciaciones contradictorias y otras muchas se sumaron y combatieron en el contexto complejo, crítico y remodelador, de la Ilustración española, como estaba sucediendo en toda Europa por aquella época.

Aunque este vivo debate haya pasado durante largo tiempo casi desapercibido para la historiografía, cualquiera que se moleste en revisar catálogos bibliográficos del siglo XVIII o se sumerja en las bibliotecas históricas encuentra esas inquietudes en numerosos textos de la más variada índole, religiosos y médicos, políticos, económicos y pedagógicos. En los escritos ilustrados y reformistas se manifiesta un deseo y aun una urgencia de transformar los valores y comportamientos públicos y privados de acuerdo a lo que se definen como normas de racionalidad y corrección moral y, al hacerlo, se plantea como prioritario el cambio en los modelos de feminidad y masculinidad y las pautas de relación entre los sexos. Dicho de otro modo, el debate de los sexos aflora en todos los géneros literarios y atraviesa muchos de los temas centrales del reformismo, lo que sugiere que se trataba de uno de los puntos sensibles, de los núcleos conflictivos en el corazón del debate cultural de la época. ¿Cómo interpretar esa intensa discusión, cómo hacer que ese accentuado interés por regular la conducta de las mujeres resulte inteligible? Quien así se interroga se sitúa en la confluencia entre dos amplias corrientes historiográficas: la historia de las mujeres y los nuevos enfoques de la historia cultural.

La historia de las mujeres, en la actualidad uno de los frentes más vivos de la renovación historiográfica, ha aportado a la disciplina histórica algunos ángulos de reflexión propios y específicos, a la vez que se ha beneficiado de su trayectoria más reciente, en particular de la disolución de las rigideces propias de los enfoques estructurales². Al llamar la atención en los años 70 sobre la invisibilidad de las mujeres en la Historia tal como ésta se explicaba, fue tempranamente consciente de la subjetividad de un relato que aunque se pretendiese universal estaba protagonizado por un sujeto masculino. Al mismo tiempo, el trabajo con las fuentes, en su mayoría escritas por hombres, contribuyó a proporcionar a las historadoras particular conciencia del carácter inevitablemente mediatiza-

² Entre una nutrida bibliografía cabe destacar PERRON (1984), FARGE (1991), BOCK (1991), SCOTT (1988, 1990 y 1993), KELLY (1984), DUBY y PERRON, eds. (1993), así como en España MORANT (1995).

do de todos los testimonios históricos. Por otra parte, al abordar la Historia desde la perspectiva de un colectivo olvidado, esa joven forma de hacer historia trastocó las jerarquías de lo que se consideraba relevante en la disciplina, reintegrándole nuevos temas, territorios de la experiencia humana que se venían considerando invariables, como los comportamientos familiares, las actitudes hacia el cuerpo o los sentimientos. Más aún, analizó las propias nociones de público y privado, de natural y cultural, como productos culturales que al ser interiorizados determinan nuestra percepción del mundo. La historia de las mujeres ha contribuido también a enfocar de modo más complejo las relaciones sociales. Historiadoras francesas agrupadas en torno a Michelle Perrot o Arlette Farge e italianas, en el congreso de Bolonia de 1988, sensibles a la influencia de Foucault y a su amplia definición de los «poderes» como un elemento presente en todas las relaciones, diseminado por todo el tejido social, han pensado las relaciones entre los sexos como un frágil equilibrio de poderes y contrapoderes femeninos y masculinos, distinto en cada sociedad, en el cual la preeminencia masculina se veía hasta cierto punto matizada por unas compensaciones materiales y simbólicas sin las cuales no podría explicarse la pervivencia de un orden. Han tratado así de superar las insuficiencias de una visión victimista o de otra reivindicativa que repetían los estereotipos de la mujer sometida, eterna subordinada a lo largo de la historia, o de la mujer resistente, reinante en su esfera o protagonista de incursiones en los ámbitos de poder masculino, y de dar cuenta de lo específico de las relaciones entre los sexos, «vínculos en los cuales la dimensión de la contraposición frontal o de la opresión sin velos ni mediaciones parecen excepcionales respecto a una cotidianeidad hecha de dependencia recíproca, de complicidad ambigua, de complementariedad aun en la subordinación» (Ferrante, Palazzi, Pomata, 1988, 9).

La principal aportación de la historia de las mujeres a la disciplina histórica ha consistido precisamente en enfocar las relaciones entre los sexos como *relaciones sociales*, cultural y socialmente construidas y, por tanto, históricamente variables. En palabras de dos historiadoras británicas, Catherine Hall y Leonore Davidoff, «toda identidad es sexuada, y...la organización de la diferencia sexual es el eje de las sociedades. La distinción entre hombre y mujer es un hecho siempre presente que determina la experiencia, influye en la conducta y estructura las expectativas (...). «Masculinidad» y «femineidad» son los productos concretos de un tiempo y de un espacio históricos. Constituyen categorías que continuamente se forjan, se discuten, se recrean y se reafirman, en un proceso en el que

hay siempre lugar para el cambio y la negociación» (1994, 10). La categoría que las estudiosas feministas han propuesto para dar cuenta de estas realidades es la de «género». Puede entenderse éste como la construcción cultural de la diferencia sexual, «una categoría social impuesta sobre un cuerpo sexuado» (Scott, 1991, 28). Como tal, es un elemento constitutivo de todas las relaciones sociales, que se plasma en símbolos culturales, normas e instituciones y moldea las propias identidades subjetivas de hombres y mujeres. Eje de la organización social, a la vez sirve para explicar, justificar e inculcar otros vínculos jerárquicos no referidos al sexo. La Historia enfocada desde una perspectiva de género no es, pues, sólo la historia de las mujeres, sino un reto que plantea a la Historia en su conjunto la necesidad de construirse teniendo en cuenta que sus protagonistas son seres sexuados.

Ese modo de hacer historia, surgido en una coyuntura de vivos debates en la disciplina, aportó una perspectiva que sería decisiva para su renovación, contribuyendo a que evolucionara desde una concepción reduccionista de lo social limitada al eje de la clase a una visión más rica que concibe a los individuos adscritos a la sociedad en función de pertenencias diversas (profesionales, sexuales, generacionales, culturales). Pero además, enfoca estas identidades sociales no como el producto de identificaciones espontáneas, sino como el resultado, siempre complejo y conflictivo, de una laboriosa construcción cultural. Deudora del clima postestructuralista en el que surgió, la historia del género se interesa, en palabras de Joan Scott, no sólo por «las cosas que sucedieron a los hombres y las mujeres, y los modos en que reaccionaron ante ellas», sino por las formas en que varían históricamente los significados que se atribuyen al hecho de ser hombre o mujer (Scott, 1988, 6).

La historia del género ha enlazado así, especialmente en Estados Unidos, con la llamada nueva historia sociocultural o historia de las representaciones, cuyo fundamento es una concepción más compleja de las relaciones entre realidad y ficción, entre texto y contexto o entre discursos y prácticas sociales³. Su base filosófica arranca de la idea de que la realidad está social o culturalmente construida, partiendo de una concepción generativa del lenguaje como mediador y constitutivo de la realidad, en lugar de espejo transparente de ella. De ese modo la cultura deja de considerarse

³ Ver, por ejemplo, los trabajos de CHARTIER (1992, 1997), las introducciones a los volúmenes colectivos editados por LYNN HUNT (1989) y PETER BURKE (1993) o el debate entre Gabrielle Spiegel, Laurence Stone y otros historiadores, en *Historia y posmodernismo* (1993).

uno de los niveles de la actividad humana para redefinirse, en términos más amplios, como la «rejilla» o la ventana a través de la cual se forma la percepción y se construye la realidad. Ello obliga también a introducir de modo más firme la idea de subjetividad en la Historia, disciplina que produce sus interpretaciones a través del filtro de una doble mediación: la de los textos que utiliza como fuentes y la del punto de vista del historiador, y a prestar mayor atención a los valores ideológicos de las formas, de los géneros literarios y los modos de construir la narración o la explicación. Asimismo, la nueva historia sociocultural se opone a la adecuación simplista entre divisiones sociales y diferencias culturales, un modo de hacer la historia cultural sobre una «concepción mutilada de lo social» que, a juicio de Roger Chartier, «al privilegiar la única clasificación socio-profesional olvidó que otros principios de diferenciación, también plenamente sociales, podían explicitar, con mayor pertinencia, las separaciones culturales. Así, las pertenencias sexuales o generacionales, las adhesiones religiosas, las tradiciones educativas, las solidaridades territoriales, las costumbres de la profesión» (1992, 54). Es toda esta reorientación de la historia cultural, y no puramente una querrela de nombres, lo que impulsa a Chartier a proponer el concepto de «representaciones colectivas», tomado de los sociólogos Mauss y Durkheim, para caracterizar el tipo de historia que practica (1992, 56-57). Un concepto que a su juicio expresa mejor que el de «mentalidades» los modos en que las imágenes culturales actúan en el mundo social. Las representaciones son al mismo tiempo las formas en que los individuos incorporan las divisiones del mundo social organizan sus esquemas de percepción y clasificación, y las formas de exhibición del ser social, es decir, las prácticas con las que muestran en público su status y pretenden que se les reconozca la identidad social que se atribuyen.

La confluencia entre esta corriente de la historia cultural y la historia de las mujeres fue temprana, en buena medida porque ésta dedicó desde sus orígenes gran atención al estudio de las representaciones: no en vano las mujeres han sido a lo largo de la historia, aquellas de las que siempre se ha hablado, el objeto de incesantes discursos que las han pensado, definido, adulado y censurado, tratando de regular sus comportamientos y fijar su «naturaleza». Figuras del imaginario masculino, estas representaciones marcaron la vida de las mujeres, pues aspiraban a materializarse transformando las conductas y, de forma más honda aún, su misma subjetividad. Por ello la historia de las mujeres constituye uno de los lugares

donde más se ha reflexionado sobre la ambivalente y compleja relación entre los discursos y las prácticas.

¿Cómo recibieron las mujeres a lo largo de los tiempos esas palabras que se les dirigen, cómo acogieron las normas que trataban de dictarles formas de ser y actuar? Los nuevos enfoques de la Historia, en reacción contra los determinismos estructuralistas, han puesto de relieve que todo sistema normativo, por opresivo que sea, deja a los individuos y los grupos ciertos espacios de juego en el marco de las estructuras sociales y culturales de su época y su medio, «rendijas por donde introducirse o intersticios donde sobrevivir» (Burke, 1993, 32): ésa es una de las claves sin las cuales no sería posible el cambio histórico. Infinitos matices median entre la aquiescencia ante el discurso dominante y la radical subversión del mismo. Si así lo entendemos, se rompen las polaridades demasiado absolutas entre dependencia y libertad, alienación y consciencia de los sujetos históricos, y se abre una vía de salida al falso dilema entre interpretaciones deterministas o «decisionistas» de la Historia. Distanciándose, por una parte, de la historia tradicional o filosófica de las ideas que veía el pensamiento como producto del libre juego intelectual, y rectificando en otro sentido el enfoque foucaultiano que concebía los discursos como herramientas de sometimiento en la inextricable madeja del saber y el poder, las lecturas que discuten con Foucault a partir de sus propias sugerencias consideran los discursos de modo más dinámico y abierto, como instrumentos que manejan los poderes pero que también pueden ser leídos y utilizados en formas múltiples y aun opuestas. Y ello porque la recepción de un discurso no es un acto pasivo, sino creativo, tal como lo define Chartier, un «juego sutil de apropiación, de reemplazo, de cambios de sentido» (1992, 38). Así pues, las mujeres, como cualquier sujeto histórico, no pueden clasificarse de forma sumaria en dóciles o rebeldes frente a la ideología imperante. No son receptoras pasivas de los discursos que se les dirigen, sino que pueden apropiarse de ellos y transformarlos sutilmente desde su interior, movilizándolo para sus propios fines las representaciones y prácticas que se les imponen (Farge, 1991, 96; Chartier, 1993, 38). De ese modo, el triunfo de una ideología, en este caso de unos determinados modelos de feminidad, resulta ser producto de una transacción o negociación siempre inestable.

Todas las épocas y todas las sociedades se han interrogado sobre la diferencia sexual. Son, no obstante, los periodos de profundas transformaciones los que convierten esa reflexión en algo casi obsesivo. Es entonces cuando las identidades de género, que se pre-

tenden naturales y, por tanto, ajenas al cambio, muestran con mayor claridad su carácter fluido y maleable. El inicio de los tiempos modernos reavivó, en efecto, el debate de los sexos sobre un fondo de inestabilidad sociopolítica, de conmociones económicas y culturales y de nuevas prácticas y creencias religiosas. Y en particular, el siglo XVIII constituyó uno de esos momentos privilegiados de ruptura que, como observa Geneviève Fraisse al otear desde el mirador de la sociedad francesa postrevolucionaria, permiten resquebrajar la apariencia compacta de los sistemas normativos, dejando al descubierto, por así decirlo, sus costuras, revelando el carácter cultural, construido una y mil veces y modificado con los tiempos, de los modelos de masculinidad y feminidad (Fraisse, 1991, 14). Al pretender reformar la sociedad y construir un orden nuevo, los ilustrados pugnaron por transformar lo que constituye un eje primario de la organización social: las relaciones y las propias identidades de hombres y mujeres. Algunas de las nuevas imágenes que crearon configurarían, con el tiempo, el discurso dominante, el «sentido común» del siglo XIX, dando la impresión de que las cosas nunca habían sido de otro modo. Pero al contemplarlas precisamente en el momento en que tomaron forma y en conflicto con los modelos a los que se oponían, es cuando esas imágenes revelan de forma más diáfana su carácter ideológico y muestran en acción sus recursos argumentales y retóricos, los modos en que producían apariencia de verdad y desautorizaban otros modelos y valores.

En efecto, la mayor ambición de todo discurso normativo consiste en enunciar sus preceptos como si tradujesen una naturaleza necesaria, inmóvil y, por tanto, ahistórica. Y «la mejor fundada de las ilusiones colectivas» es, según el sociólogo Pierre Bourdieu (citado por Scott, 1990, 48), la idea de que las diferencias entre hombres y mujeres son fijas, dadas, y se traducen en modos perfectamente distintos de ser y actuar, en aptitudes y funciones opuestas y complementarias. De ese modo, los ilustrados crearon la ficción de que, frente a las normas que combatían, meros «artificios» en las conductas y «prejuicios» del pensamiento, los modelos femeninos y masculinos que ellos proponían eran los auténticos, y adaptarse a ellos no debía implicar para las mujeres y hombres de su tiempo ninguna coacción, ningún esfuerzo, pues suponía recuperar en la vida social la espontaneidad de la naturaleza. En tanto que se decían «naturales», adecuadas al «interés general» y, por tanto, teóricamente «universales», esas normas minaban el particularismo de una sociedad estamental cuyos principios constitutivos descansaban sobre la diferenciación jurídica entre los dis-

tintos órdenes y cuyas normas morales admitían excepciones para los privilegiados.

Si todas las sociedades se preocupan de que los sexos no se confundan, esa ansiedad, no obstante, suele tomar la forma de reflexión sobre el sexo femenino. El debate siempre implica a unos y otras, porque todas las identidades sociales se construyen precisamente a base de un juego de identificaciones y oposiciones, pero son los comportamientos y la condición de las mujeres lo que emerge de forma más insistente como una preocupación del siglo XVIII. Los textos, en su inmensa mayoría obra masculina, las constituyen en objeto de reflexión y fantasía, alabanza y condena, y tratan de definir las y dictarles cómo deben ser, transmitiéndoles el mensaje de que sus actitudes entorpecen el recto funcionamiento de la sociedad y su responsabilidad moral garantizará la regeneración de ésta. Ese «poder de nombrar» es un poderoso mecanismo de lo que Pierre Bourdieu denomina «violencia simbólica», es decir, de dominación social a través de las imágenes culturales: ellas, pensadas, soñadas y temidas por los hombres, han de ajustar los movimientos de su vida a las líneas de un traje que en buena medida otros han cortado para ellas y maniobrar en sus holguras.

Esos «trajes», esos modelos de feminidad, se transformaron sustancialmente en el siglo XVIII, época compleja, que vio emerger los discursos ilustrados pero también mantenerse en tensión con ellos el pensamiento tradicional y generarse una oposición reaccionaria, y en la que las propias Luces presentan múltiples rostros y se prestan a interpretaciones diversas. Los ilustrados trataron de modelar los comportamientos sociales y las pautas de relación entre los sexos de acuerdo con los nuevos valores de racionalidad, sentimiento, utilidad y orden que aspiraban a imprimir en la sociedad, y a partir de los cuales ponían en cuestión las costumbres de su tiempo. Pero los cambios en los modelos de feminidad no pueden evaluarse simplemente como el resultado de aplicar (o bien omitir hacerlo) la razón y la crítica a la diferencia de los sexos, de forma que, a decir de algunos, las Luces habrían «iluminado» a las mujeres o, a juicio de otros, las habrían dejado en una zona oscura. No pueden reducirse a una valoración de los atrevimientos o límites de un proyecto intelectual entendido como una promesa desinteresada de libertad y razón. Tampoco pueden considerarse propuestas inspiradas por un diagnóstico desapasionado de obstáculos morales y materiales al progreso y de reformas necesarias. Pensarlo en esos términos significaría asumir un concepto de la Ilustración que la reduce a un programa de ideas-fuerza abstractas y desencarnadas y

una noción de reformismo que asume los valores y los juicios de éste, sin someterlos a crítica. Son éstas asunciones clásicas y restrictivas que no comparte la historiografía moderna. Ésta ha venido complicando en diversos sentidos el significado de la Ilustración, que ha pasado en los últimos decenios de considerarse la obra teórica de un puñado de grandes pensadores, en su inmensa mayoría franceses, a verse como un movimiento cultural surgido en unas circunstancias específicas de la historia occidental y con manifestaciones y variantes internacionales. Un movimiento que no se compone sólo de «ideas», sino de prácticas culturales, lugares y formas de producción y comunicación, valores y discursos con efectos de poder y control entretreídos con las declaraciones de principios e ideales⁴.

Estas sugerencias implican, por ejemplo, que los discursos ilustrados sobre la diferencia de los sexos y sus transformaciones deben entenderse en relación compleja, a veces tensa o ambigua, con los cambios en los ámbitos de producción y consumo cultural y sociabilidad reformista: en el público lector, el mundo de la escritura y la publicación y las instituciones ilustradas. Permiten pensar también que los modelos de feminidad y masculinidad ejercían una función distintiva, formaban parte de las señas culturales, de los valores compartidos por los que se identificaba y aspiraba a distinguirse la minoría ilustrada, una élite de contornos difusos, no necesariamente «burguesa», sino más bien heterogénea, formada por nobles, funcionarios y comerciantes, eclesiásticos y profesionales liberales, esclarecidos intelectuales y oscuros lectores de la prensa ilustrada. Afirmando sus ideales de utilidad y productividad, confort y moderación en el gasto, abogando por una estética «natural» y unas relaciones familiares y personales impregnadas de sensibilidad y afecto, construían de sí mismos una imagen digna que los diferenciase de otros grupos sociales: de las masas populares, a quienes consideraban ignorantes y supersticiosas, o de la nobleza tradicional, de la que ofrecían también, desde una perspectiva crítica, una imagen de ociosidad y depravación moral. En particular, los discursos ilustrados se definían en oposición constante a los valores propios de una sociedad tradicional y aristocrática: austeridad y «lujo razonable» frente a magnificencia y exhibición ostentosa del status, racionalidad económica frente a despreocupación, sensibili-

⁴ Obras clásicas sobre la Ilustración son las de CASSIRER (1984; 3ª ed.), VENTURI (1970), DÍAZ (1986), HAZARD (1985) o GUSDORF (1976). OUTRAM (1995) resume con lucidez los debates actuales.

dad frente a distancia en las relaciones familiares, mérito y virtud frente a la «mitología de la sangre», «naturalidad» frente a una estética del artificio.

Así, pues, los nuevos valores y los comportamientos que a partir de ellos se proponían para hombres y mujeres pueden leerse también, recogiendo las sugerencias de Norbert Elias, como parte del «proceso de civilización» que suscitó los mecanismos de autocontrol característicos del individuo moderno. Consistiría éste en la interiorización individual de las prohibiciones que antes se imponían desde el exterior y en el dominio de las emociones y los impulsos, es decir, en el paso paulatino de la coacción social a la autocoacción, que desde el microcosmos cortesano se difundió al resto de la sociedad. Según Elias, reinterpretado por Chartier (1992), en ese proceso el monopolio paulatino de la violencia física por parte de los Estados habría desplazado los enfrentamientos entre individuos y grupos hacia formas de «lucha de representaciones», por la cual las hegemonías sociales se dirimían a través del conflicto cultural y la exhibición del status en los estilos de vida, al tiempo que los sujetos interiorizaban las normas de conducta difundidas por la literatura de civilidad hasta convertirlas en una segunda piel. El individuo educado en los valores de la Ilustración y por ellos moldeado en formas de ser hombre o mujer constituiría, pues, un modelo de distinción en sus comportamientos y actitudes a la vez que un sujeto constreñido por normas que se justificaban en tanto que apelaciones a lo «natural» (la simplicidad, el sentimiento) frente al artificio.

Así, pues, cuando los ilustrados hablan de las mujeres, de «la» mujer, como si se tratara de un genérico indiferenciado o más bien de una esencia invariable, su imprecisión no puede llamar a engaño. Es sobre las mujeres de su propia condición social en quienes concentran sus propósitos de reforma, a ellas a quienes exhortan a participar como *sujetos* en la regeneración de la sociedad, comenzando por la suya propia y la de sus familias. Las mujeres de las clases populares desempeñan un papel secundario: representaciones del desorden y la ignorancia, actúan como espantajos destinados a atemorizar a las lectoras y conducir las a reformar sus vidas, o bien son *objeto* de una mirada paternalista y utilitaria, que inspira medidas filantrópicas o legislativas. En el otro extremo, la figura de la mujer aristocrática y mundana, esculpida con el cincel de la sátira, es también una imagen negativa, un fondo oscuro contra el cual se recorta, luminoso, el modelo ideal de mujer. Entre unas y otras, los textos definen una audiencia implícita a la que se dirigen buscando su reconocimiento y su adhesión: la de las mujeres acomodadas y dis-

puestas a «ilustrarse». No obstante, los contornos culturales son vagos y el modelo, una vez perfilado, pudo llegar a gentes que estaban lejos de formar parte de esta minoría distinguida.

De ese modo, la construcción cultural de la feminidad en los discursos ilustrados y reformistas del siglo XVIII no es una cuestión que sólo afecte a las mujeres, sino un punto de entrada particular en los debates y las inquietudes de la Ilustración, en las «razones» con que los reformadores trataron de ordenar el mundo y las «pasiones» subjetivas que se desvelaban tras sus apelaciones a la racionalidad y el bien público. Los ilustrados españoles participaron, a su manera, de esas inquietudes ampliamente compartidas en otros países. Aquí el siglo XVIII presenta una continuidad profunda de las estructuras económicas, sociales y políticas, que se vieron, no obstante, lentamente socavadas por cambios. Pero lo más significativo desde nuestro punto de vista es que se trata, también en España, de una época con conciencia y deseo de reforma y «progreso», en la que una significativa minoría imaginaba su sociedad en proceso de Ilustración. Las ideas y actitudes de las Luces circularon y se intercambiaron por toda Europa, desempeñando Francia un papel central y transmisor, y España, a pesar de las prohibiciones, formó parte de este movimiento y creó una dinámica propia de reforma que tuvo sus fuentes intelectuales, nacionales y extranjeras, sus preocupaciones específicas, sus circuitos y medios de comunicación que generaron una limitada opinión pública: periódicos, tertulias, Academias, Sociedades Económicas e instituciones profesionales. La sociedad española tuvo su propia «crisis de conciencia» en el movimiento novator y la Preilustración de finales del siglo XVII, que asimiló el pensamiento europeo y asumió la necesidad de renovación cultural, preparando una Ilustración con unas características peculiares que la aproximan a la italiana: carácter cristiano, papel del clero y el episcopado reformador, peso de la «herencia hispánica» sumado al «influjo europeo», diversidad regional, dirigismo centralista, tensión entre una Ilustración «oficial» y otros impulsos renovadores fueron algunos de sus rasgos, junto con su pragmatismo, moderación, difusión limitada y crisis y dramática escisión provocada por los acontecimientos de la revolución francesa y la invasión napoleónica («Ilustración abortada», según Manfred Tietz)⁵.

⁵ Sobre la Ilustración española: ENCISO RECIO (1990), SARRAILH (1957), MESTRE (1987), HERR (1988), DEFURNEAUX (1973), SÁNCHEZ-BLANCO (1991), TIETZ (1992), AGUILAR PIÑAL (1996) o LA RUBIA y TORRECILLA (1996).

La historiografía sobre las mujeres en España es de muy reciente desarrollo y apenas se ha ocupado de la Ilustración, sobre la que existe, en cambio, una vasta bibliografía en Francia, Inglaterra, los Estados Unidos y, en menor medida, Italia y Alemania; por poner un ejemplo, sólo en 1994 vio la luz una edición moderna del *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres* de Josefa Amar, a cargo de M^a Victoria López-Cordón⁶. El problema no estaba, ciertamente, en las fuentes, tan abundantes en nuestro país como en otros territorios. Cuando comenzamos a indagar con minuciosidad en bibliografías y bibliotecas, autores y autoras ya olvidados, textos anónimos y artículos en prensa, más allá de nombres conocidos como los de Feijoo, Jovellanos, Josefa Amar o Moratín, cobraron vida y reclamaron nuestra atención. En consonancia con el carácter marcadamente pragmático de la Ilustración española, no abundan grandes reflexiones teóricas, pero tanto los textos que son densos en contenido como aquellos, en apariencia más anodinos, que reiteran lugares comunes apuntan en muchas ocasiones similares inquietudes y objetivos. Textos muchos de ellos que parecerían «sin calidad» para una historia que sólo se ocupe de los grandes pensadores, pero ricos para una historia cultural que se interesa tanto por unos como por otros, pues todos, célebres u oscuros, ilustran el amplio esfuerzo por transformar una sociedad también en y a través de las relaciones entre los sexos. Textos normativos que enuncian las formas del deber y, como afirma Chartier, pretenden «anularse como discurso y producir, en el estado práctico, conductas reconocidas como conformes con las normas sociales o religiosas» (1992, 118), o bien descriptivos y reflexivos. Aunque formal y retóricamente distintos, la frontera entre unos y otros es muy tenue. Aquéllos reconocen su intención moralizante, mientras que en estos últimos esa voluntad se oculta tras el pretexto de la descripción o reflexión puramente teórica, pero todos muestran el deseo de influir en los comportamientos y las formas de pensar. Obras de autores españoles, pero también versiones de obras extranjeras, sobre todo francesas, con frecuencia adaptadas y utilizadas de forma particular. La perspectiva ilustrada y reformista, en un siglo XVIII que no pue-

⁶ OÑATE (1938), DEMERSON (1975), MARTÍN GAITE (1972; reed. 1988); más recientemente FERNÁNDEZ QUINTANILLA (1981), LÓPEZ-CORDÓN (1982), ORTEGA (1988a y 1988b), VILLOTA (1989), VILLAR (1989), DOMERGUE (1989) o KITTS (1990 y 1995). Entre la bibliografía europea, desde planteamientos clásicos HOFFMANN (1977), JACOBS (1979), GUERCI (1987 y 1988); más renovadoras, las obras de SPENCER (1984), TOMASSELLI (1985), RENDALL (1985), CRAMPE-CASNABET (1992) o LUSANA (1984).

de identificarse sin más con las Luces, ha constituido nuestro centro de interés, aunque otros textos de tono conservador o escritos eclesiásticos (Sumas morales, sermones, cartas pastorales, catecismos y obras de instrucción para los fieles) han sido una referencia que sólo en ocasiones hemos hecho expresa pero siempre hemos tenido presente a la hora de valorar la escala y significado de los cambios culturales.

Estos textos, diversos, pero unificados por preocupaciones comunes, revelaban los núcleos en torno a los cuales se había articulado en la época el debate de los sexos, e inspiraron la estructura que da forma a este libro. Así, la primera parte aborda la polémica en su vertiente más intelectual y supuestamente abstracta: la discusión sobre la igualdad, inferioridad o complementariedad de los sexos, desde la «Defensa de las mujeres» de Feijoo y la controversia por ella suscitada a los textos, más dispersos, de la segunda mitad del siglo. Un debate que se planteaba en el plano filosófico pero que conectaba profundamente con el sentido de las propuestas de pautas de conducta, constituyendo de algún modo su fundamento teórico.

La segunda parte estudia la construcción de comportamientos y espacios en los ámbitos de la educación, las apariencias, la salud y las actitudes hacia el cuerpo y la vida familiar. La literatura pedagógica es la parte más visible de ese amplio movimiento de reforma de conductas que siguió también derroteros menos explorados. Poderosamente persuasiva gracias a su aura científica fue la literatura de divulgación médica: tratados de Medicina doméstica y otros dedicados a la crianza infantil, así como numerosos artículos publicados en la prensa constituyen fuentes para explorar las formas de moralización a través de la salud y la higiene. Por su parte, la literatura satírica y los artículos y folletos que analizan los males y proponen los remedios para la sociedad constituyen dos caras, una impresionista y mordaz, otra reflexiva y solemne, del impulso reformista. Retazos de todos estos tipos de textos contribuyeron a formar un nuevo vehículo cultural a través del cual se divulgó la Ilustración. En efecto, la prensa del siglo XVIII, que, aunque albergase también manifestaciones más conservadoras, fue un crisol de los saberes y sensibilidades que debían caracterizar a una persona ilustrada, permite, cruzándola con otras fuentes, apreciar el modo en que los nuevos modelos llegaron a un amplio conjunto de lectores a través del instrumento periódico, creador de «opinión pública».

Finalmente, la última parte analiza el significado y las tensiones de la presencia femenina en dos ámbitos sociales de signo ilustrado

y reformista a los que tuvo acceso una élite, en ampliación en el primer caso, muy restringida en el segundo: el mundo de las letras y las Sociedades Económicas. Si en otro lugar nos hemos ocupado del modo en que la prensa periódica singularizó a un público femenino, en parte real y en parte imaginario, pero representativo de las inquietudes de la época en torno a la lectura, aquí utilizamos fundamentalmente textos de mujeres, incluyendo sus palabras «en los márgenes» (introducciones a una traducción, prefacios, prólogos, notas y correspondencia con la censura), que testimonian de los itinerarios que siguió la relación de las mujeres con las letras, como lectoras y sujetos de escritura. Por su parte, los documentos de la Junta de Damas de la Sociedad Económica Matritense de Amigos del País muestran cómo se construyó, en los discursos y en la práctica, un territorio nuevo de actividad pública femenina, haciendo entrar en conflicto las distintas formas de representar la naturaleza, los lugares y cometidos sociales de las mujeres que estaban presentes en la cultura de la Ilustración.

En su mayoría no se trata de fuentes absolutamente nuevas. Algunas apenas habían sido analizadas, como la *Apología de las mujeres* de Inés Joyes y otros textos de la «querrela de las mujeres». Otras, como los textos médicos de divulgación, si bien familiares en el ámbito de la historia de la Ciencia, raramente han llamado en España la atención de los modernistas, por lo que no se han explotado sus amplias posibilidades para la historia cultural. Textos de ilustrados tan célebres como Aguirre, Jovellanos o Marchena no han recibido atención suficiente, mientras que otras fuentes, como la prensa o la literatura pedagógica, sí han sido ampliamente utilizadas, aunque no siempre con fortuna. En muchos de estos casos, aun los mejor conocidos, hemos tenido algunas sorpresas, hallazgos inesperados o traducciones no identificadas. Pero nuestro esfuerzo y el aspecto en el que hemos tratado de realizar un trabajo novedoso reside sobre todo en haber analizado ese voluminoso material desde los interrogantes que plantea la reciente historiografía, con un enfoque comparativo que trace sus paralelismos y diferencias con otros países, e intentando ofrecer una interpretación de conjunto, más allá de la diversidad de géneros y formas. Recogiendo los nuevos planteamientos de la historia cultural, no consideramos los textos como «reflejo» de la realidad, sino como instrumento que trata de modelarla, creando opinión, transformando percepciones y comportamientos, proporcionando esquemas en torno a los cuales organizar la experiencia. Por ello hemos prestado atención no sólo a su contenido, como un repertorio de imágenes a describir, sino también al

modo en que crean significado y apariencia de verdad. Hemos procurado trazar los mecanismos por los que producen (o al menos tratan de hacerlo) efectos sobre las vidas, las operaciones retóricas con las que buscan suscitar identificaciones y rechazos entre sus lectores, conectar con sus inquietudes, convencer, a través de la intimidación o el sentimiento, de la razón o los apoyos eruditos. También los modos en que ponen de manifiesto sus referentes polémicos, los valores a los que se enfrentan o las oposiciones que anticipan. De ese modo puede suponerse que las representaciones de la feminidad, que los reformadores del siglo XVIII aspiraban, en sentido metafórico, a «imprimir» en el «libro de la vida» de las mujeres (según afirmaban los censores del tratado pedagógico de Rollin traducido por Catalina Caso), las «construyeron» en el sentido de influir sobre su propia percepción y la que los hombres tenían de ellas.

Estas estrategias de persuasión no se impusieron sin resistencia. Siguiendo las sugerencias de la historia cultural, que ha puesto de relieve el carácter activo de la recepción, hemos seguido también en la medida de lo posible las lecturas a que los textos fueron sometidos en su época en críticas, reseñas o comentarios, dando lugar a interpretaciones a veces inesperadas y siempre en cierta medida creativas. Los lectores y lectoras realizaban de las obras sus propias lecturas, por mucho que sus autores trataran de afianzar un sentido unívoco frente a la variedad de lecturas posibles. Difícilmente estas tácticas conseguirían anudar todos los cabos sueltos, ya que todos los modelos normativos contienen holguras que permiten disensiones desde su propio interior, unas en forma de rebeldía abierta y otras, las más, a modo de apropiaciones que crean nuevos significados. Vaya por delante que no englobaremos esas posturas convencionales o disidentes siempre bajo las etiquetas, utilizadas a veces de forma demasiado sumaria o poco atenta al contexto histórico, de «feminismo» y «misoginia». Como es sabido, el primero de estos conceptos tiene un significado preciso y cronológicamente acotado, referido al movimiento social y cultural que arranca del siglo XIX y hunde sus raíces en la Ilustración y en el racionalismo, y también, en un sentido más amplio, puede ser sinónimo de un análisis crítico sobre la diferencia sexual en las distintas épocas, pero no debe aplicarse de forma indiscriminada a toda postura distinta de una tajante afirmación de la inferioridad femenina. Del mismo modo, creemos que el término «misoginia» debe entenderse como la virulenta defensa de la inferioridad y aun malignidad de las mujeres, o como una reacción agríamente hostil ante sus reivindicaciones. En cualquier caso, la historia de la construcción cultural de la diferencia de

los sexos es demasiado compleja y llena de matices como para dejarse atrapar sin más en estas dos únicas categorías⁷.

Aunque la máxima aspiración de un discurso prescriptivo consista en producir una apariencia de verdad, convirtiéndose en el «sentido común», en la única verdad posible, las construcciones normativas que acaban imponiéndose, como la de la feminidad doméstica, lo hacen siempre en conflicto con otras representaciones anteriores o contemporáneas, con otros modos de pensar las relaciones sociales, y generan a su vez posibilidades subversivas que son reprimidas o absorbidas en una espiral permanente. Como señala Scott: «esas declaraciones normativas dependen del rechazo o represión de posibilidades alternativas y, a veces, tienen lugar disputas abiertas sobre las mismas (...). Sin embargo, la posición que emerge como predominante es expuesta como la única posible. La historia subsiguiente se escribe como si esas posiciones normativas fueran producto del consenso social más que del conflicto» (1990, 45). ¿Cómo captar esas voces olvidadas, femeninas, pero también masculinas, cómo revivir esas oposiciones reprimidas? El propio énfasis y las reiteraciones de los textos muestran que éstos tienen sus referentes polémicos y que en una misma época, incluso en un mismo texto, afloran luchas, matices y contradicciones. En todos los tiempos, y el siglo XVIII resulta especialmente rico a este respecto, la voz uniforme de ciertos discursos se ha impuesto silenciando a sus antagonistas pasados y coetáneos, externos o internos. Y el fragor o el rumor de esa confrontación renace para los oídos atentos a las disonancias, que buscan, más que percibir las armonías que permiten trazar paisajes falsamente uniformes, escuchar la oposición, la duda y el conflicto que definen el debate cultural de una época.

⁷ Así, consideramos reductor y distorsionante, por ejemplo, clasificar de forma sumaria la prensa de la Ilustración en publicaciones «misóginas» y «feministas», englobando en cada una de estas categorías periódicos tan diversos como el *Caxón de Sastre* y *El Censor*, por una parte, o *El Hablador Juicioso* y *El Pensador*, de otra, como hace BOSCH CARRERA (1990).

I. EL DEBATE INTELECTUAL

¿EN qué consiste la diferencia de los sexos? ¿Cuáles son las cualidades, los vicios y las disposiciones de hombres y mujeres que definen su «esencia» y se proyectan en modos inequívocamente «femeninos» y «masculinos» de ser y actuar? Esas son preguntas que se han planteado, de un modo u otro, todas las sociedades en su esfuerzo por organizar tanto las relaciones y jerarquías entre sus miembros como los modos en que éstos deben pensar y sentir, y a las que el siglo XVIII prestó una atención casi obsesiva. En efecto, entre la maraña de textos que durante el siglo XVIII trataron de modelar los comportamientos y la subjetividad de los mujeres, los había que no pretendían dictarles su *deber*, sino recordarles su *ser*. Adoptando, más que la postura del moralista que alegaba el interés de la sociedad, la pose en apariencia distante del filósofo que se remitía a la evidencia, desplegando un lenguaje especulativo y polémico, se interrogaban sobre la diferencia de los sexos en un plano ilusoriamente objetivo. No obstante, este debate, que parecía abstracto y casi invariable en sus formas a través de los siglos, no estaba desvinculado de la realidad, sino que constituyó el sustrato teórico de los discursos más abiertamente normativos. Sus protagonistas, aun cuando se revistieran con los severos ropajes del observador neutral en su atalaya filosófica, revelaban en sus reflexiones sus propias inquietudes y sus propósitos de «reformular» la sociedad.

En una época de renovación del pensamiento se buscaban justificaciones de la organización de la sociedad y las normas morales que no tuvieran como único argumento las costumbres inmemoriales (porque así ha sido siempre) o bien el orden transcendente (porque así lo ha querido el Creador), sino que se apoyaran sobre criterios de racionalidad y bases naturales más que divinas. Y ese carácter tomaron los debates que a lo largo del siglo trataron de responder a algunas preguntas esenciales: ¿Cuál es la verdadera «naturalidad» de la diferencia sexual o, más concretamente, qué relación

guarda el cuerpo sexuado con las inclinaciones y capacidades morales e intelectuales de las personas? Pregunta ésta que, formulada casi invariablemente desde la perspectiva masculina, solía convertirse en la búsqueda de una esencia femenina, ocupando lo masculino el lugar de lo universal, de lo no connotado por el sexo. ¿Cuál es, en última instancia, el principio que legitima la división desigual de las funciones sociales y las relaciones de poder entre los sexos? Entretejida con esos interrogantes y con las respuestas diversas que recibieron a lo largo del siglo, entre quienes aspiraban a erigirse en «observadores imparciales» o bien reconocían estar implicados, como hombres o mujeres, en el debate se planteó también una duda que afectaba a los mismos fundamentos del conocimiento: ¿es posible un discurso neutral sobre la diferencia de los sexos? Así, al redefinir la «naturaleza» femenina a la luz de la Filosofía moderna, los textos del siglo XVIII quebraron las bases sobre las que se apoyaba la jerarquía de los sexos en el pensamiento tradicional. Alumbraron de ese modo nuevas formas de construir la diferencia sexual acordes con sus sueños de una sociedad transformada, a la vez que despertaban incertidumbres que permanecerían planeando en el ambiente de su época.

CAPÍTULO I

FRENTE A LA «MISOGINIA» Y A LA «EXCELENCIA». NUEVAS IMÁGENES PARA UNA SOCIEDAD ILUSTRADA: FEIJOO Y LA RUPTURA RACIONALISTA

PERFILES DE UN CONFLICTO. LA «QUERRELLA DE LAS MUJERES» Y SUS INFLEXIONES

«En grave empeño me pongo. No es ya solo un Vulgo ignorante con quien entro en la contienda. Defender á todas las mugeres, viene á ser lo mismo, que ofender á casi todos los hombres: pues raro hai, que no se interesse en la precedencia de su sexo con desestimacion del otro. A tanto se ha extendido la opinion comun en vilipendio de las mugeres, que apenas admite en ellas cosa buena. En lo moral las llena de defectos, y en lo physico de imperfecciones. Pero donde mas fuerza hace, es en la limitacion de sus entendimientos. Por esta razon, despues de defenderlas con alguna brevedad sobre otros capitulos, discurriré mas largamente sobre su aptitud para todo genero de Ciencias, y conocimientos sublimes.»

Con estas palabras se iniciaba el «Discurso en defensa de las mugeres» de Feijoo, publicado en 1726 como discurso XVI (t. I) de su *Theatro Crítico Universal de errores comunes*. La aparición de esta colección de ensayos, que pretendía divulgar entre un público amplio la crítica ilustrada a los «prejuicios», generó una lluvia de respuestas airadas y de contrarrespuestas polémicas, que tejieron durante un cuarto de siglo una red de debates sobre los variopintos temas abordados por Feijoo. De estos libros y folletos que refutaban o bien apoyaban al benedictino unos 20 versaban sobre su «Defensa de las mujeres». La polémica que entre ellos se entabló enlazaba con una larga tradición europea e hispánica de debate sobre la inferioridad o superioridad de los sexos, a la que la orientación crítica hacia las autoridades intelectuales y el pensamiento escolástico propia de la Preilustración había imprimido un nuevo signo.

En la tradición culta medieval y moderna, asentada sobre la base de la Escolástica y ratificada por las Escrituras y la autoridad de los Santos Padres y los comentaristas cristianos, la inferioridad

física, moral e intelectual de las mujeres constituía la firme certeza en la que se apoyaba la jerarquía de los sexos. «Hombre imperfecto», como clamaba la doctrina aristotélica, a su posición inferior en el orden del ser, afirmada sin ambages, le correspondía armónicamente su subordinación en el orden familiar y político. Desde fechas muy tempranas, no obstante, se alzaron contra esta teoría las voces de «defensores» y «defensoras» de las mujeres. Unos y otros sostuvieron en toda Europa un animado debate que se conoce como «querella de las mujeres» o, más frecuentemente en su forma francesa, «querelle des femmes». Esta controversia, muy viva en la historia intelectual de los siglos XV al XVIII, tuvo su origen con la *Cité des dames* de Christine de Pisan (1405), una apasionada defensa del mérito de las mujeres cuya autora extrajo de su propia experiencia de mujer y de su formación humanística argumentos para oponerse a la misoginia de las autoridades intelectuales. Con el tiempo, la querella se convirtió en un género literario aprisionado en los rígidos moldes formales codificados por la tradición*. Los discursos misóginos, como en el siglo XV el *Maldezir de mugeres* de Pere Torroella o *L'Espill* de Jaume Roig, se afanaban en probar la inferioridad de las mujeres reiterando las «pruebas» codificadas por la tradición (de las etimologías del término *nulier* a las interpretaciones bíblicas o los razonamientos aristotélicos). Tan formalizados como ellos, decenas de obras con títulos como *Della nobiltà ed eccellenza delle donne*, *Il merito delle donne*, *Apologie du beau sexe* o, en España, el *Triunfo de les dones* de Roís de Corella, el *Tratado en defensa de virtuossas mugeres* de Diego de Valera o el *Libro de las virtuosas e claras mugeres* de Alvaro de Luna, sostenían su superioridad o «excelencia» desarrollando un esquema también repetitivo. Sus argumentos arrancaban de las Escrituras, en especial de las interpretaciones del Génesis, continuaban con pruebas médico-fisiológicas de la excelencia de las mujeres, tanto física como moral e intelectual, y la ilustraban con ejemplos históricos de mujeres célebres por su castidad, sabiduría, valor, capacidad política y guerrera.

Si estos textos tomaban por bandera la «excelencia» de las mujeres, era, en parte, por su carácter de respuesta a las requisitorias

* El estudio más completo sigue siendo el de ANGENOT (1977) sobre la literatura francesa. Véase también el pionero y muy influyente de KELLY «Early Feminism and the *querelle des femmes*» (reeditado en sus ensayos: 1984, cap. 4). Sobre Italia ver CONTI ODDRISIO (1979), GUERCI (1987), y para España, OÑATE (1938) y CANTAVELLA (1992).

misóginas, que los obligaba a adoptar con respecto a éstas una forma de espejo invertido, volviendo del revés sus argumentos y sus proposiciones. No obstante, la defensa de la «excelencia» no era una mera cuestión de estilo adulator o de estructura del texto, sino que estaba profundamente enraizada en la sociedad que le dio forma. Muchos tratados aparecían en un medio cortesano y rendían homenaje a damas de alto rango para granjearse su favor y el de sus familias. Es por ello que a veces se los ha considerado un mero *divertimento* cortés, un ejercicio literario encorsetado por rígidos moldes formales que no tendría más sentido que adular a sus nobles patrocinadoras. Pero esta forma de explicar la diferencia sexual, tan difundida en su tiempo, al menos en los círculos cortesanos y eruditos, como olvidada hasta fechas recientes, tiene un significado más complejo. «Discurso a un tiempo retórico y profundamente social», como lo califica Ottomeyer (1982), traducía los poderes y la influencia social y cultural de que gozó una minoría de mujeres privilegiadas, en particular en épocas y espacios como las ciudades italianas del Renacimiento o la Francia de las reinas regentes o damas de la Fronda en el siglo XVII (MacLean, 1977). La pujante literatura e iconografía sobre la «excelencia» de las mujeres y los méritos de las damas ilustres acusaba también el influjo de corrientes filosóficas como el neoplatonismo, en cuyo universo intelectual la belleza y el amor de las mujeres servían de metáfora para el camino que debía llevar al alma a alcanzar la suprema perfección divina. Más ampliamente aún, correspondía a la lógica propia de una sociedad, la del Antiguo Régimen, fuertemente jerarquizada, que legitimaba sus desniveles de rango y fortuna basándolos en la desigualdad natural, por lo cual en su seno se hacía difícil representar la diferencia sin jerarquía.

Oponiéndose a este discurso aristocrático y cortesano, pero también distanciándose hasta cierto punto de la misoginia tradicional (ambos enfrentados, por ejemplo, en el *Diálogo de mujeres* que Cristóbal de Castillejo publicó en Viena en 1542), en los siglos XV y XVI el humanismo cristiano ofreció una visión pacificada de las relaciones entre los sexos. Con distintos matices, humanistas como Erasmo, Vives, Fray Luis de León o Pedro de Luján afirmaban la inferioridad de las mujeres, pero abandonaban la agresividad e incluso la saña característica de la misoginia acérrima en favor de un tono benévolo y condescendiente para con el «sexo flaco». Preocupados por rehabilitar el matrimonio no solo como institución necesaria al orden social sino como vía de perfeccionamiento espiritual alternativa al celibato, subyugaron los deberes mutuos de los espo-

sos, exhortando a los varones para que ejercieran su autoridad con moderación y guiaran a las mujeres, más débiles de cuerpo y entendimiento, por el camino de la virtud. Por el contrario, con el Barroco se extremaron las manifestaciones de misoginia, y el debate de los sexos tomó un cariz particularmente áspero que cabe relacionar con un cambio de clima general, producto de la imposición del talante severo de la Contrarreforma sobre las posturas más tolerantes del humanismo, la exacerbación de las tensiones sociales y, en España, la sombría conciencia de la decadencia (Foa, 1979, caps. I y II; Conti Odorisio, 1979, 35-47). El teatro elevó a los escenarios el conflicto entre los sexos, como en la comedia de Calderón *Afectos de odio y amor*, para acabar, por lo común, restableciendo el orden, mientras que la picaresca, los escritos de Quevedo o Gracián o los textos arbitristas adoptaban también ese tono crispado y belicoso. Frente a ellos se alzaron las voces de algunas mujeres, como había sucedido ya desde el siglo XV por toda Europa, y en España con Isabel de Villena (cuya *Vita Christi* otorgaba gran protagonismo a los personajes femeninos, glosaba las capacidades morales de las mujeres y reprendía por boca de Jesucristo a los misóginos) o Teresa de Cartagena (la primera mujer que escribió en castellano un tratado en defensa de las escritoras, autoras y pensadoras). María de Zayas denunció, a través de los enérgicos personajes femeninos de sus *Novelas morales y amorosas*, que las mujeres estuviesen apartadas de la cultura y sometidas a los engaños masculinos en el amor, a la vez que defendía la igualdad de razón entre los sexos. En el otro extremo del ámbito hispánico, la célebre monja mexicana Juana Inés de la Cruz se apoyó en las figuras históricas y míticas de mujeres sabias del pasado para defender su propia opción vital como mujer de letras.

En el discurrir de este debate que sobre la diferencia sexual sostuvo la sociedad del Antiguo Régimen, el racionalismo supuso un significativo punto de inflexión intelectual, que la filósofa Geneviève Fraisse ha simbolizado en la imagen del paso de la «querrela», de la queja de las mujeres, al «proceso» ante el tribunal de la razón. Las exigencias de la razón y la crítica, que durante el periodo, a caballo entre los siglos XVII y XVIII, conocido como Preilustración o, en expresión de Paul Hazard, «crisis de la conciencia europea», renovaron la Historia, la teoría política, la exégesis bíblica, el derecho o la moral, también podían cebarse en la misoginia apoyada en la tradición clásica, bíblica y escolástica. Y en efecto, aunque este aspecto de la historia intelectual del siglo XVII haya sido descuidado hasta fechas recientes, la lucha contra los «prejuicios» se llevó

también al terreno de la diferencia sexual. Fue sobre todo de la mano del francés Poulain de la Barre, que consagró a la reflexión filosófica a este respecto tres obras, *De l'égalité des deux sexes* (1673), *De l'éducation des dames* y *De l'excellence des hommes*, las dos primeras recientemente traducidas en España⁹. Escritos en una época de florecimiento de los primeros salones (Lougee, 1976), entre los que brillaba el célebre «hôtel de Rambouillet», presididos por refinadas aristócratas y escritoras, las llamadas «preciosas», como Mme. de Sévigné, Mlle. de Scudéry o Mme. de Lambert, estos tratados eran sensibles al influjo que ejercían las mujeres privilegiadas en la Corte y en la alta sociedad francesa. Inmerso en este clima y en la nueva filosofía racionalista que tenía en algunas de estas damas fervientes adeptas, su autor, discípulo *sui generis* de Descartes, aplicó los principios del cartesianismo a lo que calificó como «el más universal de todos los prejuicios», el de la inferioridad de las mujeres. En su opinión, si podía demostrar que «un sentimiento tan antiguo como el mundo y tan universal como el género humano» era «un prejuicio o un error», ello probaría que era posible pensar de otro modo, haciendo tabla rasa de las creencias arraigadas y de las sentencias de las autoridades intelectuales y afirmando sólo lo que sancionase la razón; en este sentido, el preámbulo a *De l'égalité des deux sexes* constituía todo un manifiesto del espíritu crítico de la Preilustración. Basándose en ese criterio, Poulain afirmó con rotundidad la igualdad intelectual de los sexos y sostuvo que las mujeres eran tan capaces como los hombres de acceder a las ciencias y de ejercer cargos públicos, puesto que, a su juicio, «l'esprit n'a pas de sexe»¹⁰.

El influjo inmediato de Poulain no fue intenso en los medios cultos franceses, que tendieron a ignorarle, con la excepción de las «preciosas», quienes recibieron con agrado sus obras. No obstante, su discurso inauguró una profunda ruptura epistemológica en el debate de los sexos, tanto por su tesis, que defendía la igualdad en lugar de la inferioridad o excelencia de las mujeres, como por sus procedimientos, que se apoyaban en la razón en vez de apelar a la tradición o las autoridades. Este «feminismo racionalista» prendió también en Ingla-

⁹ En España la principal introductora de su pensamiento ha sido CÉLIA AMORÓS (1990 y su introducción a la edición castellana de *De la educación de las damas*, 1993). Ver asimismo el prólogo de NEUS CAMPILLO a la edición catalana de *De la igualtat dels dos sexes* (1993).

¹⁰ POULAIN (1984, 3). El uso de esta expresión estuvo bastante difundido en el siglo XVII, en Francia en autores como FLÉCHIER y MARGUERITE BUFFIER, o en España en MARÍA DE ZAYAS y CALDERÓN, antes de popularizarse en el XVIII.

terra entre las «reason's disciples» como Mary Astell o Mary Chudleigh, o en Italia, donde un autor dieciochesco, Giovanni Nicolo Bandiera, fue denominado por Guerci «il Poulain de la Barre italiano» (1987, 159). En distintas lenguas y por toda Europa proliferaron en los siglos XVII y XVIII las defensas de la igualdad de los sexos que proclamaban el carácter no sexuado de la mente, doctrina cuyo origen puede remontarse a la defensa agustiniana de la igualdad de las almas en *De civitate Dei* y que Poulain de la Barre secularizó basándose en la neta distinción entre alma y cuerpo propia del dualismo cartesiano. «No existen almas masculinas y femeninas» («There is not such distinction, as Male and Female Souls»), exclamaba en Inglaterra el anónimo *Essay in defence of the Female Sex*; «Pues lidien y estudien, que/Ser valientes y ser sabias/Es acción del alma, y no es /Hombre ni mujer el alma», exhortaba Cristerna, la protagonista de *Afectos de odio y amor* (1658), de Calderón, mientras que Marie de Gournay proclamaba en 1622 la *Égalité des hommes et des femmes*, y María de Zayas se quejaba en 1637, en sus *Novelas amorosas y ejemplares*: «si esta materia de que nos componemos los hombres y las mujeres, ya sea una trabazón de fuego y barro, o ya una masa de espíritus y terrones, no tiene más nobleza en ellos que en nosotras, si es una misma la sangre, los sentidos, las potencias y los órganos por donde se obran sus efectos son unos mismos, la misma alma que ellos, porque *las almas ni son hombres ni mujeres*; ¿qué razón hay para que ellos sean sabios y presuman que nosotras no podemos serlo?».

LA «DEFENSA DE LAS MUJERES» DE FEIJOO. ENTRE LA TRADICIÓN Y EL VIRAJE RACIONALISTA

En esta tradición secular de debate sobre la diferencia de los sexos, la «Defensa de las mujeres» de Feijoo fue todo un acontecimiento que suscitó agrias respuestas, las cuales a su vez impulsaron vigorosas reacciones por parte de los amigos del benedictino, como el médico Martín Martínez, autor de una *Carta defensiva* (1727), o su compañero de orden Sarmiento, que le apoyó en su *Demostración crítico-apologética* (1732)¹¹. La gran resonancia que

¹¹ Hemos consultado, además del *Teatro crítico* y la *Ilustración apologética* de FEIJOO, los opúsculos de MANCO DE OLIVARES, MARTÍNEZ SALAFRANCA, MARTÍN MARTÍNEZ, BASCO FLANCAS, SANTARELI, «TIBURCIO CASCAJALES», MAÑER, BALLESTER Y DE LA TORRIE, SOTO Y MARNE, SARMIENTO Y ARMESTO Y OSSORIO; los detalles pueden consultarse en la bibliografía.

obtuvo este ensayo se debe a que formaba parte de una obra, el *Teatro crítico de errores comunes*, que alcanzó tiradas, excepcionales para la época, de más de 3.000 ejemplares, fue reeditada total o parcialmente en 20 ocasiones entre 1725 y 1787 y traducida al francés, italiano, portugués, inglés y alemán. Feijoo, autor representativo de la vertiente ensayística y divulgativa de la primera Ilustración española, como Mayans lo fue de su lado erudito, dejó una profunda huella en el pensamiento de su época e influyó sobre las orientaciones de la plena Ilustración y el reformismo del reinado de Carlos III. Ampliamente leída, pues, la «Defensa de las mujeres» marcó un punto sin retorno en aquello que sobre la diferencia de los sexos podía afirmarse desde posturas ilustradas¹².

El célebre benedictino se proponía con ella «sacudir» a la opinión y combatir la idea de inferioridad femenina entre otros «errores» y «prejuicios». Pero la suya no era meramente una réplica intelectual a la misoginia, un alegato en el plano desencarnado de las ideas. Buen conocedor de la sociedad francesa, el activo papel que damas privilegiadas, escritoras y *salonnière*, ejercían en la vida cultural del país vecino sirvió como estímulo de sus reflexiones. Crítico con las costumbres de su tiempo, con las «libertades» del trato entre hombres y mujeres de las élites contra las que clamaba la literatura satírica y moral, vencer la creencia que consideraba a las mujeres como seres inferiores y malignos se le aparecía como el modo más útil de inculcarles las responsabilidades que a su juicio les correspondían en la sociedad. Asimismo, el carácter divulgativo de su obra de agudo ensayista y el alcance que tuvieron sus polémicas con sus adversarios muestran el modo en que las prácticas culturales de la época se estaban transformando, extendiendo la lectura más allá de los círculos eruditos. Estas obras divulgativas eran sensibles a los cambios en los hábitos de lectura y respondían a ellos adaptando su estilo y sus argumentos de una forma que a su vez podía propiciar la creación de un público lector más amplio; así, por ejemplo, Feijoo dice recurrir a ejemplos históricos (pese a haber afirmado que sólo se apoyaría en la razón) para convencer al «vulgo» (1742, 376). La silueta de las lectoras se dibujaba como un perfil específico entre esta audiencia imaginada, lo que permite suponer que algunas mujeres leían estas obras o que al menos sus autores las tomaban en consideración al escribir. Feijoo señaló que las mujeres podían apropiar-

¹² Sobre la obra divulgativa de Feijoo y su significado en la «primera Ilustración» pueden consultarse los trabajos de MARAVALL (1991, 315-351) o STIFFONI (1985).

se de sus argumentos y utilizarlos para defender su «excelencia» (T.C., XVI, 331-332). Basco Flancas procuró ganarse a las lectoras de su *Apoyo a la defensa de las mujeres* adulándolas, y a los lectores apelando a su galantería, e incluso un acérrimo detractor de Feijoo como Santareli constró su ataque en forma de un *Estrado crítico en defensa de las mugeres* formado por tres contertulias «Doña Cándida, Muger de un Coronel, Doña Clara, muger de un Ministro de capa y espada, y Doña Eugenia, viuda de un Ministro Togado». Y si adoptaban esas convenciones era probablemente porque tanto unos como otros imaginaban que se dirigían a un público en parte femenino. De ese modo, al hacer de las lectoras, reales o imaginadas, una presencia en sus textos, al buscar su favor o crear la ficción de que eran ellas quienes respondían a Feijoo, hasta los misóginos más recalcitrantes venían a propiciar la participación de mujeres en la lectura, que con el tiempo habría de cuestionar la inferioridad intelectual que les atribufan.

¿Cuál era la novedad que convocó en torno a la «Defensa de las mujeres» de Feijoo las iras de los representantes del pensamiento tradicional? El texto y la polémica por él suscitada, aunque han sido objeto de análisis (Blanco Corujo, 1979; Kitts, 1995, cap. 1), siguen necesitando un estudio que los sitúe firmemente en el contexto del debate de los sexos en su tradición europea e hispánica y en las características específicas de la época. Desde esa perspectiva, la «Defensa» aparece como un punto de inflexión entre la clásica «querella de las mujeres», de cuyas formas, fuentes y argumentos participa, y el empuje del racionalismo aplicado al análisis de la diferencia sexual. Por ello, presentarla sin matices como precedente de posturas feministas muy posteriores en el tiempo (González Feijoo, 1991, 209-211) o rechazar por «trasnochada» la parte menos innovadora de su utillaje argumental (Villota, 1989, 186) supone realizar una lectura anacrónica de la obra, sin comprenderla en su verdadera dimensión.

Aunque se distanció de la tradición de la «querella» en sus opciones epistemológicas fundamentales, Feijoo no dejó de inspirarse en los esquemas argumentales que obras como *De nobilitate et prae-
celentia foeminei sexu* de Cornelius Agrippa (1509) habían establecido: los ejemplos de mujeres célebres, las interpretaciones del Génesis, los argumentos fisiológicos contra la inferioridad o la denuncia de las motivaciones personales de los misóginos, como hiciera, por otra parte, el propio Poulain de la Barre, que utilizó los argumentos de sus oponentes (la evidencia, la naturaleza, la universalidad de la opinión o el peso de las autoridades intelectuales) para

reducirlos al absurdo en *De l'excellence des hommes*. Concedor de algunas de las obras europeas de la «querella», Feijoo reconoció su deuda con el abad de Bellegarde, cuyas *Lettres curieuses de littérature et de morale* (1702) contenían un escrito titulado «Si les femmes sont inférieures aux hommes par le mérite de l'esprit», extractado en una de las lecturas habituales del benedictino, las *Mémoires de Trevoux*, y con la veneciana Lucrezia Marinelli, cuya *Nobiltà e eccellenza delle donne* (1601) pudo conocer a través de la *Bibliotheca nova* de Nicolás Antonio o bien del *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle, y manifestó admiración por Mlle. de Scudéry, cuyo célebre catálogo de mujeres ilustres, de gran éxito en Francia, sería reeditado en España a finales del XVIII. A su vez, el discurso de Feijoo, traducido a diversas lenguas y comentado por la prensa europea, pasó a engrosar el repertorio del que se nutrieron posteriores apologías de las mujeres¹¹.

Al construir su defensa de las mujeres, Feijoo hubo de enfrentarse a un pensamiento bien asentado, que se apoyaba en dos referentes de peso: las autoridades y las Sagradas Escrituras. Siglos de tradición habían tejido una densa trama de referencias intelectuales que, remontándose a los autores clásicos y a los Santos Padres, habían cristalizado definitivamente en la Escolástica. Nada más fácil que invocar un rosario de nombres prestigiosos, de Tertuliano a Aristóteles, de San Agustín a Santo Tomás, en apoyo de las tesis misóginas. Éstas quedaban tan bien arropadas que los oponentes de Feijoo y aun algunos de sus partidarios se escandalizaron por la irreverencia con que trataba a doctos autores que sostenían la inferioridad de las mujeres, reprochándole que tildara de error «una opinion que tiene entre los literatos, mas de ordinario sequito» (Santareli, 1727, 6) o que aplicara a esta opinion «el feo lunar de «error comun», atropellando la probabilidad y atención Escolástica, que se debe observar con los sabios Varones que la patrocinnassen» (Armesto y Ossorio, 1757, 224). Muestran estas discrepancias una diferencia fundamental en la forma de tratar las autoridades intelectuales: frente a la actitud crítica de la primera Ilustración, el actamiento reverente propio del pensamiento tradicional. Para éste, la

¹¹ FEIJOO, B.J. (Prévost, Abbé, trad.): *Apologie des femmes*. S.l.n.d. (1755) y *Défense ou éloge des femmes* (1743). El original castellano fue comentado en las Memorias de Trévoux en 1743 y extractado en 1731 en el *Mercure de France*. En inglés se tradujo como *An Essay on Woman, or Physiological and Historical Defense of the Fair Sex* (1765) y *An Essay on the learning genius and abilities of the Fair Sex* (1774).

prueba de autoridad producía una apariencia de verdad que parecía hacer innecesaria la demostración, como señala Arlette Farge en su análisis de un corpus muy distinto, la literatura misógina de la «bibliothèque bleue» francesa (Farge, 1982, 37). Y contra ese sólido muro Feijoo tuvo que hacer valer la razón y la crítica, desmenuzando pacientemente los argumentos de sus contrarios, pues no le era posible esgrimir en su apoyo, frente a los autores venerados, otros nombres igualmente reconocidos.

Sí pudo, no obstante, apoyarse en la tradición para cuestionar uno de los pilares de la misoginia: la interpretación los textos sagrados. Su carácter fundacional y sacro había hecho de las Escrituras, por definición incontrovertibles, una piedra de toque en el debate de los sexos. En los relatos de la Creación y la Caída (Gen. 1-3), que señalaban los albores de la relación entre el hombre y la mujer, pretendía una tradición misógina que se remontaba a los Santos Padres atisbar la marca de la desigualdad originaria. Si Eva había sido creada en segundo lugar, como argumentaba Ballester en su *Combate intelectual* (1734, 85-86), era para destacar la superioridad del hombre, hecho él solo a imagen y semejanza de Dios¹⁴. A ella también la había escogido la serpiente por ser rival menos temible, a causa de su pobre entendimiento, señalaba Mañer en el *Antiteatro Crítico* (1729, 116), y ella era la responsable de la Caída, de modo que su curiosidad en probar el fruto prohibido simbolizaba el peligro que suponía el acceso femenino al saber. Tras el pecado, la orden divina que la sometía a la obediencia respecto al varón no haría sino cerrar el círculo de su inferioridad originaria, tal como concluía Ballester (1734, 85-88). Hijas de Eva, las mujeres tendrían en su sumisión el doble estigma de su naturaleza inferior y de la responsabilidad heredada en la pérdida del estado de gracia. La interpretación que Feijoo y sus partidarios opusieron a esta lectura misógina se basaba en una tradición alternativa, la versión que del Génesis habían ofrecido los defensores de las mujeres, desde Agrippa a Lucrezia Marinelli, de Marie de Gournay a Poulain de la Barre. En ella la Creación no marcaba la inferioridad, sino la igualdad e incluso la excelencia de Eva, que algunos de sus defensores probaban, en el más genuino estilo escolástico, *ex materia, ex loco y ex ordine*: como lo explicaba Armesto y Osorio en el *Theatro Anticrítico Universal*, por haber sido mo-

¹⁴ ARMESTO rebate este argumento de modo muy escolástico, puntualizando que Adán sólo actuaría como materia, y no como causa eficiente, en la creación de Eva (1757, 224).

delada de materia más noble que el barro, la carne del varón, en un lugar más digno, el Paraíso, y en el último momento, como broche de la Creación (1757, 226). Su responsabilidad en la Caída quedaba atenuada y recaía en parte sobre Adán, quien, a diferencia de ella, no había sido engañado por una criatura más sagaz, argumentaba Cubié, autor de *Las mugeres vindicadas de las calumnias de los hombres*, una obra que en 1768 reproducía en buena medida el texto de Feijoo. Y, por último, la orden divina que la sometía al hombre no entrañaba inferioridad para ella y sus descendientes, interpretación que quebraba el enlace convencional entre autoridad y naturaleza superior. De este modo, al deslegitimar la misoginia enraizada en la cultura académica de su tiempo, Feijoo y sus defensores anduvieron en parte por los senderos por los que habían discurrido las defensas de las mujeres renacentistas y barrocas.

En efecto, los participantes en la polémica feijoniana sabían que se pronunciaban en un debate con larga tradición. Misóginos y defensores de las mujeres buscaban en sus predecesores ora asideros y patentes de nobleza, ora blancos en los que descargar sus críticas y, al hacerlo, tomaban posición entre la densa red de palabras entrecruzadas a lo largo de los siglos. Aunque compartiese algunas de las fuentes y los argumentos de esa vieja polémica, Feijoo fue consciente de que su defensa de las mujeres constituía un planteamiento nuevo, y por ello procuró marcar sus distancias con respecto a un discurso, el de la «excelencia» femenina, que juzgaba tan arcaico y extraño a su lógica intelectual como evocador de peligrosas rebeldías. «Mi empeño no es persuadir la ventaja, sino la igualdad», precisó Feijoo (1742, 337), pero ironizando sobre los argumentos misóginos, «esos discursos philosophicos» con los que «todo se puede probar, y nada se prueba», observó que su propio texto podía ser interpretado como una apología de la superioridad de las mujeres: «si yo escribiera por adulacion, ó por capricho, ó por ostentacion de ingenio, facil me fuera, texiendo consequencias de principios admitidos, elevar el entendimiento de las mugeres sobre el nuestro muchas varas» (p. 374). En su tiempo y en su medio, la tesis de la «excelencia» femenina parecía haber perdido el sentido que la había mantenido durante siglos viva y arraigada en los ambientes cortesanos. A sus ojos, éste solo podía constituir ya un *divertimento* frívolo y adulator, una caprichosa muestra de ingenio, fuegos de artificio dialécticos impropios del filósofo que así definía su propia postura:

«Mi voto, pues, es que no hai desigualdad en las capacidades de uno, y otro sexo. Pero si las mugeres para rebatir á importunos

despreciadores de su aptitud para las Ciencias, y Artes, quisieren pasar de la defensiva á la ofensiva, *pretendiendo por juego de disputa superioridad* respecto de los hombres, pueden usar de los argumentos propuestos arriba, donde [con] las mismas Maximas Physicas, con que se pretende rebaxar la capacidad de las mugeres, mostramos, que con mas verosimilitud se infiere ser la suya superior á la nuestra» (1742, 391-392)¹⁵.

Para sus detractores, sin embargo, entre afirmar la igualdad o defender la excelencia de las mujeres apenas había diferencia, pues ambas posturas vulneraban el principio que apoyaba el orden de los sexos en su desigualdad incontestable, sancionada por la naturaleza y la voluntad divina. «Su Reverendisima», le reprochaba Mañer en el *Crisol Crítico-Theológico*, ignorando las precauciones de Feijoo al definir su tesis, «intenta probar no solo el que nos iguala, sino el que nos excede» (1734, 115). También para algunos apologistas, como Basco de Flancas en el *Apoyo a la Defensa de las Mugeres*, defender a las mujeres equivalía a colmarlas de elogios galantes. No obstante, para los más perspicaces partidarios del benedictino era evidente que éste inauguraba un nuevo estadio de discusión. Así lo veía Sarmiento, quien, a imitación de Pierre Bayle, distinguía tres corrientes en el debate de los sexos: los defensores de la inferioridad («infinitos»), adalides de la igualdad («muchos») y apologistas de la superioridad de las mujeres («algunos»), y pretendía situar la postura de su defendido y la suya propia en el fiel de la balanza, en el justo medio propio de la razón, entre los dos extremos «viciosos» de la adulación y el vilipendio (1757, 192-195).

Al distanciarse de ese modo de las orientaciones del debate anterior, aunque sus deudas con él fuesen mayores de lo que querían reconocer, Feijoo y quienes le hicieron costado pretendían incorporar la polémica de los sexos a la lucha contra el error con el arma de la razón y en defensa de la Filosofía moderna. La creencia en la inferioridad femenina, aun sin revestir la centralidad que tenía en la obra de Poulain, figuraba entre la galería de «miserias» intelectuales que recorría y ponía en evidencia el *Teatro Crítico Universal de errores comunes*. Alineada junto a las otras «opiniones comunes», constituía para ellos una muestra más del «prejuicio», en su doble dimensión de error del conocimiento (en tanto que producto de la ignorancia) y de inclinación del interés, tal como sentenciaba Sarmiento: «En ningún assumpto se halla mas errores de Entendimien-

¹⁵ Secundaban a Feijoo a este respecto tanto ARMISTO (1757, 194), como BASCO (1727, 2) y SARMIENTO (1757, 195).

to, ni mas cegueras de Voluntad, que en el assumpto de Mugerres» (1757, 192). Y ese «error... conducente al precipicio del absurdo», impropio en una época en la que los «modernos» se congratulaban de asistir al progreso de las Ciencias y de la Filosofía, «en tiempos que ya passan las máquinas de Cartesio» (*ibidem*, 195), figuraba en lugar destacado en la agenda de los que debían ser erradicados.

Nuevas eran, y así lo comprendían quienes sostenían esas posturas, tanto la explícita defensa de la igualdad de los sexos contra la preeminencia de uno u otro como la pretensión de recurrir a la razón como único rasero válido para combatir el prejuicio de la inferioridad. Frente a una creencia que veían arraigada tanto en el «error» popular como en el oscurantismo escolástico, no les cabía otro camino que desconfiar de las autoridades intelectuales y hacer uso de la razón y la crítica, tal como Feijoo captó con gran claridad:

«Llegamos ya al batidero mayor, que es la question del entendimiento, en la qual yo confieso, que si no me vale la razon, no tengo mucho recurso á la autoridad; porque los Autores que tocan esta materia (salvo uno, ú otro muy raro) están tan á favor de la opinion del Vulgo, que casi uniformes hablan del entendimiento de las mugeres con desprecio» (1742, 355-356).

De ese modo, al afirmar no sólo la igualdad de las mujeres sino también su deseo de deducirla a partir de la razón, Feijoo enlazaba con la corriente europea que se ha venido en llamar el «feminismo racionalista». Si bien no existen evidencias de que hubiese leído a Poulain (de quien, no obstante, tenía noticias a través del *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle), sus textos revelan semejanzas que son bien significativas. Ambos comparten en buena medida unas preocupaciones y tomas de posición intelectuales, y pueden considerarse, en la trayectoria del debate en sus respectivos países, representantes de una ruptura racionalista similar.

Como Poulain, Feijoo diferenció su posición de las apologías motivadas por la galantería y dijo pronunciarse en el debate de los sexos en calidad de filósofo regido por un propósito de objetividad (1742, 354 y 374). Los redactores de las Memorias de Trévoux, a las que él era tan afecto, elogiaron precisamente, al reseñar en 1743 los dos primeros volúmenes del *Teatro crítico*, la sabiduría e imparcialidad de su discurso, en el que apreciaban no a un «panegirista», sino a «un filósofo, un historiador, un crítico, un religioso, un español que quiere desengañar a los hombres de la idea de superioridad que pretenden sobre las mujeres» (citado por Sáenz de Santa-

maría, 1981, 59). Sin embargo, algo distinguía a Feijoo no sólo de los caballerosos «champions des femmes» anteriores y coetáneos que llenaban de halagos tan floridos como convencionales sus defensas, sino también de las decenas de autores que, más avanzado el siglo, harían gala de redefinir la «naturaleza» femenina apoyándose únicamente en la razón, adoptando poses de aséptica neutralidad. La diferencia radicaba no tanto en las certezas como en las dudas del benedictino, que otorgan una dimensión más rica y compleja a su voluntad racionalista. En contraste con tantos autores de *reflexiones o defensas imparciales*, de *historias o pinturas*, de discursos *filosófico-económico-políticos*, para quienes el examen racional de la diferencia de los sexos no dejaba lugar a incertidumbres, sino que desvelaba con meridiana claridad en qué consistían sus «esencias», Feijoo planteó con lucidez la imposibilidad de alcanzar una objetividad absoluta en un debate que afectaba a los intereses de sus participantes:

«Hombres fueron los que escribieron esos libros, en que se condena por muy inferior el entendimiento de las mugeres. Si mugeres los huvieran escrito, nosotros quedaríamos debaxo. Y no faltó alguna que lo hizo» (...) «*Lo cierto es que ni ellas ni nosotros podemos en este pleito ser Jueces, porque somos partes, y así se había de fiar la sentencia a los Angeles, que, como no tienen sexo, son indiferentes*» (1742, 356).

Clarividente como Poulain, que había realizado una afirmación muy similar («tout ce qu'on en dit les hommes doit être suspect, parce qu'ils sont Juges et parties», 1984, 52), Feijoo intuyó que el debate no constituía sólo una cuestión de creencias erróneas, sino que lanzaba ciertas sospechas sobre los propios fundamentos del conocimiento. Así, a la vez que invocaba el examen racional de las nociones adquiridas y arraigadas, sugirió que el ensayista que hacía uso de la palabra y la razón no podía ignorar su propio sexo. Si bien se sirvió del racionalismo como herramienta crítica para destruir el prejuicio de la inferioridad, esta duda que apuntó, aunque sin detenerse en desarrollarla con detalle, parecía cuestionar el mismo concepto de razón asexual. De esa forma no sólo abrió una puerta nueva en el panorama intelectual, la aplicación sistemática del racionalismo al examen de la diferencia de los sexos, sino que intuyó que esa operación intelectual no disipaba todas las dudas, no fijaba una verdad absolutamente incontrovertible. ¿Tiene sexo la mente, o lo que en la época se llamaba, en sentido tanto espiritual como intelectual, el «alma»? ¿Es el pensamiento neutro a la diferencia de los

sexos? Ese fue el núcleo en torno al cual giró, en buena medida, el debate de los siglos XVII y XVIII y en el que Feijoo tuvo la lucidez de expresar no sólo sus propias certezas, sino también, aunque con fórmulas discretas que sólo una lectura atenta revela, cierto grado de perplejidad.

«LA ALMA NO ES VARÓN NI HEMBRA». LA RAZÓN
DE LAS MUJERES, O EL CUERPO COMO PRISIÓN

Érase un tiempo en que las razones que explicaban tanto la diferencia de los sexos como su posición desigual en la sociedad eran de una claridad meridiana y de una firmeza contra toda crítica. La doctrina aristotélico-galénica hacía de la mujer un «error de la naturaleza» (que tendía siempre a forjar el ser más perfecto), un «varón defectuoso», cuya inferioridad, a la vez física, moral e intelectual, justificaba su subordinación. La teoría humoral, que basaba las aptitudes de los individuos en una combinación variable de calor y humedad, les atribuía una naturaleza fría y húmeda. De esa premisa básica derivaban tanto la imperfección de sus cuerpos, por falta del calor necesario a la completa «cocción» de los alimentos, como sus mentes poco propicias al ejercicio intelectual, pues los vapores desprendidos les impedían el recto juicio, y así, según argumentaba Ballester, «el uso de las intelectuales funciones en el sexo femenino, es hablando *pro majori*, muy inferior al masculino, poco a propósito para las Ciencias especulativas, y casi todas las prácticas» (1727, 84). Esas doctrinas, que figuraban en el corazón del saber médico y filosófico occidental, pese al progreso de la Anatomía en los siglos XVI y XVII, continuaban vivas en los bastiones escolásticos y galénicos de las Universidades, sólo lentamente minadas por el avance de la Filosofía y la Ciencia moderna¹⁶. Desarrolladas por el médico renacentista Huarte de San Juan en su *Examen de ingenios* (1575), eran todavía en el siglo XVIII la base desde la que los adversarios de Feijoo sostenían la inferioridad de las mujeres, como Ballester, el más sistemático en desarrollar las consecuencias que de esas tesis se derivaban, o Manco de Olivares, implacable enemigo del benedictino en su *Contradefensa crítica*, para quien las mujeres eran tan imperfectas respecto al hombre como la materia res-

¹⁶ Sobre el peso de la concepción aristotélico-galénica de la diferencia de los sexos en la Medicina medieval véanse JACQUART y THOMASSIET (1989) y LAQUEUR (1994).

pecto de la forma en la filosofía aristotélica. Los mismos usos, con frecuencia ambiguos, del término «inferioridad», son significativos de toda la lógica que explicaba las diferencias sociales. En muchos autores designan indistintamente la naturaleza física o moral de las mujeres y su posición subordinada, como en Mañer, para quien el hecho de que los animales machos fuesen físicamente más fuertes que las hembras legitimaba la autoridad de los hombres sobre las mujeres (1729, 116-117). De ese modo se revela una racionalidad específica, propia de una sociedad del privilegio que justificaba las jerarquías en virtud de la desigualdad natural vinculada al nacimiento.

A estas doctrinas, que suscitaban ya en esta época la desconfianza de los sectores intelectuales más avanzados, aspiró a desplazarlas otra tesis que afirmaba también, aunque desde presupuestos científicos y filosóficos nuevos, la escasa disposición de las mujeres para el conocimiento. Esta nueva teoría, que haría gran fortuna a finales del siglo XVIII y durante el XIX, y que enunciara el cartesiano Malebranche en el XVII, se basaba en la «blandura» o sensibilidad de las fibras cerebrales femeninas (Hoffmann, 1977, 185-186). Como sostenía Muratori, un autor muy apreciado por la Ilustración católica española, las mujeres, en virtud de sus fibras «floxas y blandas», poseían una potente imaginación y tendencia a las visiones, la fantasía y la venganza, pero también mayores dificultades para razonar¹⁷. Fuese a partir de las antiguas enseñanzas de Aristóteles y Galeno o bien de explicaciones que pretendían basarse en la nueva Anatomía, la «naturaleza» de las mujeres y el lugar que debían ocupar en la sociedad quedaban bien trabados. La analogía entre cuerpo y mente hacía que su menor fortaleza física explicase también (por vericuetos no siempre explicitados) su inaptitud para razonar, y el estrecho vínculo establecido entre saber y poder determinaba que su propia subordinación actuase como prueba adicional de su inferioridad intelectual. Débiles de cuerpo, las mujeres eran también débiles de mente, y ambas circunstancias convertían en razonable su sumisión.

Contra esa lógica que unía las disposiciones «naturales» de los sexos con su posición respectiva en el orden social, Feijoo defendió, sin cuestionar la autoridad masculina, su igualdad de capacidades. ¿Cómo sostener que las mujeres, a quienes incluso algunos de sus defensores consideraban en tono condescendiente el sexo «frágil y

¹⁷ LUDOVICO MURATORI: *La Filosofía Moral, arreglada y propuesta a la Juventud*. 1791, 98.

defectuoso» (Basco, 1727, 29), eran tan aptas como los hombres para el saber? Tal como se planteaban las explicaciones al uso, no parecía posible hacerlo de otro modo que desligándolas de los determinismos de la biología que servía para sancionar su inferioridad, distanciándose de las imágenes que las representaban presas, en mayor medida que los hombres, de sus cuerpos sexuados. Así, Feijoo y los más innovadores de sus partidarios cuestionaron las explicaciones, tradicionales y nuevas, que atisbaban en la anatomía femenina los estigmas de una naturaleza inferior. Sus críticas se cebaron en las contradicciones de las tesis escolásticas, observando, por ejemplo, que afirmar con Aristóteles que la naturaleza tiende a engendrar varón era admitir que se encaminaba hacia la extinción de la especie. Hicieron blanco también en su debilidad lógica, que apenas tenía otro apoyo que el argumento de autoridad: como exclamaba Feijoo, «no nos deben hacer fuerza uno ú otro doctor, por otra parte grave, que asentaron ser defectuoso el sexo femenino, sólo porque Aristóteles lo dijo» (1742, 335). Pero tampoco desdeñaron partir de la teoría humoral y apoyarse en sus propias premisas para invalidar las conclusiones que extraía sobre el entendimiento femenino. Así, el epígrafe VIII de la «Defensa» de Feijoo y también el opúsculo de Martínez Salafranca (1727, 13-15) dudaban del temperamento frío y húmedo tradicionalmente atribuido a las mujeres, pero también cuestionaban que, en caso de ser cierta, esta característica física implicase inferioridad intelectual. Criticar el aristotelismo era, en buena medida, hacer leña de un árbol contra el que la renovación intelectual del humanismo y la Preilustración ya habían asestado firmes hachazos. Pero al mismo tiempo, las discrepancias de Feijoo con Malebranche anticipaban los derroteros que tomaría el debate sobre la razón de las mujeres avanzado el siglo. El benedictino dudó de la veracidad de la teoría que atribuía a las mujeres fibras más sensibles («Dos Anatómicos he leído, que no dicen palabra de esso» -1742, 373), a la vez que utilizó un razonamiento empirista para mostrar que de ella podía extraerse una conclusión diametralmente opuesta: «siendo en el cerebro de las mugeres mas flexibles las fibras, que en el de los hombres, formarán aquellas mayores, y mas distintas las imágenes, y por consiguiente percibirán mejor los objetos» (p. 374)¹⁸. Así señalaba una paradoja esencial que el pensamiento ilus-

¹⁸ Sobre la influencia en España del empirismo y sensismo de Locke y Condillac véase SÁNCHEZ-BLANCO (1991). Señalan la adhesión de Feijoo al empirismo y su distanciamiento del cartesianismo, incluso del cartesianismo modificado de MALEBRANCHE, MARAVALL (1991) y STIFFONI (1985, 79-82).

trado mantuvo durante la segunda mitad del siglo y que perduró en el XIX: el hecho de que se adjudicase a las mujeres una razón menor, defectuosa, por exceso de impresiones sensibles, cuando la teoría empirista entonces dominante cifraba el origen del conocimiento precisamente en las sensaciones.

Ni Feijoo ni el médico Martín Martínez, que vino en su apoyo frente a sus adversarios, creyeron que fuese posible hallar la prueba de la inferioridad femenina que se empeñaban en hallar sus oponentes bien en la divergencia de temperamentos, al modo galénico, o bien en la anatomía y fisiología del cerebro y de las fibras nerviosas, al estilo de las explicaciones más modernas. Años más tarde, el abate Langlet, en su *Hablador juicioso* (1763) se mostró poco convencido por los argumentos de Feijoo en este sentido: «la Historia le presentó pruebas auténticas, con que lograba evidenciar prácticamente a los ojos de los hombres la justicia, con que aspiran a su igualdad las Mujeres, y la Physica sirvió también de apoyo a sus discursos, aunque no me atrevo a decir, si con igual suceso» (nº 2, p. 7). Pero Martín Martínez lo afirmó con contundencia, haciendo gala de su autoridad de médico moderno, enfrentado a los arcaísmos intelectuales de su profesión:

«A lo menos, yo como Professor Anatómico puedo decir, que no siendo la organización que diversifica los dos sexos instrumento de los pensamientos, y conviniendo hombre y muger en la fábrica del pensamiento (única silla y emporio de las ideas) debo creer que en la aptitud para las Ciencias no son desiguales los oficios pues no son diferentes los órganos» (1726, 18).

Ambos renunciaron así a la idea de que fuese posible localizar en la biología el fundamento último, material e irrefutable, de la inferioridad femenina, esa especie de Santo Grial cuya búsqueda (junto con la de las bases fisiológicas de la inferioridad racial) continuaría obsesionando en los siglos siguientes a la Ciencia, que creería hallarlo primero en la sensibilidad de las fibras nerviosas femeninas y en la influencia determinante del útero, luego en las medidas del cerebro, meticulosamente consignadas por una disciplina nueva, la frenología. Con su habitual perspicacia, Feijoo fue todavía más lejos y llegó a cuestionar, como lo había hecho años antes la escritora francesa Marie de Gournay, la transparencia de la mirada científica, sugiriendo que el prejuicio de la inferioridad condicionaba los resultados de la indagación e incluso los construía *ad hoc*: «estas causas physicas ya se sabe que cada uno las busca, y señala a su modo, despues que por la experiencia está, o se juzga asegurado de los efectos» (1742, 357).

Iguales entre sí, cuando se los observaba sin prejuicios, en todos aquellos aspectos físicos que pudiesen afectar al «entendimiento», para Feijoo hombres y mujeres no divergían más que en ciertos caracteres corporales, los que estaban directamente relacionados con la reproducción. Nada les distinguía, en cambio, en aquello que podía condicionar el pensamiento, la anatomía y fisiología del cerebro o de las fibras nerviosas: «las mugeres no son distintamente formadas, que los hombres, en los organos que sirven á la facultad discursiva; si solo en aquellos que destinó la naturaleza á la propagacion de la especie» (1742, 365). Si la diferencia sexual se reducía, a su parecer, a estas asimetrías mínimas, era porque Feijoo partía de un concepto de razón fundamentalmente asexuado. Aun cuando no abrazara *strictu sensu* el dualismo cartesiano que concebía el alma y el cuerpo como entidades autónomas y el sexo como una diferencia secundaria (Hoffmann, 1977, 54; Gusdorf, 1976, 164), Feijoo participaba de una forma de pensar la diferencia sexual opuesta al esencialismo que se impondría en la segunda mitad del XVIII, por influencia de la Medicina y la Filosofía animista y vitalista. Si Poulain de la Barre había proclamado que el espíritu no tenía sexo («l'esprit n'a pas de sexe»), el benedictino exclamaría a su turno: «La Alma no es varón ni hembra» (1742, 363). El principio así enunciado hacía posible «liberar» a las mujeres de la «prisión» de su cuerpo sexuado y hacerlas partícipes de una razón neutra a la diferencia. Como lo fuera en otros tiempos o en otros contextos defender la igualdad de las almas ante Dios, sostener la autonomía de la mente respecto del cuerpo era un nuevo modo de afirmar la igualdad de los sexos, aprovechando las posibilidades discursivas abiertas por el racionalismo. Como tal sería esgrimido en el futuro por muchos hombres y mujeres, como el diarista Pedro Tarazona, quien al reeditar en 1742 el texto feijoniano sintetizó de este modo su mensaje: «Señoras más, que las ciencias no se escribieron sólo para los hombres. Las almas no son de uno ni de otro sexo; más claro: no son las almas ni hombres ni mujeres; éstas, pueden aprender si se quieren aplicar» (*Diario histórico, erudito, comercial*, nº 80, 25-VIII-1772, citado por Bosch Carrera, 1990, 202).

La moderna historiografía ha llamado la atención sobre los efectos ambivalentes que sobre la representación de la diferencia sexual pudo tener el influyente principio de que el alma carecía de sexo. Se trataba, ciertamente, de un poderoso argumento en favor de la igualdad de los sexos. Y sin embargo, admitir la existencia de una razón asexuada, objetiva y asépticamente neutral, no contaminada por el

cuerpo ni por las emociones, aplicando así a la diferencia sexual el dualismo, profundamente arraigado en la cultura occidental, entre cuerpo y alma, condujo con frecuencia a subsumir a las mujeres en un canon masculino a la vez que escindía la naturaleza humana en dos mitades artificialmente separadas: lo espiritual y lo corporal¹⁹. Con todo, esa idea constituyó un elemento de justificación para las escritoras y un arma dialéctica que algunas mujeres y hombres esgrimirían a lo largo de los siglos para reclamar la igualdad intelectual y social de los sexos. Y cuando actuaba más como principio crítico que como dogma, cuando iba acompañado de una lúcida vacilación como la de Feijoo sobre la misma posibilidad de alcanzar un conocimiento perfectamente neutral, dejaba una puerta abierta a la duda.

En efecto, en un texto en el que nunca parecen haber reparado los estudiosos de su obra, con la salvedad de Marañón, Feijoo pareció distanciarse de sus contundentes afirmaciones en el *Teatro crítico* sobre el carácter asexuado del pensamiento. En la carta que dirigió a una dama, Ana M^a Moscoso, asintió, por el contrario, con los lugares comunes que atribuían a las mujeres una percepción rápida y vivaz a la vez que les negaban capacidad para la reflexión profunda o talento creador:

«Por otra parte de la agudeza e ingeniosidad estoy siempre firme en el concepto de que no hay desigualdad alguna entre los dos sexos (...) No es así por lo común en cuanto a la energía, fuerza o valentía del numen, en lo que he observado hasta ahora: que aun en las obras mentales se siente el bello sexo de la debilidad de su temperamento»²⁰.

¿Indica este contraste una evolución de su pensamiento? ¿Quizá expresó Feijoo más libremente su opinión en el marco de la correspondencia privada de lo que lo hiciera en el *Teatro Crítico*, sometido a las exigencias de la polémica pública?. En cualquier caso, la patente contradicción entre ambos textos muestra, de una parte, que las creencias más extendidas pudieron pesar, paradójicamente, aun sobre quien se presentaba como un abanderado de la lucha contra

¹⁹ La obra de Schibienger, cuyo título adopta precisamente esa divisa, añadiéndole un signo de interrogación (*The Mind has no Sex?*), resume ese debate entablado, entre otros autores, por Paul Hoffmann y Ruth Perry, de una parte, y Genevieve Lloyd de otra (SCHIBIENGER, 1989, 174-175).

²⁰ Carta a D^a Ana M^a Moscoso de Prado; fragmento reproducido por MARAÑÓN (en su introducción a Feijoo, BAE t. CXLI, p. CXVI, nota 32).

los prejuicios y las opiniones comunes. Al mismo tiempo, sugiere que la dicotomía tajante establecida entre lo físico y lo intelectual, entre el cuerpo sexuado y la razón, concebida como desencarnada, no le resultaba plenamente convincente. El mismo autor que aquí parecía quedarse un paso atrás de la crítica formulada en su «Defensa de las mujeres», afirmaba en otro lugar, con ironía, que solo seres asexuados como los ángeles podían ser jueces imparciales, y así señalaba los límites de abordar la diferencia de los sexos en términos estrictamente racionalistas. Por ello, una vez más las contradicciones y las dudas de Feijoo, no menos que sus certezas, ilustran las dificultades de pensar la diferencia sexual.

Al defender el «entendimiento» de las mujeres, Feijoo no sólo respondía a una exigencia intelectual que se planteaba como conoedor de las corrientes renovadoras del pensamiento. Su defensa no se limitaba a extender la crítica racionalista a un nuevo campo, sino que brotaba de sus propias observaciones acerca de la sociedad de su tiempo. Por ello, no adujo únicamente, en apoyo de la igualdad de los sexos, el catálogo de mujeres sabias del pasado habitual en ese género de defensas, sino que lo complementó con ejemplos de la historia reciente. Familiarizado sobre todo con la cultura francesa, la brillante eclosión de escritoras del siglo XVII y primer XVIII (como Marie de Gournay, Madeleine de Scudéry o la helenista Mme. Dacier) suscitó su admiración y le indujo a establecer comparaciones con su propio país. «Las Francesas sabias son muchísimas: porque tienen más oportunidad en Francia, y creo que también más libertad, para estudiar las mugeres» (1742, I, 380), observó, haciendo de ello una prueba de que si las españolas no brillaban igualmente en las letras, se debía a los hábitos sociales más que a una incapacidad natural de las mujeres. Su reclusión doméstica y las escasas ocasiones que tenían para tratar y conversar con personas ilustradas explicaban con creces, a juicio del benedictino, la ignorancia que se les reprochaba. Fue precisamente la insistencia de Feijoo en distinguir las aptitudes intelectuales, iguales para ambos sexos, de las diferencias en su «aplicacion y uso» por parte de hombres y mujeres lo que distinguió su aportación. Mucho antes que él, otras voces, desde Christine de Pisan a Teresa de Cartagena o María de Zayas, ya habían afirmado que la ignorancia de las mujeres no tenía un origen natural, sino que era consecuencia de la pobreza de su educación. No obstante, Feijoo, como Poulain de la Barre, desarrolló esta crítica de un modo que apelaba al buen sentido racional de sus lectores, identificando a aquellos que sostenían la postura contraria con el prejuicio y el oscurantismo:

«Estos discursos contra las mujeres son de hombres superficiales. Ven que por lo común no saben sino aquellos oficios caseros a que están destinadas, y de aquí infieren (aun sin saber que lo infieren de aquí, pues no hacen sobre ello algún acto reflejo) que no son capaces de otra cosa. El más corto lógico sabe que de la carencia del acto a la carencia de la potencia no vale la ilación; y así, de que las mujeres no sepan más, no se infiere que no tengan talento para más» (1742, 358).

De ese modo, Feijoo invalidaba para el debate los argumentos de sus adversarios, que confundían, en la búsqueda de pruebas de la inferioridad femenina, los signos de su ignorancia con la falta de aptitud. La desigualdad social de hombres y mujeres en el acceso al saber no era un límpido reflejo de la jerarquía en el orden natural, sino una circunstancia que violentaba la igualdad originaria y construía lo que sólo quienes contemplaban la realidad a través de la lente deformante del «prejuicio» podían confundir con la verdadera naturaleza. Esa idea ya había aflorado en los siglos anteriores en defensas de las mujeres que se articulaban sobre otros ejes: la «excelencia» de las mujeres o la afirmación de la igualdad espiritual, pero en lo sucesivo constituiría el argumento fuerte en la crítica ilustrada de la inferioridad femenina. Aplicable a los cuerpos como a las mentes, permitió a los partidarios de Feijoo afirmar que si las mujeres eran menos vigorosas era porque así lo determinaban sus hábitos de vida y su educación. No obstante, en última instancia la fuerza física, que para los tradicionalistas era sinónimo de mayor perfección, no era, según los partidarios de Feijoo y como ya había razonado Poulain de la Barre, argumento pertinente para discutir la igualdad o jerarquía natural de hombres y mujeres: «el ejercicio los hace á los Hombres fuertes, porque el Hombre, que se cria como Dama, como tal tiene las fuerças, y en donde es costumbre salir la Muger al campo, con tanta fortaleza trabaja, como el hombre; y no por esso tiene mas entendimiento, ni el Hombre, ni la Muger» (Martínez Salafranca, 1727, 14; también Sarmiento, 1757, 198; Cubié, 1768, cap. VI).

Así, pues, para Feijoo y sus partidarios los sexos eran, en buena medida, aquéllo en lo que los convertía la educación: con múltiples variaciones y con desiguales pretensiones críticas, esa sería una de las más más reiteradas proclamas en la segunda mitad del siglo.

LA BALANZA DE LAS VIRTUDES

La defensa de la igualdad intelectual constituyó el «batidero mayor» de Feijoo, su principal empeño y el núcleo de la polémica que su texto suscitó. En este sentido, la controversia en torno a su «Defensa» se diferenciaba de la querrela de los siglos anteriores, que había tenido como eje la capacidad moral de las mujeres. No obstante, al enfrentarse a la misoginia tradicional, recrudescida en el Barroco, que sostenía no sólo la inferioridad física e intelectual de las mujeres sino también su intrínseca malignidad, Feijoo hubo de dar también la batalla en este campo. Inició su obra precisamente con una apología de la dignidad moral femenina contra quienes «en lo moral las llenan de defectos, y en lo physico de imperfecciones». Estos no tardarían en responder repitiendo, como lo hiciera Manco de Olivares, los agravios propia de la misoginia más tradicional (las mujeres eran hipócritas, lascivas, incapaces de guardar secretos), en el tono agresivo propio de esa tradición, en el que se adivinaban temores personales y colectivos.

En su apología de la rectitud moral de las mujeres Feijoo se mostró más tradicional que cuando se trataba de defender su igualdad intelectual. No cuestionó, como Poulain, la idea de que existieran virtudes y vicios perfectamente diferenciados para cada sexo. Se limitó a liberar a las mujeres de algunos de los defectos que se les atribuían, imputándolos a la mala fe y el despecho de los hombres, y a comparar, de modo ventajoso para ellas, las cualidades y tachas que consideraba innatas y específicas de los sexos. Así, pesó de un lado los atributos «masculinos» de la robustez, constancia y prudencia, y de otro la «femenina» hermosura, docilidad, sencillez y pudor. De ese modo estableció el marco en el que se moverían tanto sus defensores como sus adversarios, ocupados todos en demostrar que tal o cual virtud tenía un mérito muy superior a las del otro sexo, pero sin poner en duda lo que Sarmiento llamara la «balanza» de los vicios y cualidades de hombres y mujeres y que todavía en 1791 reprodujo, citando a Feijoo, un artículo del *Diario de Valencia* (2-XI-1791, 130).

El discurso de Feijoo y sus partidarios se deslizaba así hacia una defensa de la excelencia moral clásica de la querrela. A su juicio, los platillos donde se pesaban las cualidades naturales de hombres y mujeres se inclinaban del lado de éstas, en virtud de una dote que, a juicio de Feijoo, ostentaban casi en régimen de monopolio: la «vergüenza». En efecto, la defensa del pudor femenino había venido formando parte esencial de la querrela desde sus orígenes (Angenot,

1977, 126ss). Contra el imaginario culto y popular de la época medieval y la temprana Edad moderna, que les atribuía una sexualidad insaciable y avasalladora, las apologías de la dignidad moral de las mujeres hacían hincapié en su contención, entendida no como carencia de deseo sexual, sino como capacidad para reprimirlo. A lo largo de la época moderna, esa representación fue basculando hacia un modelo en el que la contención sexual aparecía interiorizada, para culminar en la imagen decimonónica de la mujer como un ser que no sólo era casto, sino que carecía de deseo. De ese modo, el comportamiento sexual que se exigía de las mujeres para asegurar el mantenimiento del honor y la transmisión legítima del patrimonio, pero también para responsabilizarlas de construir al hombre moral y contenido (Leites, 1990), adoptaba la apariencia de una conducta natural y espontánea.

Aferrados al discurso más arcaico, los adversarios de Feijoo mantuvieron que sólo los hombres sabían controlar sus propias pasiones, mientras que las mujeres, lascivas, trataban de subyugarlos con la aparente inocencia de su hermosura, fachada engañosa de una naturaleza perversa. La «deshonestidad» femenina que en su tiempo fustigaban moralistas y autores satíricos no era, a sus ojos, sino una prueba de la malignidad de las mujeres. Para Mañer, incluso su pudor constituía un argumento adicional a favor de su inferioridad. La sabia naturaleza habría dispuesto esa barrera a fin de compensar su debilidad moral y su predisposición a la lujuria:

«la naturaleza provida puso este freno con mas cuidado en el sexo que mas lo necessita. La muger a quien esta brida no contuvo, no ay cavallo desbocado con quien compararla. El velo de la vergüenza, que adorna y cubre el rostro de la doncella, si se rasga fuera del talamo, sucede lo que al agua detenida, que sin el impedimento que la embarazaba se explaya mas allá de su ordinario curso; con que por esta parte, si las mugeres exceden a los hombres en la prenda de la vergüenza, en esso mismo descubre su inferioridad, acudiendo la naturaleza con este sufragio a fortalecer la parte mas débil» (1729, 124-125).

Contra ellos, Feijoo y sus partidarios se esforzaron en demostrar que el pudor era «la mayor ventaja que las mujeres hacen a los hombres. Es la vergüenza una valla que entre la virtud y el vicio puso la naturaleza» (1742, 340). Los ejemplos de mujeres célebres, muertas por defender su castidad, o la anécdota de Plinio según la cual las ahogadas flotaban siempre boca abajo para no mostrar su desnudez, probaban para estos autores, en la mejor tradición de la

querella, que eran los hombres quienes carecían del autocontrol que otorgaba a las mujeres un timbre de superioridad moral:

«Siempre hallan los Hombres en el otro sexo el origen de sus excesos(...) Siempre los Hombres culpan á las Mugerres los desaciertos que les hace cometer su vergonzosa pasion, y las infelicitades á que los arrastra: como si no las huvieran ellos solicitado con su incontinencia» (Cubié, 1768, 61-62; también Martínez Salafanca, 1727, epígrafe VIII o Sarmiento, 1757, 205).

Atribuir a las mujeres una «excelencia» moral basada en el dominio de las pasiones o acusarlas de sensualidad desbordante eran los ejes opuestos de los dos discursos. Ni uno ni otro se interrogaron, como hiciera Poulain o como más tarde harían los pensadores más audaces de la Ilustración (Hoffmann, 1977, caps. 4-7), sobre el carácter social y cultural que tenía la exigencia de continencia a las mujeres. Sexo casto y también, como las calificaba la Iglesia, «sexo devoto», la «balanza» moral se inclinaba en Feijoo y sus defensores de parte de las mujeres. Capaces, en opinión de Cubié, de igualar e incluso superar a los hombres en todas las cualidades «masculinas» (constancia, prudencia, entendimiento, custodia del secreto), las mujeres brillarían además con los atributos propios de la piedad y la continencia y estarían exentas por naturaleza de los vicios de la ira y la avaricia, que afeaban la conducta de los hombres (Cubié, 1768, cap. IX). Situándose a caballo entre esa defensa de la excelencia, propia de la «querella», y el criterio ilustrado de conveniencia pública, Feijoo hizo distinciones entre una virtud «en sí», en la que sobresaldrían las mujeres, y una virtud «útil», que sería más propia de los hombres:

«¿Quién pronunciará la sentencia en este pleito? Si yo tuviese autoridad para ello, acaso daría un corte diciendo que las cualidades en que exceden las mugeres las conducen para hacerlas mejores en sí mismas. Las prendas en que exceden los hombres los constituyen mejores, esto es, más útiles para el público. Pero como yo no hago oficio de juez, sino de Abogado, se quedará el pleito por ahora indeciso» (1742, 341-342).

Al diferenciar, de algún modo, las cualidades interiores de aquellas otras, más activas, que capacitaban para actuar en público y colaborar a la utilidad social, Feijoo parecía ofrecer a las mujeres alguna compensación, en forma de reconocimiento de su superioridad moral, por la estructura jerárquica de las relaciones en-

tre los sexos y la distribución desigual de funciones y dignidades sociales. Una desigualdad y una jerarquía que él no pretendía subvertir pero que sus análisis contribuyeron a poner en cuestión.

PODER DOMÉSTICO Y PODER POLÍTICO: LA CRISIS DEL VIEJO
ORDEN Y LAS NUEVAS JUSTIFICACIONES DE LA AUTORIDAD

Si los adversarios de Feijoo respondieron de modo tan belicoso a su «Defensa de las mujeres», era porque no se consideraban meramente implicados en un debate de ideas. Lo que estaba en juego en la conciencia de los polemistas era la estabilidad del propio orden social, la permanencia de las relaciones de poder entre hombres y mujeres y, por extensión, de todas las jerarquías, que aquéllas simbolizaban de forma profunda, contra las amenazas de subversión. En una sociedad fuertemente jerarquizada, en la que la afirmación de la desigualdad natural representaba la mayor garantía de orden, la rebeldía femenina constituía un emblema por excelencia de la subversión. Por ello, los textos, imágenes y rituales del Antiguo Régimen (la sátira, la imaginería popular, las prácticas carnavalescas o el mito de las amazonas) abundan en representaciones del «mundo al revés», en las que la figura de la mujer dominante tiene un papel protagonista (Davis, 1990). Así, al advertir que el orgullo que infundiría a las mujeres el estudio era incompatible con la obediencia debida a sus superiores naturales, Mañer comprendió, en sus propias palabras, que se dirigía «al fondo de la controversia» (1734, 183).

Por esa razón, la defensa que de la igualdad de capacidades había hecho Feijoo se interpretó como un atentado contra el propio principio jerárquico que regía la sociedad y traducía el orden del cosmos. A partir de ella podían esperarse insumisiones en cadena, desobediencias de los inferiores con respecto a sus superiores jerárquicos, y así lo advirtió, alarmado, Santarelli: «el Padre quiere, que las mugeres repliquen á sus maridos, se reconozcan por iguales á ellos, y no les confiesen superioridad (...) á fee mia, que el Padre avia dado en el modo de arruynar todas las Republicas Catholicas, y no Catholicas: porque el Vassallo podia decir al Principe, que no le debia ovedecer...» (1727, 35).

Expresando en forma de ficción satírica esos mismos temores, el folleto agriamente misógino de Manco de Olivares se abría con una jocosa anécdota en la que una dama la emprendía a golpes contra el autor blandiendo un ejemplar del *Teatro Crítico*, mientras le

increpaba por mostrarse desatento con las mujeres (1726, 6). La contrarréplica de «Tiburcio Cascajales» reflejaba también, en clave irónica, la conciencia de estar tratando de relaciones de poder, al hacer uso de un lenguaje bélico («el comun Exercito del mugeril andantesco», «el Dominio que señorean las Esquadras del rostro lampiño») para evocar las reacciones de las mujeres a la «Defensa» de Feijoo. Contra estas amenazas, exhortaba Manco de Olivares, los hombres habían de recuperar el poder que jamás debieron usurparles seres inferiores: «Alientense los hombres, y recobren afectos femeninos, no cedan su dominio á la fragilidad de las mugeres, siendo un animo tan noble, que él por sí no necessita de la muger para vivir (...) no ay que sujetarse á su dominio, ni perder la preferencia» (1726, 21).

Pero, aunque de ello les acusaran sus adversarios, Feijoo y sus defensores no pretendían en modo alguno cuestionar el orden, sino apoyarlo sobre bases distintas. En una época en que la teoría política trataba de legitimar la autoridad del príncipe sobre otros fundamentos que los del derecho divino, ellos, como otros autores, llevaron la indagación sobre el origen del poder también al terreno de la autoridad doméstica. Las explicaciones tradicionales situaban sus cimientos en la desigualdad natural de los sexos, que concedía al hombre, como ser más perfecto, el gobierno del reino y de la familia. Frente a ellas, defensores de las mujeres como Feijoo, Armesto y Ossorio (1727, 224-25) o Cubié (1768, 9-10) sostuvieron que si la mujer estaba sujeta a obedecer al hombre no era porque hubiese sido creada como ser inferior, sino que era en castigo al pecado de Eva y, por tanto, constituía un precepto de derecho positivo, no un imperativo natural. Por otra parte, el contractualismo político permitía considerar también la autoridad marital como producto de un contrato voluntario y por ende alterable, según sugerían, no sin ciertas ambigüedades, Locke y Pufendorf²¹. Feijoo no llegó a afirmarlo así, pero argumentó que «la sujecion política de la muger fue absolutamente pena de el pecado, y assi en el estado de inocencia no la avria», como en el siglo anterior sostuviera Mary Astell y más tarde lo harían Jaucourt en el artículo «Femme. Droit» de la Enciclopedia o Josefa Amar. Para él, este era el único recurso que permitía conciliar la igualdad de los sexos con el legítimo dominio masculino, tanto en el ámbito doméstico como en el teatro de la autoridad política. Arrumbado el anclaje en la desigualdad originaria,

²¹ HOFEMANN (1977, parte III.I), OKIN (1981) o MOLINA (1994), entre otros.

era necesario apelar a la divinidad como fundamento último de las jerarquías entre los sexos. Así podía Feijoo concluir un capítulo dedicado a glosar las dotes políticas de las reinas y gobernantes de la Historia, aceptando, paradójicamente, la norma que excluía a las mujeres del gobierno:

«Sin embargo, la practica comun de las Naciones es mas conforme á la razon, como correspondiente al Divino Decreto, notificado á nuestra primera Madre en el Paraíso, donde á ella, y á todas sus hijas en su nombre se les intimó la sujecion á los hombres» (pp. 345-346).

Del mismo modo que sostenía el ejercicio masculino del «gobierno», la voluntad divina respaldaba, a juicio de Feijoo y sus partidarios, la autoridad doméstica del marido. No consideraban, pues, que ésta fuese el mando natural del ser mejor dotado de capacidad moral y de entendimiento, sino el resultado de un mandato del Creador. Tampoco el hecho de que las mujeres estuvieran excluidas de ocupar cargos eclesiásticos, o la misma transmisión patrilineal del apellido, circunstancias que los autores misóginos habían señalado reiteradamente como pruebas adicionales de su inferioridad, les parecían demostrar tal cosa. Su razón, argumentaba, era preservar el pudor femenino y la moralidad de las costumbres, y en última instancia, se trataba de simples hábitos y no de prescripciones del derecho natural (Armesto, 1727, 196, 225; Cubié, 1768, cap. VII). De ningún modo pretendían defender que las mujeres accedieran al ministerio sacerdotal, como tampoco que ejerciesen la autoridad política o doméstica. Pero por efecto de sus razonamientos, estas posiciones de poder masculino parecían quedar desnudas de justificación. Una vez demostrada la igualdad de capacidades, sólo el carácter insondable de los designios divinos mantenía la estructura jerárquica de la familia y la sociedad: frágil cimiento en un siglo que quiso formular una teoría política y una moral independientes de justificaciones religiosas. No es de extrañar que una tendencia de la Ilustración posterior fuese subrayar, reformulándolas, las diferencias naturales entre los sexos que legitimaban sus desigualdades sociales. El mismo Feijoo comprendió la fragilidad de su postura y anticipó la objeción que le plantearían sus oponentes:

«Veo ahora que se me replica contra todo lo que llevo dicho, de este modo. Si las mugeres son iguales á los hombres en aptitud para las Artes, para las Ciencias, para el Gobierno Politico, y Economico; por qué Dios estableció el dominio, y superioridad de el hombre, res-

pecto de la mujer, en aquella sentencia de el capítulo 3 de el Genesis: *Sub viri potestate eris?* Pues es de creer que diesse el gobierno a aquél sexo, en quien reconoció mayor capacidad» (p. 395)²².

Intuyendo la pertinencia de esa crítica, Feijoo trató de responder dudando, por una parte, que fuese correcta la traducción exacta del versículo del *Génesis*, central en la discusión, que ordenaba a Eva la obediencia a Adán y argumentando, por otra, que el poder doméstico debía recaer en una sola persona para evitar anarquía, como venía siendo clásico afirmar desde la *Política* de Aristóteles (pp. 395-96). Pero al final se reconoció incapaz de dar al problema una solución racional impecable y remitió en última instancia a los insondables designios de la sabiduría divina:

«Pero por qué habiendo de ser superior el uno, siendo iguales los talentos, quiso Dios que lo fuese el hombre? Pueden discurrirse varios motivos en el exceso de otras prendas, como en la constancia, ó en la fortaleza (...) Pero es mejor decir, que en las divinas resoluciones ignoramos por la mayor parte los motivos» (p. 396; conviene con él Cubié, 1768, 9-10).

¿Por qué la jerarquía entre seres iguales? Feijoo no acertó a contestar pero se atrevió a dar forma a la duda. Reconoció el abismo lógico que se abría bajo los pies de quien osaba quebrar el vínculo tradicionalmente establecido entre desigualdad social y orden del «ser», entre subordinación e inferioridad ontológica. Así, las incertidumbres de lo arbitrario e inexplicable sustituían a los sólidos principios de una visión del mundo, basada en jerarquías naturales, que se estaba transformando. Apelar a los designios inescrutables de la Providencia, aun cuando éstos tuviesen la solemnidad de lo trascendente, resultaba sospechosamente próximo a reconocer que esa jerarquía no era sino una convención o, al menos, que no era fácil explicarla de forma lógica.

Por ello, de poco le sirvió a Feijoo manifestar que aceptaba el orden vigente. Sus detractores captaron que la defensa de la igualdad de los sexos resquebrajaba sus pilares. Pretender que sólo la divina voluntad justificaba la autoridad masculina era ya una provocación para Santarelli:

²² Con este mismo problema teórico había tropezado MARIE DE GOURNAY, quien, demostrada la igualdad racional de hombres y mujeres, justificó la autoridad masculina como castigo del pecado original y respuesta a una necesidad de orden en un poder único (1989, 102ss).

«es lo mismo que querer decir, que el decreto ha sido *fuera del orden natural*, y que consiguientemente, no podemos comprenderlo, sin recurrir á la incomprendibilidad de las Divinas resoluciones. Valgate Dios por Padre, y que *inclinacion muestra de bolver lo de avajo, arriba, y lo de arriba, avajo; estoy considerando, que si huviera hecho el decreto, declararia por cabeza á la mujer*» (1727, 33).

La misma indefinición de Feijoo, la precaución epistemológica con que se pronunciaba en un pleito en el que se reconocía parte interesada, la interpretaban sus oponentes tradicionalistas como inductora de rebeldía: «de no decidirse esse pleyto, se pueden originar dos mil, porque las candidas mugeres, que tal vieren, juzgarán, que pueden negar la obediencia á sus maridos, y las que no los tienen, que pueden disputar con los hombres, sepan ó no sepan, todas las materias, que se ocurriesen» (Santareli, 1727, p. 16).

Feijoo y sus partidarios mostraban una concepción distinta sobre las formas de garantizar el orden entre los sexos. Para ello el reconocimiento de su igualdad natural entrañaba un triunfo intelectual de la verdad sobre el error y el prejuicio pero además dejaba incólume la primacía masculina y podía fortalecer el orden doméstico y social de otro modo. Podía contribuir a que las mujeres comprendiesen su propia dignidad moral e interiorizaran las exigencias que recaían sobre ellas, en lugar de ser constantemente vigiladas para que no se desviaran de la recta conducta, y propiciar que los hombres moderasen sus comportamientos hacia sus esposas (Feijoo, 1742, 396-400; Armesto, 1727, 231-232). Los autores misóginos acusaban al benedictino de sembrar cizaña en unas relaciones entre los sexos que percibían fijadas por la desigualdad natural, sancionadas por la voluntad divina, y en virtud de ello inalterables. En cambio, para Feijoo era el bajo concepto que, en virtud de la tradición misógina, los hombres tenían de las mujeres y ellas albergaban de sí mismas lo que introducía el conflicto en las relaciones conyugales. A su juicio, reconocer la igualdad de los sexos contribuiría a pacificar la convivencia y beneficiaría a las costumbres que él, como muchos de sus contemporáneos, tachaba de «corrompidas», asegurando la castidad femenina y en especial la fidelidad de las casadas. Convencidas de su propia valía, éstas resistirían con mayor empeño a la seducción, y, libres del menosprecio de sus esposos, les serían de buen grado más fieles. De algún modo, la idea de igualdad intelectual, unida a la de sumisión necesaria, parecía a estos autores renova-

dores una forma más racional de explicar la subordinación de un sexo al otro.

El conflicto por el poder se erige así en núcleo profundo de una polémica que introdujo la crítica a la misoginia, tanto «vulgar» como escolástica, en el corazón de los debates del siglo XVIII en España, como lo estaba en Europa, y repensó los anclajes de la jerarquía entre hombres y mujeres, alterando las arraigadas creencias que los situaban en la preeminencia de unos y la inferioridad natural de las otras. La amplia difusión y la fama que alcanzó Feijoo en el siglo XVIII influyeron de forma determinante en crear una opinión «ilustrada» que rechazaba los modos tradicionales de concebir la diferencia de los sexos. En particular después de la Real Orden de Fernando VI que en 1750 puso a Feijoo bajo la protección del rey. Zanjando así las polémicas en torno a sus obras. Su «Defensa» fue reproducida en 1773 en el *Diario histórico, erudito, comercial...* de Pedro Tarazona (nº 247 al 282, 8-II a 15-III-1773) y su nombre invocado como un talismán por los autores de la segunda mitad del siglo, célebres, oscuros o anónimos, desde Campomanes en el *Discurso sobre la educación popular* a periódicos como *El Hablador juicioso*, *Semanario de Málaga*, *Diario de Madrid* o *Diario de Valencia*²³. Nadie que se jactase de abordar como ilustrado esa cuestión controvertida podría dejar de convenir, con mayor o menor entusiasmo, en que las mujeres no eran inferiores en capacidades ni en dignidad, afirmación que se convirtió en una marca de obligado acatamiento, en un hito que establecía el progreso de las Luces. No obstante, muchos de los que se apropiaron de Feijoo años más tarde lo hicieron en formas particulares y, soslayando la idea, ya innumerable, de inferioridad, representaron la «naturaleza» de los sexos de nuevos modos que permitían explicar los comportamientos y los espacios sociales a ellos asignados. Las tensiones entre esta nueva ortodoxia y otras ideas que se hallaban en germen en la Ilustración animarían el debate cultural del siglo.

²³ Habl. (nº 2), Sem. Mál. (nº 9, 30-VII-1799), D.V. (sección «La tertulia de Doña Leonor», 1791-1792), D. M. (nº 107, 16-IV-1796, pp. 437-439).

CAPÍTULO 2

«UN HÁBITO QUE BIEN PUEDE LLAMARSE NATURALEZA»

«Sabido es que la disputa sobre preferencia ó preeminencia de los sexos, es uno de los asuntos de conversación más comunes en la sociedad. Una vez que sostuve con particular calor esta disputa, quise referir despues á mis hijas quales habian sido mis principales argumentos, y les escribí la carta que ahora doy á el público» (Joyes, 1798, 175).

A FINALES del siglo XVIII, si prestásemos crédito a estas palabras de Inés Joyes, cabría pensar que el debate de los sexos no sólo estimulaba con frecuencia las plumas de los escritores, sino que también constituía un motivo de discusión en los salones y tertulias. Se trata, ciertamente, de una impresión subjetiva de la autora que, no obstante, parece acorde con el efecto que producen al lector los textos de la época. En las páginas de las publicaciones periódicas abundan los retratos ficticios en los que academias de damas o bien reuniones de caballeros y señoras trataban en sus conversaciones sobre la naturaleza y las cualidades respectivas de hombres y mujeres. También los escritos pedagógicos, literarios, reflexiones sobre temas económicos, críticas de costumbres y tratados médicos hierven en referencias que muestran que el acuerdo en torno a las cualidades específicas y «esenciales» de los sexos se antojaba problemático y parecía requerir discusiones sin fin. La sociedad que imaginaban y deseaban construir los ilustrados se decía dependiente de una profunda reforma de los comportamientos que subrayaba la responsabilidad de las mujeres en la empresa de regeneración moral. Y los modelos de conducta que con tanto énfasis les predicaban los moralistas laicos de la segunda mitad del siglo se justificaban, en buena medida, apelando a una «naturaleza» femenina que se representaba de una manera nueva. Así debían crear la ilusión de que los comportamientos que les recomendaban y que ellas habían de interiorizar no les eran impuestos, sino que constituían una lógica consecuencia de las inclinaciones inscritas en sus cuerpos y sus

mentos. Esa «naturaleza» ya no se presentaba como abiertamente inferior. Los argumentos tradicionales en los que se apoyara la idea de inferioridad habían quedado deslegitimados por la crítica ilustrada de Feijoo y el descrédito de la Escolástica. Pero además, ese modo de pensar la diferencia sexual parecía poco adecuado para una sociedad que tendía a justificar sus desequilibrios no ya en términos de desigualdad natural, sino de racionalidad, utilidad y conveniencia. Tampoco parecía una imagen con la que pudieran identificarse las mujeres que, en mayor proporción a medida que avanzaba el siglo, leían los textos que se proponían definir la naturaleza femenina y asistían a las tertulias en las que ése parecía ser un tema de discusión.

Los autores de esta época eran conscientes de pronunciarse en un campo transitado por las huellas de múltiples discusiones anteriores. Con la mezcla de autocomplacencia y espíritu crítico con que contemplaban la evolución de la sociedad por el camino de las Luces, siempre que definían la «naturaleza» de los sexos lo hacían situándose como ilustrados que establecían comparaciones y tomaban distancia con respecto a modos antiguos o diferentes de representarla, los de la «querrela» de los siglos anteriores o la idea mitificada que albergaban de las culturas extraeuropeas. Perfilaban así un ideal de «progreso» en el que las formas de conceptualizar la diferencia de los sexos y ordenar la relación entre hombres y mujeres debían adecuarse a lo que la minoría ilustrada consideraba propio de una sociedad «civilizada». Aunque las imágenes resultantes fueron heterogéneas y a veces enfrentadas, fue una «nueva ortodoxia» de la feminidad la que se impuso como dominante en los ambientes ilustrados, desplazando a los márgenes del discurso socialmente aceptado tanto a la misoginia tradicional o la tradición de la excelencia como a las posturas más críticas que podían expresarse a partir de los propios principios de las Luces.

LA «COMPLEMENTARIEDAD» DE LOS SEXOS O LA CUADRATURA DEL CÍRCULO

Como es de esperar, no todo fue nuevo en las imágenes que de la naturaleza femenina se ofrecían en la segunda mitad del siglo XVIII. Otros retratos ya familiares proliferan también: mujeres ignorantes, habladoras e hipócritas, tan llenas de defectos como deseosas de invertir la posición subordinada que les correspondía, muje-

res que maquinaban arrebatar el poder a los hombres y eran causa de su ruina. Todos estos negros perfiles, que reiteraban los más tradicionales tópicos misóginos, continuaban alimentando algunos textos, desde el «adagio 4º» de los *Discursos políticos y morales sobre adagios castellanos* de Rubín de Celís a la respuesta del *Correo literario de Murcia* a la carta de una supuesta lectora, María Egipcíaca Desmañer y Gongoreda. En ésta las mujeres aparecen representadas como un germen de conflicto, obcecadas por su afán de poder, que las empuja a alterar un orden natural cuya racionalidad no saben percibir:

«Es la muger altiva, loquaz, ignorante y falta de consejo; (...) es altiva, desde que la experiencia íntima de sus muchas faltas y repetidísimas sobras la hace conocerse inferior al hombre de quien nació dependiente: en este momento empieza a maquinar el modo de volver esta tortilla y mandar al que debe obedecer: para esta empresa es solo el ingeniero su capricho y el operario su lengua» (*Correo literario de Murcia*, nº 63, 6-IV-1793, 220-221).

Asimismo, las familiares historias de engaños femeninos y de maridos burlados llenaban las páginas de publicaciones como *El Bufón de la Corte* de Nifo. Y si otro periódico del mismo autor, el *Caxón de Sastre*, las absolvía de las acusaciones de corrupción moral, era al precio de definirlas sin ambages como seres inferiores y sometidos. Pero del conjunto de este periódico, trufado de textos de los siglos XV al XVII tanto en favor como en contra de las mujeres, aderezados con comentarios del autor, se desprendía una impresión globalmente desfavorable²⁴. El exitoso *Caxón de Sastre* transmitía desconfianza y temor hacia las mujeres, se complacía en recordar las faltas de una naturaleza no por defectuosa menos temible, pues amenazaba con someter a quienes estaban destinados a dominarlas, los hombres, y presentaba las relaciones entre los sexos como una batalla continua por el poder.

A estas acusaciones misóginas continuaban respondiendo apologías de intención galante que desplegaban un tono adulator y recursos no menos tradicionales y estereotipados que los de los destructores de las mujeres. De esta índole eran las respuestas de «El Amante de Todas» y «El Apasionado de las Damas» a una requisitoria misógina publicada en el *Correo literario de Murcia* y el *Semanario de Málaga*, o la anónima *Defensa de las Mugeres, o Discurso que sobre sus virtudes o sus vicios les dirige bajo del nombre*

²⁴ Cax. nº 3, 10, 31 y 50.

de Eugenia, D.J.C, vecino de esta Corte²⁵. En ellas las etimologías, interpretaciones del Génesis, ejemplos de mujeres célebres y citas de Aristóteles o los Santos Padres servían para demostrar la perfección de las mujeres y cantar sus alabanzas. Sin embargo, unos y otros discursos constituían, por lo general, representaciones en declive para la opinión ilustrada. Ante los ojos de ésta la misoginia clásica aparecía, a la luz de la evolución de la sociedad y la cultura, como un estadio superado, impropio de una sociedad «civilizada», y la tradición de la «excelencia», como un discurso vacío y adulator, cuya lógica social e intelectual le resultaba ajena. El debate en sus formas tradicionales adquiría visos de una disputa estéril, propia ya tan sólo de conversaciones mundanas, frente a la cual los ilustrados creían estar en disposición de resolver el conflicto revelando, de una vez por todas, en qué consistía verdaderamente la diferencia de los sexos.

La polémica desarrollada en el *Correo literario de Murcia* en 1794 muestra de modo muy significativo el modo en que los ilustrados tomaban distancias con respecto a las manifestaciones del debate a su juicio periclitadas. La discusión la inició una sátira misógina firmada por «el Filósofo Ramplón», que generó un rosario de convencionales defensas galantes. En conjunto, las contribuciones presentaban un carácter artificioso que parecía obedecer a una estrategia editorial de provocación y contraste. La acritud del primer artículo servía de pretexto para adular seguidamente a las mujeres, de modo que la rudeza de la misoginia resaltaba los modos de pensar la naturaleza femenina presentados como correctos e «ilustrados». El propio pseudónimo del autor y el modo en que los editores justificaron la publicación de su artículo muestran el carácter extemporáneo que presentaba, a los ojos de quienes se pretendían ilustrados, un escrito que repetía los más antiguos y manidos argumentos sobre la inferioridad femenina. Si la polémica feijoniana había sido el resultado de una reacción conservadora ante una defensa de la igualdad que parecía demasiado audaz en su tiempo, en el *Correo literario*, en cambio, es el texto misógino el que introduce una discordancia y los propios diaristas invitan a sus lectores a rebatirlo, afirmando que dan al público la carta «venciendo nuestra natural repugnancia, confiados que entre nuestros Suscriptores no faltará

²⁵ C. Lit. M. (nº 148, 149, 156-158, 158-160 y 165, todos de 1794). Sem. Mál., nº 7 y 9 (23 y 30-VII-1799). *Defensa de las Mujeres*. Madrid, González, 1786. Reseñada en Gac. nº 96 (30-XI-1792), p. 844, y Mem.lit., nov. 1786, no hemos hallado ningún ejemplar de esta edición, que es traducción de la obra inglesa de Walsh de Aberley.

alguno que salga a la Palestra defendiendo un sexo tan digno por sus respetos de nuestra gratitud, a quien su Autor, faltando a todas las leyes de la caballería, ha causado tantos entuertos con su pluma»²⁶.

Dentro de las normas ilustradas, un texto de estas características necesitaba presentarse como una salida de tono, que sólo podía venir de quien representaba a la opinión vulgar, un «Filósofo Ramplón». Nombrar la inferioridad femenina y poner en escena, de forma descarnada, el conflicto entre los sexos rompía con las pautas de la civilidad y significaba un retroceso en la pacificación de las costumbres. Como indicaron los editores de otro periódico, el *Semanario de Málaga*, al «Filósofo Ramplón», ese estadio se consideraba superado y las diatribas misóginas habían tenido ya en Feijoo una rotunda e incuestionable respuesta: «lea si no le ha hecho a nuestro eruditísimo Feyjoo en la defensa que hizo a favor de las Señoras, y allí encontrará que la causa emprendida por medio de su sátira queda rebatida por este Sabio Escritor, más político y moderado en sus expresiones que Vm. en todo quanto ha estampado»²⁷. Así, la presencia de textos misóginos en publicaciones que se jactaban de modernas indica, más que arcaísmo, una voluntad de marcar distancias con respecto a lo que se tenía por residuo de vulgares prejuicios.

La pervivencia y las transformaciones que a lo largo del siglo XVIII experimentó un género peculiar, el catálogo de «mujeres célebres», de añeja tradición renacentista y barroca plantean una interesante cuestión para la historia cultural: los significados complejos de la continuidad y adaptación de un modelo de raigambre nobiliaria y cortesana, que hemos analizado en detalle en otro lugar. Señalemos aquí tan sólo que la vigorosa figura de las mujeres «ilustres» en letras, armas y gobierno, una imagen diametralmente opuesta a las representaciones dieciochescas de la mujer sensible y doméstica, continuó llegando a los lectores a través de tratados, algunos de ellos traducciones de originales de siglos anteriores, como la *Galería de mugeres fuertes* del jesuita Le Moyne, lujosa obra dedicada en 1794 a la condesa-duquesa de Benavente. Por añadidura, y de forma aún más sorprendente, tuvo una divulgación amplia entre un público menos selecto a través de ediciones en entregas o de extractos en la prensa periódica. Esa pervivencia puede interpretarse de formas diversas y complementarias: coexistencia de modelos dis-

²⁶ Introducción a la «Sátira del Filósofo Ramplón contra las Señoras Mugerres», en C. lit. n.º 148 y 149 (28-I-1794 y 1-II-1794), p. 57.

²⁷ *Sem. Mal.* (n.º 9, 30-VII-1799, p. 67).

tintos, de formas arcaicas de representación con otras nuevas; revitalización de unas figuras heroicas en una época que proponía para ambos sexos otros valores y modelos de conducta. Proceso de relectura y domesticación por el cual la figura intimidante de la mujer fuerte y guerrera fue sustituida en algunos casos por la mujer sabia y ésta, sin perder su carácter de excepción, puesta al servicio de la defensa de la cultura nacional (en apologías sobre el mérito literario de España) o bien convertida en ejemplo de virtudes morales más que intelectuales. En cualquier caso, su continuidad y sus cambios de significado hablan del solapamiento de modelos distintos y aun opuestos de feminidad, pero también de los usos diversos a que éstos podían ser sometidos en un periodo de cambio social y cultural.

Los catálogos de «mujeres ilustres» habían estado desde sus orígenes vinculados a la tradición de defensa de la excelencia femenina. En el siglo XVIII, también los escritos de ese estilo, que en apariencia reproducían modelos añejos, se cargaron de nuevos significados, bien por su tono y su contenido o por el modo en que los presentaban sus editores. Moviéndose entre dos aguas, *El Hablador juicioso* del abate Langlet dedicó en 1763 su 2º número a la «Defensa de las mujeres». Su postura era equívoca, pues tan pronto pretendía, en un lenguaje caballeresco, ofrecerles «socorro» y «homenaje» como alardeaba de filósofo y decía distanciarse de los panegíricos aduladores para ofrecer unas «desapasionadas reflexiones» basadas en la razón. Ambiguo también era su discurso, que se debatía entre probar la igualdad y sostener la excelencia física y mental de las mujeres para compensarlas así de su exclusión del ámbito público.

El Hablador juicioso pretendía con esta intervención polemizar con otra publicación periódica, *El Pensador* de Clavijo y Fajardo, y quizá aventajarlo, ganándose el favor de las lectoras. El muy popular *Pensador* había publicado en 1763 un texto, supuestamente traducido del francés por un lector, que si bien no hemos podido identificar con ninguna de las apologías francesas de la época, coincidía en algunos de sus argumentos con Poulain de la Barre. Sostenía la capacidad de las mujeres para desplegar las mismas virtudes y ejercer los mismos cargos que los hombres, afirmando que sólo la falta de costumbre lo hacía aparecer inusual, pues: «Ninguna persona, que conozca el corazón humano, deja de estar convencida de que el alma no es de sexo alguno, y que igualmente se ve agitada de pasiones, sea la que fuere la configuración del vaso, que la contiene. La diferencia de temperamento, de educación y de preocupaciones hace que las pasiones sean diversas, sin que en esto tenga parte alguna la diferencia de sexo» (Pens. XXXI, 111-112). No obstante, la audacia

de su mensaje quedaba paliada por un párrafo final que convertía las afirmaciones anteriores en una mera paradoja retórica. Aprovechando los recursos con los que se construía literariamente la prensa de este tiempo, el supuesto lector que había traducido y remitido el escrito se interponía entre la voz del «autor» francés y el silencio del editor y le restaba toda transcendencia, finalizando en tono de *divertimento*: «Tal vez no faltarán algunas, que viendo esta Carta, se encapricharán en ser Embaxatrices, o Consejeras. Si esto sucede, será cosa muy graciosa...» (Pens. XXXI, 112-113). De ese modo, cuestiones que se habían abordado con toda seriedad en el debate feijoniano tomaban un status ambiguo, entre la provocación y la paradoja.

El hecho de que un texto que utilizaba y llevaba a sus máximas consecuencias los argumentos de la igualdad resultara así banalizado era significativo del modo en que había cambiado la percepción del debate de los sexos. Para los autores de un artículo del *Correo de los Ciegos* no constituía, como para Inés Joyes, una controversia trascendente y viva, sino un tema anodino de conversación en tertulias mundanas, como lo calificaba el *Correo de los Ciegos*: «*Divertíanse un día en una tertulia en repetir todos aquellos lugares comunes y proposiciones debatidas en pro y en contra de las mugeres...*» (nº 179, 9-VII-1788, 1051). Las disputas ficticias entre hombres y mujeres, lectoras y lectores, que poblaban las páginas de la prensa hacían parodia del lenguaje de la polémica aplicándolo a fútiles pugnas. Así, los lectores del *Semanario de Málaga* pudieron leer, en palabras de un personaje femenino que sorprenden por su tono radical y vehemente, esta denuncia de la exclusión de las mujeres de la política y de su educación para la obediencia y la pasividad:

«Hombres injustos! Vms. han apocado nuestra constitución física, han desacreditado nuestras facultades morales, han degradado nuestras almas atribuyéndoles debilidad, inconstancia, ligereza y todos los vicios, nos han negado toda instruccion y manejo en los negoeios civiles: nos han desterrado de aquellas sagradas mansiones en que se forman leyes, y se trata de la felicidad del género humano. En una palabra apoyados en la robustez y fuerza de sus brazos nos tienen en un estado de pura sujecion en que por abatimiento, ó por costumbres, ni aun nos queda vigor para reclamar nuestros derechos» (D. M., nº 209, 28-VII-1795, p. 851).

Sin embargo, quien formulaba este encendido alegato era una figura satírica de las habituales en la prensa de la época: una «petimetra», es decir, una dama frívola y ociosa. Al poner en su boca una crítica tan audaz y beligerante, pues, los editores pretendían

probablemente ponerla en ridículo y quizá desacreditar las discusiones sobre «derechos» y «negocios civiles» que por aquellos años aplicaban ese lenguaje a la secular polémica de los sexos, en obras como el *Discurso sobre el mejoramiento civil de las mujeres* del prusiano Theodor von Hippel (1792), la *Vindicación de los derechos de la mujer* de Mary Wollstonecraft (1792) o la *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana* de Olympe de Gouges (1791). No hay noticias de que estas obras se conocieran en España, con la salvedad de la de Mary Wollstonecraft, de la que no se captaron todas sus implicaciones radicales²⁸. Pese a ello, resulta significativo que los autores del *Semanario de Málaga* eligieran el lenguaje de los derechos naturales para dibujar un personaje satírico que parecía querer cerrar el paso a estos principios peligrosos.

Mencionar el conflicto entre los sexos parecía considerarse alejado del buen tono de una sociedad ilustrada, y así muchos dictaminaban, solemnes, la defunción del debate sobre el entendimiento de las mujeres como una discusión propia de épocas menos esclarecidas y carente de sentido en el siglo de las Luces, cuando la razón había demostrado la igualdad. En pasado se refería a ella Campomanes en su *Discurso sobre la educación popular*, como si se tratase de una disputa sobre la que era innecesario volver: «sería impertinente discusión, internarse en una disputa, en que tomó seguramente el mejor partido el Padre Feijoo; mirando como error del vulgo la diferencia, que en perjuicio del mismo sexo, hacía la opinion comun, á favor de los hombres» (1975, 190). A juicio del liberal Valentín de Foronda en dos de sus *Cartas sobre la policía*, «Sobre la salud pública» y «Sobre que todos los entendimientos son iguales», la «policía» de los pensamientos y las costumbres en una sociedad ilustrada pasaba por archivar «aquella fastidiosa cuestion de la preeminencia de los hombres sobre las mugeres» y por admitir la igualdad de entendimiento, «verdad que confiesa la razon, y que confirma la Historia de muchos siglos», pero también por zanjar el debate, sin plantearse las consecuencias de tal afirmación (Foronda, 1984, 525 y 563). Como él, los autores de tanta *defensa* o *reflexión imparcial, historia o pintura, discurso filosófico-económico-político* se pretendían distanciados tanto de la misoginia como de la tradición de la excelencia, situados en el fiel de la balanza filosófica, en la atalaya de la

²⁸ En 1792 JULIÁN DE VELASCO, coeditor del *Diario de Madrid*, reseñó elogiosamente la traducción francesa de la *Vindicación* (D.M., 6 al 19-IX-1792). Francisca Larrea, madre de la novelista Cecilia Böhl de Faber, tenía en los años 90 una copia de la obra (KIRKPATRICK, 1991, 16).

«objetividad», al fin, como sugirió con inteligente ironía Feijoo, seres epicenos perfectamente imparciales. Así lo creía, entre otros, el autor de un artículo publicado en el *Correo de Valencia* (en realidad el inglés Samuel Johnson), que decía emitir su opinión «habiendo primeramente procurado desprender mi corazón de toda parcialidad, y ponerme como un género de ser neutral entre los sexos»²⁹.

¿Cómo resolver el debate de los sexos de modo que aun la misma noción de conflicto pareciese anacrónica? ¿Cuál era la nueva representación de la diferencia sexual que se presentaba como solución, que pretendía restañar las heridas de la larga disputa entre la inferioridad y la excelencia, al tiempo que sorteaba las eventuales implicaciones que reportaría admitir plenamente la igualdad? En textos filosóficos como los de Kant, en la literatura médica de Roussel o de los «médecins philosophes» de finales de siglo y principios del XIX (Virey, Cabanis, Moreau de la Sarthe), en escritos dogmáticos como los de Rousseau o en otros atravesados de dudas y contradicciones, como los de Diderot, así como en infinitos textos de autores oscuros o anónimos, se configuró a escala europea lo que podríamos llamar una «nueva ortodoxia ilustrada», de la que los autores españoles participaron a través de traducciones tanto como de obras propias. La imagen que fue afirmándose en la segunda mitad del siglo XVIII, y cuyo éxito ha oscurecido hasta momentos muy recientes otras concepciones de las Luces, desafiaba tanto el modelo tradicional de base aristotélica, que definía a la mujer como un «hombre defectuoso», como el «feminismo racionalista», que afirmaba la igualdad de los sexos a costa de establecer una rígida división entre cuerpo y mente. Si Poulain de la Barre o Feijoo, y con ellos tantos autores y autoras del siglo XVII y primer XVIII, sostenían que «el alma no tiene sexo» o «no es varón ni hembra», esta concepción acabaría por invertirse. Avanzado el siglo sería más frecuente encontrar en diferentes lenguas, pues el sentido de la evolución fue muy similar en los distintos países europeos, expresiones similares a ésta del *Tatler* inglés: «existe una especie de sexo en las almas» («there is a Sort of Sex in Souls»)³⁰. Frente a

²⁹ C.V. n.º 169, 11-I-1799, p. 17. Es traducción no confesada de su periódico *The Rambler*.

³⁰ Cita en SHEVELOW (1989, 11), que estudia la evolución de estas concepciones en Inglaterra. Sobre Francia véanse CRAMPE-CASNABET (1992), HOFFMANN (1977), JACOBS (1979) y SPENCER (1984). Para Alemania, el artículo de VOLKER HOFFMANN en *Transactions* (1980, IV, 1901-1909), así como HOOK-DEMARLE (1991), OKIN (1981; sobre Kant), PÉREZ CAVANA (1994; sobre Hippel). Sobre el debate italiano, GUERCI (1987) y LUSSANA (1984).

los racionalistas, que hacían del sexo una diferencia secundaria que sólo afectaba a los cuerpos, dejando libre una razón asexual, la filosofía del XVIII, dominada por una epistemología empirista y con frecuencia inclinada al materialismo, concibió los fenómenos físicos y mentales como estrechamente entrelazados.

Desde esa imagen de la naturaleza humana, resultaba de todo punto imposible sostener que las diferencias de los cuerpos no influyeran sobre las mentes. Y fue la diferencia sexual la que se priorizó por encima de todas: lejos de considerarlo una cualidad accidental, se creía que el sexo todo lo invadía, impregnando la identidad física, moral y emocional de las personas. Las diferencias corporales se prolongaban en el plano moral, manifestando en lo externo los sentimientos y cualidades específicos que anidaban en el interior de hombres y mujeres: a «la fuerza, el valor, la constancia, el sufrimiento, la prudencia que denotan los miembros de un hombre» le respondían en la mujer, a modo de espejo invertido, «el recogimiento, la dulzura, el genio compasivo, que dá á entender la configuracion de los suyos» (*El Censor*, disc. LXXII, p. 80). No obstante, las imágenes reflejadas no eran simétricas. Era a las mujeres a quienes se representaba, en mayor medida que los hombres, «saturadas» de feminidad y limitadas por ella, como si sólo ellas estuviesen hasta tal punto determinadas por su cuerpo, que se convertían en rehenes de su sexo. Esas concepciones esencialistas, que tendrían fuerte arraigo en los siglos siguientes e influirían en los desarrollos coetáneos de la Medicina, al tiempo que buscaban sanción científica en sus descubrimientos, fueron sintetizadas por Rousseau, con claridad que rayaba en crudeza, en la célebre fórmula del *Émile*: «el varón es varón en algunos instantes; la hembra es hembra durante toda su vida, o al menos durante su juventud; todo la atrae hacia su sexo, y para desempeñar bien sus funciones precisa de una constitución que se refiera a él».

Esta representación ya no imaginaba a los sexos como si ocuparan grados o escalones distintos de perfección en una jerarquía. Establecía entre ellos una divergencia esencial, lo que Thomas Laqueur (1994) ha llamado una «diferencia inconmensurable». «No se diferencian menos de los hombres las mugeres en el genio, carácter y talento que en el continente y la figura» (...) «lo que es gracia ó perfeccion en un sexo, es defecto ó deformidad en el otro», sentenciaban unas «Reflexiones imparciales sobre las mujeres», publicadas en el periódico *Miscelánea instructiva* en 1797 (t. II, nº 4), y que no eran sino una traducción no confesada del artículo de la Enciclopedia «Femme. Morale», obra del joven dramaturgo Des-

mahis. Resulta significativo que fuera precisamente éste, de los cuatro que la monumental obra, prohibida en España pero ampliamente conocida por los ilustrados, dedicó a examinar la «naturaleza» y situación social de las mujeres, el que tuvo versión castellana. Sin duda, este texto de espíritu rousseauiano, que definía un modelo ideal de mujer doméstica, resultaba más tranquilizador que las ambiguas reflexiones del médico Barthez («Femme. Anthropologie») o que los audaces planteamientos de Jaucourt sobre el carácter contractual de la autoridad de los maridos y la posibilidad de establecer de otro modo las relaciones conyugales («Femme. Droit naturel»). La diferencia irreductible entre los sexos que argumentaban Desmahis y otros autores se oponía tanto a los argumentos en favor de la inferioridad o la excelencia de las mujeres como a las afirmaciones de igualdad. «Complementarios» por sus capacidades e inclinaciones físicas y mentales, hombres y mujeres lo eran también por las funciones sociales que se les encomendaban. Así lo defendían los editores del *Memorial literario*: «Los hombres tienen más talento, las mugeres más imaginación; los hombres son más robustos y más tercos, las mugeres más hermosas, más humanas y más inconstantes: *cada uno tiene lo que debe*»³¹. Nada más «natural», pues, que a unos les correspondiese ocuparse de las letras y del gobierno mientras que las otras se volcaban en la familia y el mundo de los afectos. Estas diferencias sociales, quedaba implícito, no les forzaban en modo alguno, sino que traducían su verdadero «ser». En una construcción de apariencia armónica, naturalista por sus argumentos y finalista en sus implicaciones, cuerpo y alma, naturaleza y sociedad se daban la mano, cortando, en apariencia, el nudo gordiano del debate.

El Amigo de las Mujeres, obra de Boudier de Villemert que Nifo tradujo en 1763 y reeditó en 1771, sin mencionar a su autor, y que gozó de cierto éxito en España hasta ser prohibida por la Inquisición en 1801, ofrece un ilustrativo ejemplo de esta representación de la diferencia³². Presentándose como un amable simpatizante de las mujeres, pretendía zanjar la polémica de los sexos apelando a la complementariedad entre ellos. Dibujaba una imagen idealizada de

³¹ Mem. lit. (junio 1789, 2ª parte, p. 202, cursiva nuestra). En la misma línea, la «Anacreóntica. A las Mugeres» (D.S., nº 106, 15-XII-1792, 430-431).

³² BOUDIER DE VILLEMERT: *L'Ami des femmes*. París, 1758. Se reeditó en francés al menos en 13 ocasiones y fue traducida al italiano, alemán e inglés. MARTÍN GAITÉ (1988, 319) la atribuye erróneamente a Mirabeau. Citamos a partir de una edición madrileña no fechada del siglo XX (ver bibliografía).

su relación, siempre que hombres y mujeres obedecieran a sus respectivas disposiciones naturales y se atuviesen a los campos que les eran propios. Para exhortar a las mujeres a replegarse hacia estilos de vida más domésticos e indicarles cómo debían comportarse en los diferentes ámbitos (en el estudio y el vestido, en la familia y en las relaciones), se detenía en recordarles, como «amigo», en qué consistía su «verdadero» ser. El conflicto se convertía, como la inferioridad de las mujeres, en un tabú que no había que mencionar, pues la armonía radicaba precisamente en una diferencia que Boudier se esforzaba en presentar como complementaria:

«los dos sexos se perfeccionan uno por otro. El varonil esfuerzo del uno templea y mitiga su fuego por las astucias y sagacidades del otro; y éste, a veces, toma prestado de aquél, el valor: las ideas de los hombres toman un tinte o colorido más gracioso en compañía de las mugeres; y éstas, tratando con los hombres, pierden todo lo que les comunicó la naturaleza que se desliza en beiedad, inconstancia y ligereza. Las diferentes cualidades de hombres y mugeres se balancean, y de esta mezcla nace una conformidad dichosa que hace a unos y a otros más cumplidos» (p. 60).

Boudier hablaba de la diferencia de los sexos en términos de esencias complementarias más que de necesaria o conveniente división de espacios sociales, aunque pretendía que las primeras fueran las más firmes valedoras de la segunda. Pero él, como tantos otros autores de la época que compartían este modo de concebir la diferencia, no pretendía que hombres y mujeres estuviesen atados por igual a los imperativos de sus respectivas naturalezas. Era en las mujeres en quienes ésta tomaba visos de destino, anclándolas en la inmovilidad de lo universal y lo necesario. Boudier las elogió precisamente por haberse alejado menos de su esencia, pero su tono parecía no tanto de nostalgia por un tiempo mítico en que la naturaleza masculina estuviese también libre de los artificios de la civilización como de disculpa por liberar a los hombres de ese dudoso privilegio y dejarles abierta la posibilidad de modificar su identidad: «Nosotros hemos ingerido tantas cosas en la Naturaleza, que le son absolutamente extrañas, que podremos afirmar que casi nunca nos hemos conducido por ella; las mugeres, al contrario, únicamente atentas a su voz, casi nunca se descaminan de las dulces leyes que la Naturaleza les impone» (p. 168).

«Naturales» por obligación, para deducir cómo eran las mujeres y qué papeles debían desempeñar no habría sino que observar las disposiciones de sus cuerpos, en particular sus «órganos más suel-

tos y delicados», y extraer de ellas las oportunas consecuencias. Al proyectarse en lo intelectual, sus peculiaridades físicas las dotaban de una fértil imaginación, pero les vedaban la capacidad de reflexión profunda («la delicadeza de órganos, que hace mas viva la imaginacion de las mugeres, hace su entendimiento menos capaz de atencion», afirmaba Desmahis). Por ello se orientarían naturalmente hacia los saberes relacionados con el juicio y la apreciación estética, y no a los estudios arduos, ligados al razonamiento abstracto. En lo moral, su modestia, dulzura y sensibilidad innatas las predisponían para los afectos familiares y la atención altruista. Si dejaban a los hombres la vida política e intelectual, volcándose en los ámbitos del sentimiento y del gusto, no sería en virtud de imposición alguna ni deberían sentirse excluidas, porque no hacían sino dejarse llevar por las inclinaciones que reconocían en su naturaleza.

Por lo general estas nuevas concepciones venían expresadas en un lenguaje amable que, distanciándose del tono severo en que la misoginia tradicional había recordado a las mujeres los defectos de su naturaleza, trataba de persuadirlas atrayéndolas. Un buen ejemplo lo constituye la carta que Manuel de Aguirre, liberal y colaborador del *Correo de los Ciegos* bajo el pseudónimo de «El Militar Ingenuo» (Elorza, 1970 y 1974), publicó en febrero de 1788. Se trataba de una respuesta a la «Sátira a Arnesto» publicada en el *Censor* (disc. XCIX) en 1786, con la que Jovellanos había fustigado a las mujeres adúlteras. Tomando este escrito como pretexto, Aguirre asumió la defensa de las mujeres contra los «ultrajes» de sus acusadores:

«quiero culpar las temerarias declaraciones, las fútiles razones, o por mejor decir sofismas con que incapaces de medir la grandeza del augusto destino que tocó en naturaleza a la muger, esa hermosa mitad de la especie humana o del hombre, pretenden muchos pintarla como origen fatal de su muerte y extravíos, como vaso de inmundicia que encierra todos los vicios» (C. M., n° 126, 5-II-1788, 660).

Frente a ellos, «El Militar Ingenuo» manifestaba su satisfacción por «hacer esta justicia al delicado sexo, tan apadrinado siempre por los de mi profesión. Y tambien deseo yo ser tenido por caballero y merecer una dulce mirada de los hermosos ojos que avasallan». Estos pasajes floridos representan bien el tono general de su texto. A este asiduo colaborador del *Correo de los Ciegos* le parecía oportuno exhibir, al tratar de las mujeres, una retórica galante y protectora, muy diferente del lenguaje que desplegara en sus artículos sobre

otros temas como el lujo, la educación o la salud pública. Con ese lenguaje sensible, cuajado de exclamaciones y efusiones líricas, insistía en que había que erradicar las sátiras contra las mujeres y elevar la consideración a ellas debida. Las presentaba como seres inocentes, «sexo delicado» cuyos «ojos sensibles y blandos oídos» era su deber de hombre ilustrado proteger de la corrupción de costumbres. Para ello proponía darles una educación moral que las hiciese menos vulnerables a las asechanzas de los seductores y abolir el mayorazgo, institución que criticaba no en nombre de la libertad económica del mercado de tierras, sino con un enfoque moral, argumentando que los segundones, a quienes la vinculación de los bienes dificultaba contraer matrimonio, ponían en peligro la castidad de las muchachas. Cuando las mujeres, a salvo de estas amenazas para su honor, volviesen a ser castas sin mácula, dulces y amantes de su familia y los hombres les tributasen el respeto debido a seres frágiles y puros, unas y otros podrían recuperar la perfecta complementariedad que tenían los sexos en el mundo natural. Reinaría así entre hombres y mujeres la misma armonía que imperaba entre las plantas y animales, para demostrar la cual Aguirre traía a colación, en tono arrobado, los descubrimientos de la Ciencia. El «Militar Ingenuo» no procedía ya como los defensores de las mujeres a la usanza del Antiguo Régimen, que sostenían su «excelencia» moral, intelectual, política y guerrera a partir de argumentos históricos y bíblicos. Tampoco empleaba el estilo supuestamente «imparcial» de otros autores de su época. Ilustrado, liberal y ferviente admirador de Rousseau, de cuya dedicatoria de *El contrato social* a la ciudad de Ginebra pudo tomar la expresión que calificaba a las mujeres de «précieuse moitié de l'espèce humaine», su texto le aproximaba a la vertiente más naturalista y sentimental de la Ilustración a la vez que presagiaba el culto a la mujer-ángel, espiritual y asexuada, sensible e inocente, propia de la sociedad liberal y la cultura romántica.

Fue Rousseau el más célebre portavoz en el siglo XVIII de esa concepción de la «naturaleza» femenina, aunque, a diferencia de Aguirre y de tantos otros, sus textos no transpiraban simpatía sino profunda hostilidad y desconfianza hacia las mujeres. Creó y recreó esas imágenes en obras que cautivaron a lectores y lectoras de toda Europa, como la novela sentimental *La Nouvelle Héloïse* o el *Émile*, cuyo tratado V se consagra a forjar a Sophie, la mujer perfecta y digna compañera del hombre ideal, o en escritos menos conocidos como la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, carta al ilustrado que discrepó de su modelo de feminidad y le reprochó que tratara a las mujeres «como a esos pueblos vencidos pero temibles a quienes

los conquistadores desarman»³³. Es probable que muchos de los autores españoles que se esforzaban por definir la naturaleza de las mujeres y reformar sus conductas hubiesen leído a Rousseau, sorteando la prohibición inquisitorial que recayó sobre el conjunto de su obra en 1764; ciertamente, el *Émile* gozó de gran éxito en España y en la prensa se tradujeron de forma encubierta algunos de sus pasajes sobre moral sexual y en defensa de la lactancia materna. Pero las opiniones que los ilustrados españoles expresaron al redactar sus escritos o adaptar textos extranjeros sólo muy parcialmente se explican rastreando posibles influencias. Al tratar de construir una nueva «naturaleza» femenina hacían algo más que obedecer a una evolución intelectual que cuestionaba el carácter asexuado de la «mente», proclamado desde el racionalismo, en nombre de la Filosofía sensista. Ni los textos de Rousseau, Desmahis o Boudier de Villemert ni los de sus contemporáneos españoles se explicarían fuera del contexto en el que se escribieron y de los efectos que pretendían producir en su sociedad. Unos y otros conocían o estaban próximos a los círculos de las élites, al mundo de los salones parisinos o de las más modestas tertulias españolas, donde hombres y mujeres mantenían relaciones de sociabilidad; así, por ejemplo, Boudier de Villemert polemizó con los «philosophes», los ilustrados que, como Diderot o Helvétius, se desarrollaron en esos medios y acusaron en sus textos, más abiertos y menos dogmáticos al hablar de las mujeres, la influencia intelectual y vital de las damas con las que se relacionaban. Era a estos ambientes a los que se dirigían, velada o abiertamente, los defensores de la «complementariedad» cuando insistían en que la verdadera «esencia» de las mujeres no abonaba su protagonismo en tales prácticas de sociabilidad. Al construir una «naturaleza» femenina ideal (y la «naturaleza» masculina que aparecía como su opuesta) justificaban filosóficamente que las mujeres se consagrasen a la vida doméstica y dejasen al cuidado de los hombres el ejercicio del saber y la acción política. De ese modo, ambos sexos debían interiorizar sin ninguna violencia los comportamientos que se consideraban útiles o convenientes para la sociedad. Crear una «naturaleza» femenina no inferior, sino diferente y complementaria, pretendiendo que lo que se hacía era

³³ La bibliografía acerca del modelo rousseauiano de feminidad es muy amplia. Recomendamos los trabajos de PIAU-GILLOT (1981) y, en castellano, COBO (1995). Sobre el influjo de Rousseau en España debe consultarse la obra clásica de SPIELI (1969). La carta de d'Alembert a Rousseau está reproducida en Puleo (1993, 74-76).

desenterrar y recordar a las mujeres su verdadera esencia, parecía más persuasivo. Las que transgrediesen de algún modo, con su conducta e incluso con sus pensamientos, los contornos de lo que se definía como femenino, llevando una vida de activa sociabilidad, dedicándose intensamente al estudio o abrigando sentimientos «impropios», no deberían sentir que violaban una moral, sino algo mucho más profundo: que desafiaban los límites de la naturaleza, convirtiéndose en seres monstruosos. Contra ello les advertía Rousseau: «no os apartéis nunca de las indicaciones de la naturaleza. Se debe respetar todo lo que caracteriza al sexo, tal como ella lo ha establecido» (1983, 507).

De ese modo, esta forma de pensar la diferencia sexual constituye parte inextricable de la construcción de la sociedad moderna, en la que las dimensiones de la vida social que calificamos con las categorías de «público» y «privado», que en el Antiguo Régimen tenían un sentido distinto y menos rígido, se construyeron como ámbitos distintos y propios, respectivamente, de hombres y mujeres, a través de una presión ideológica tan intensa y a la vez tan sutil que parecía traducir la inmutable verdad de las cosas. Un «proceso de civilización» por el cual las coacciones necesarias al buen orden de la sociedad pudieron ser progresivamente interiorizadas y por tanto, no percibidas como tales. Hombres y mujeres, y muy particularmente éstas, oyeron cada vez más predicar sus deberes no en forma de imperativos, sino a modo de descripción de aquello en lo que debía consistir su propia esencia.

Las explicaciones naturalistas no agotaron, sin embargo, las formas en que la Ilustración se replanteó la diferencia de los sexos, sino que a lo largo del siglo se mantuvieron en pugna con otros modos de representación. Ni todos los ilustrados abrazaron ese modelo, ni quienes así lo hicieron ofrecieron de él una imagen tan nítida y casi dogmática, tan armónica y cerrada como la de Rousseau o Boudier de Villemert. Desde dentro el discurso ilustrado, apoyándose en nociones tales como la igualdad esencial de los seres humanos, el influjo de la educación y la diversidad de las costumbres en las distintas sociedades, era posible oponerse a los argumentos naturalistas. Fuese porque rechazaban el determinismo que implicaba la idea de una naturaleza humana fija e invariable y querían dejar una puerta abierta al cambio, o por un sentido pragmático que les inclinaba a concentrarse en las consecuencias más que a especular sobre las causas últimas, muchos ilustrados e ilustradas que consideraban necesaria una reforma general de las conductas eran reacios, no obstante, a apoyar sus exhortaciones en argumentos naturalistas y apelaban preferentemente

a la utilidad social: si las mujeres debían cambiar sus comportamientos no era tanto porque su naturaleza las orientase a ello, sino porque así convenía a la sociedad. Los propios textos que presentaban la naturaleza de los sexos como si fuese sólida e invariable en su pretendida simetría lo hacían a veces polemizando con otros textos que se atrevían a cuestionarlo o dejaban entrever, a través de las contradicciones de su discurso, las dudas que los atravesaban.

DUDAS Y PARADOJAS.

Los ilustrados de la segunda mitad del siglo XVIII retomaron las cuestiones esenciales del debate de los sexos que se habían planteado en tiempos de Feijoo: ¿cuál es la naturaleza de hombres y mujeres, sus capacidades e inclinaciones, y en qué medida influye sobre ellas su cuerpo sexuado?, ¿es la naturaleza, o más bien la educación y las convenciones sociales, la que establece las funciones que deben desempeñar?, ¿cuál es el fundamento de la autoridad masculina en el gobierno y en la familia?. A estas preguntas les dieron respuestas en muchos casos contrarias a las que había proporcionado Feijoo, y que tendían a replantear el fundamento de la desigualdad entre los sexos sobre un concepto reforzado de «naturaleza». No obstante, las reflexiones produjeron también consecuencias opuestas. Donde Feijoo había hablado, como los racionalistas Poulain o Mary Astell, de igualdad de aptitudes y de almas sin sexo, más avanzado el siglo se tendió a hacerlo de complementariedad y de mentes profundamente sexuadas. Sin embargo, a este discurso se opuso otro que, prolongando la tradición racionalista, definía a hombres y mujeres primordialmente en tanto que entes racionales y, en virtud de ello, se negaba a otorgar a la diferencia de sexo un relieve tal que anulara la igualdad originaria. Así, al defender en 1786 su postura favorable a la admisión de damas en la Sociedad Económica Matritense, Ignacio López de Ayala polemizó no sólo con sus interlocutores directos, los socios de la Matritense, sino también, a todas luces, con Rousseau. Como Condorcet en la discusión francesa sobre la ciudadanía femenina, se opuso al filósofo ginebrino minimizando la importancia de las diferencias biológicas y deslindándolas, en todo caso, de lo que a su juicio caracterizaba esencialmente al ser humano: la razón. Lo hizo con la precaución de no citar a un autor cuya obra estaba prohibida *in totum*, pero con la suficiente claridad como para que pueda identificarse la referencia:

«Es absolutamente falsa la opinión de un célebre filósofo moderno en que supone difieren mucho por su constitución física de nosotros. La diferencia es muy accidental, y es palpable la prueba haciendo la comparación entre el macho y hembra de todas las especies de animales. Por su parte, las almas son de una misma perfección y sus órganos más finos, como convence la mayor delicadeza y simetría exterior de sus miembros y facciones. *No hay, pues, fundamento para preferirnos en la parte racional, que es en la que consiste la excelencia de nuestra especie*»³⁴.

Por otra parte, mientras Feijoo dejó entrever que en última instancia sólo la voluntad divina explicaba la desigualdad social entre hombres y mujeres y puso menos énfasis en construir una naturaleza femenina claramente definida que en combatir la que sostenían los misóginos, sus sucesores elaboraron justificaciones naturales que, sustituyendo al recurso a lo trascendente, parecían no menos sólidas e inamovibles. Su arma retórica principal consistía en deslegitimar las prácticas sociales a las que se oponían: la activa vida social de las mujeres acomodadas, sus hábitos suntuarios, su escaso interés por criar a los hijos, calificándolas de coacciones que violentaban la «verdadera» naturaleza de las mujeres. En sus términos, ésta se convertía, bajo las presiones de la civilización y de los prejuicios, en una «segunda naturaleza» falsa que había que desenmascarar. Y sin embargo, algunos acertaron a desvelar las inseguridades que este juego suscitaba: ¿cómo estar seguros de que la faz femenina que querían ver emerger, pura, bajo las capas de artificio no era sino otra máscara, aunque esta vez fuese una máscara conveniente y necesaria al orden de la sociedad? Así, la duda sobre si existían identidades masculinas y femeninas esenciales o eran, al contrario, las diferencias en comportamientos, capacidades, inclinaciones y afectos entre hombres y mujeres producto de la educación y las costumbres planeó sobre la cultura del siglo. La expresaron personajes tan distintos como Mary Wollstonecraft, Josefa Amar o algunos ilustrados franceses, materialistas como La Mettrie, D'Holbach o Diderot que se permitieron mostrarse escépticos acerca de la existencia de una moral natural, universal. Pero se deslizó también en otros muchos textos, en forma de fisuras y contradicciones quizá apenas conscientes.

Por lo que respecta a la jerarquía de los sexos, la tendencia central, a medida que avanzaba el siglo, fue soslayar la cuestión, tan

³⁴ LÓPEZ DE AYALA: «Papel sobre si las señoras deben admitirse como individuos de las sociedades» (1786, en NEGRÍN FAJARDO, 1984, 176-177).

lúcidamente suscitada por Feijoo, de a quién correspondía el «dominio», en las relaciones entre hombres y mujeres, y por qué razón. En las explicaciones tradicionales no había lugar a duda: la autoridad era patrimonio del más perfecto de los sexos, y la obediencia obligación del inferior, como en todas las relaciones sociales que traducían el orden de la Creación. A la luz de las nuevas construcciones de la diferencia tampoco debía haberla, porque las relaciones de poder simplemente se disolvían en una distribución pretendidamente simétrica de las funciones sociales. Al seguir a su naturaleza, las mujeres no obedecerían a autoridad externa alguna (sometiéndose en realidad a la más poderosa e invisible de las coacciones interiores), y así en una sociedad «civilizada» no tendría sentido hablar, como en las sociedades tradicionales, de «primacía» o de «preeminencia» del varón. Por ello los hombres y mujeres que a lo largo del siglo denunciaron las desigualdades o simplemente las reconocieron como tales violaban una convención implícita que proscribía presentar las relaciones entre los sexos en clave de conflicto. Sin embargo, para otros ilustrados el debate no constituía una trayectoria que se cerraba al desvelar la «verdadera naturaleza» de los sexos, sino una línea abierta que podía conducir hacia nuevas cuestiones y críticas nuevas. Donde muchos dictaminaban, complacientes, que el debate de los sexos estaba superado, y reconocían de modo rutinario su igualdad, invocando el nombre de Feijoo, para pasar acto seguido a rebajarla en nombre de la complementariedad, para otros la lucha contra los prejuicios requería continuas demostraciones y evidencias. Así lo constataba, no sin amargura, Josefa Amar en su *Discurso sobre el talento*, que representaba a la opinión pública reticente u hostil a aceptar la igualdad de entendimiento y todavía más a extraer las conclusiones prácticas que de ella se derivaban³⁵. Por ello, tanto ella como algunos de sus coetáneos presentaron la polémica sobre el acceso de las mujeres a la Sociedad Económica como un lógico corolario de la igualdad de aptitudes, como lo expresaron Campomanes, Ló-

³⁵ La *Pensadora Gaditana* señaló la contradicción de admitir la igualdad y aun la excelencia de las mujeres pero tratarlas como seres ignorantes y frívolos: «Nos conceden los hombres a las mugeres (y en opinion de muchos como de gracia) las mismas facultades en el alma para igualarlos, y aun excederlos en el valor, en el entendimiento, y en la prudencia; y no obstante esta concesion, siempre nos tratan de ignorantes; nunca escuchan nuestros discursos; pocas veces nos comunican cosas serias; las mas alejan de nosotras toda conversacion erudita, y solo nos hablan en aquellos intereses que, por ser indispensables, se ven en la precision de tratarlos con nosotras» (Gad., pens. I, 3). También *Habl.*, n° 2 (p. 14).

pez de Ayala o los editores del *Memorial literario*, autores de este texto:

«Antigua y muy controvertida ha sido la disputa sobre la aptitud de las mugeres para las ciencias, suscitándose de quando en quando con tal ardor por algunos ingenios, que parece han querido apurar todas las luces de la Filosofía y de la Historia para decidir un punto a primera vista indisputable. Y aunque se ha discurrido con mucha variedad en este asunto, los mas han estado por la afirmativa, apoyados en razones y en experiencia; porque en efecto despojar a las mugeres de unos dotes y prerrogativas del alma, que las concedió naturaleza sino en mayor, en igual grado que a los hombres, es una sofistería hija de ingenios cavilosos y amigos de discurrir con novedad en los asuntos mas claros y tribiales». «Mas moderna es, y más dudosa la cuestión sobre si convenía o no admitir a las Señoras en los Cuerpos Económicos y Patrióticos»³⁶.

Discretamente apuntado, en la polémica que Feijoo sostuviera había aflorado un último interrogante que conmovía los fundamentos mismos del conocimiento: ¿era posible un saber imparcial sobre la diferencia de los sexos? Los autores que participaron en el debate de los sexos en la segunda mitad de siglo tendieron, por el contrario, a adoptar una actitud en apariencia distante, refugiándose en la torre de marfil del filósofo que hablaba exclusivamente en nombre de la razón. José Pueyo y de San Pedro señaló, puntilloso, que su *Discurso histórico i filosófico sobre el carácter, costumbres i mérito de las mugeres* no era ni una sátira ni un «riguroso panegyrico», sino «una recopilación de hechos i de observaciones», aspiración que compartieron otros autores de «reflexiones imparciales» o «discursos filosóficos y económico-políticos»³⁷. Sin embargo, muchos mostraron la tensión entre las protestas de neutralidad de quienes se querían observadores desapasionados y el tono subjetivo de una voz masculina que expresaba, al dirigirse a las mujeres, su emoción o sus temores, su rechazo o su fascinación. El tono emotivo, en algunos casos tributo a una convencional galantería, era en otros reflejo más personal e incluso íntimo de una subjetividad turbada que afloraba bajo la máscara distante. «Ha pensado mucho, pero no ha escrito lo suficiente. Yo hubiera escrito con menos imparcialidad y sabiduría; pero me hubiera ocupado con más interés y calor del único ser de la naturaleza que nos devuelve sentimiento por sentimiento, y que se siente feliz por la dicha que nos da», comentaría Diderot a

³⁶ Mem. lit. (octubre 1787, parte 1ª, nº XLVII, 203-204).

³⁷ 1805, manuscrito. BN, ms. 4544.

propósito de de la obra del académico Thomas, antes de explayar, en un ensayo cálido y empapado de su experiencia, los sentimientos contradictorios que le suscitaban las mujeres. Los ilustrados españoles fueron menos intensos y más comedidos en estas expresiones, pero algunos de ellos también coincidieron en reconocer lo difícil que era para un hombre hablar de las mujeres con imparcialidad: «El hombre que quiere investigarlas, inmediatamente percibe que es un hombre que desea, ó un amante que sueña» son palabras que Vicente Seixo tomó prestadas de Desmahis para mostrar las inquietudes que le suscitaba la reflexión sobre la diferencia.

Algunas de estas dudas están presentes en una obra traducida que tuvo amplia fortuna en España, la *Historia o pintura del carácter de las mugeres* de Antoine Léonard Thomas, en su tiempo célebre orador, miembro de la *Académie Française* y corresponsal del duque de Alba³⁸. Su complejidad y sus paradojas, que revelan los desgarros de una época de transición, la dotaron ya en su tiempo de un significado abierto, la hicieron objeto de usos diversos y de críticas dispares, y han continuado alimentando interpretaciones muy distintas en la historiografía contemporánea³⁹. El contraste era patente ya en la oposición entre las dos partes en que se estructura la obra. Ésta se iniciaba a modo de una «historia de las costumbres» al gusto ilustrado, que recorría la situación de las mujeres a través de los siglos, relacionándola con las circunstancias culturales y sociales de las diferentes épocas. Sin embargo, este viaje por el tiempo, rico en elogios de los talentos y la influencia de las mujeres del pasado, se interrumpía, para dar paso a una reflexión bien distinta, a raíz de un comentario despectivo hacia Cornelio Agrippa y el conjunto de la tradición polémica renacentista:

«Suscitóse pues la importante cuestión de la igualdad ó preeminencia de los sexos; y durante ciento y cincuenta años se vió una conspiración de Escritores con el fin de asegurar la superioridad á las mugeres (...)» entre todas estas Obras hay bien pocas dignas de ser leídas (...) á cada paso se hace mas uso de la autoridad que de la razon» (pp. 105-106, 111-112).

³⁸ THOMAS, A. L.: *Historia o pintura del talento, carácter y costumbres de las mugeres en los diferentes siglos*. Madrid, 1773. Traducción de ANTONIO RUIZ DE PIÑA, al parecer pseudónimo de un monje benedictino. Publicada originalmente en París en 1772, se tradujo también al italiano y el inglés.

³⁹ Para GELBART (1987, 35) se trata de una obra «liberal»; para ANGENOT, de uno de los últimos «defensores de las mujeres» a la vieja usanza (1977, 89-90); para RENDALI (1985, 28-29), de un autor crítico con las concepciones tradicionales. BARDINTER (1989a) sintetiza bien esta tensión interpretativa.

A partir de este punto, y distanciándose, como filósofo ilustrado, de la defensa de la «excelencia», Thomas pretendía ofrecer un análisis racional y objetivo de la «naturaleza» femenina. Debilidad que saltaba de lo físico a lo mental, razón insuficiente, sensibilidad exacerbada: esas características justificaban, a su juicio, la incapacidad política e intelectual de las mujeres. Dándoles una apariencia filosófica que no logró engañar a la perspicaz Mme. d'Épinay, Thomas reiteró así los más convencionales tópicos de su tiempo, como ella le reprocharía más tarde:

«Su entendimiento rápido y penetrante se arrebatá, se reposa y tiene mas agudeza que esfuerzo: lo que no percibe en un instante, ó no lo percibe absolutamente, ó lo desdenea, ó desespera de percibirlo; y aun sería mas de admirar que tuviese aquella lentitud tenaz, que sola ella investiga y descubre las mayores verdades»(...); «sus fibras, como mas delicadas, temen las sensaciones fuertes que las fatigan, y buscan las mas suaves»(...); «quizas su imaginacion, aunque viva, se parece mas al espejo que lo devuelve todo y no crea nada» (pp. 116-119).

Thomas convenía con quienes consideraban a las mujeres incapaces de especulación abstracta y de poder creador, en virtud de sus fibras delicadas, que les otorgaban una excesiva sensibilidad a los estímulos. Desde la propia lógica del pensamiento del siglo XVIII, dominado por modelos epistemológicos empiristas y sensistas, podían extraerse consecuencias contrarias de esa supuesta cualidad, como hizo Feijoo al rebatir a Malebranche o sugirió Valladares en su novela sentimental *La Leandra*: «como más delicada en ellas la organización de las fibras, están más bien dispuestas para comprender y retener lo que estudien». Sin embargo, por lo común los autores de la época sostuvieron, con Thomas, que si las mujeres estaban más dotadas para la percepción sensorial, ello les daba ventaja para ocupaciones intelectuales ligeras, menores, mientras que las inhabilitaba para acceder al verdadero saber filosófico. Thomas tampoco se distanciaba de los tópicos que las caracterizaban, en lo moral, por su debilidad, inconstancia y tendencia al exceso. Religiosas y compasivas por naturaleza, castas en el matrimonio a la vez que caprichosas en el amor, poco firmes en sus convicciones, inclinadas al despotismo en la política e inaptas para sentir otra cosa que el afecto conyugal o materno, para experimentar sentimientos generales como el amor patrio o el amor a la humanidad, las mujeres debían constituirse en el nervio moral de la familia pero eran tan incapaces de ejercer el gobierno como de crear y razonar.

La naturaleza femenina que Thomas así imaginaba entraba en abierta contradicción con los vigorosos retratos de mujeres célebres, reinas, sabias y guerreras, que ocupaban gran parte de su obra, pero para él ambos parecían compatibles. Si toleraba y admiraba la excepción en el pasado, como norma para el presente pretendía disuadir a las mujeres de su tiempo y su entorno parisino de alternar en los salones y convencerlas de que se retirasen de forma voluntaria y «natural» al círculo doméstico. En cualquier caso, su obra suscitó en Francia cierta polémica, en la cual destacaron las intervenciones de Diderot y Mme. d'Épinay. El primero se mostró de acuerdo con sus aspectos fundamentales, pero fustigó el tono frío y desapasionado del ensayo y le echó en cara que no conociese a las mujeres más que por los libros: en su propio caso, la audacia filosófica de un pensador siempre dispuesto a despertar dudas y a suscitar inquietudes, más que a construir sistemas cerrados, y sus vivencias personales con las mujeres le inspiraban reflexiones mucho más ricas y complejas sobre las relaciones de los sexos⁴⁰. Por el contrario, Mme. d'Épinay, en carta al abate Galiani, dirigió sus dardos al núcleo de la obra, reprochándole su adhesión nada racional a lugares comunes y el modo en que confundía de forma continua e interesada características naturales con diferencias sociales inducidas, hasta hacerle exclamar: «¡cuántos tópicos!, ¡qué pequeñeces comunes y poco filosóficas!». Representante de una voz crítica con respecto a la nueva ortodoxia de la complementariedad, en cuyas limitaciones no se reconocía como mujer ilustrada, su postura fue, no obstante, minoritaria en relación con la acogida elogiosa que tuvo la obra de Thomas en los países donde se tradujo.

En España gozó de una recepción favorable y llegó a ser bastante popular, a juzgar por los comentarios de la prensa y de otros autores y por el hecho de que una versión enuebiada y modificada, con el título de *Pintura del talento y carácter de las mugeres*, para la que una desconocida autora llamada Mercedes Gómez solicitó licencia de impresión en 1797, fuese identificada por la censura como un «retazo truncado i diminuto de la famosa obra» de «el célebre Mr. Tomás». No sólo fue conocida y apreciada, sino reinterpretada por diversos adaptadores e imitadores, de modo que su mensaje poliédrico y ambiguo se fragmentó y modificó en distintas versiones autóctonas. Lo más habitual fue saludarla y utilizarla, sin más complejidades, como uno más de los múltiples catálogos de

⁴⁰ Editado en castellano en DIDEROT (1975) y en francés, junto con los de Mme. d'Épinay y Thomas, en BADINTER (1989a).

mujeres ilustres que celebraban sus méritos y su capacidad, tal como hacían los comentaristas del *Memorial literario*:

«En ella se celebran las más grandes sabias Romanas, Españolas, Francesas, Italianas, etc. que se han hecho célebres por su sabiduría en varios ramos. Es, pues, acreedora a que todos los hombres la mediten, para que no se dexen arrastrar tan ciegamente de la preocupación en que están, a saber, que las mugeres no pueden hacer grandes progresos en las Ciencias»⁴¹.

Otra intención revelaban los comentarios de su traductor, posiblemente un monje benedictino oculto tras el pseudónimo de Alonso Ruiz de Piña. «Sale hoy al público la Historia ó Pintura del talento y carácter de las mugeres; Obra la mas curiosa y singular que acaso se habrá escrito en este género, y la mas propia para hacernos formar una idea algo cabal acerca del sexo, asi en el orden físico y moral, como en el político y civil», indicó al darla a la luz. Al dirigir la atención no tanto hacia la parte histórica de la obra como al modo en que Thomas definía la naturaleza de las mujeres y trataba de regular sus costumbres, su introductor en España mostraba que compartía sus planteamientos. La crítica del académico francés sobre las libertades de vida cultural y social de las mujeres acomodadas confirmaba la percepción subjetiva que de los usos de su país albergaba el traductor («apenas conservan hoy día la menor idea de las virtudes domésticas que el retiro casero de nuestras españolas hacía florecer en otros tiempos») y debía, en su intención, contribuir a «reformularlos».

Para otros de sus imitadores y adaptadores, la obra de Thomas se prestó a reelaboraciones propias que ignoraban sus contradicciones internas y los aspectos más radicales de su análisis social, y se servían de su contenido de modos más convencionales y apegados a la tradición. El *Discurso histórico i filosófico sobre el carácter, costumbres i merito de las mugeres, consideradas individualmente i como miembros de la sociedad civil*, manuscrito de 1805, es buen ejemplo de ello. Su autor, el religioso José del Pueyo y de S. Pedro, quizá no pretendió darlo nunca a la imprenta, sino sólo realizar un ejercicio literario para ofrecerlo a la dama a quien iba dedicado, M^a Dolores Aguirre y Rosales (antigua alumna del colegio de doncellas nobles de Toledo y tal vez hermana de la traductora Cayetana Aguirre). Aunque sus 90 páginas no eran más que un extrac-

⁴¹ Mem. lit., octubre 1790, p. 202. Citada también en abril de 1786, p. 473.

to no reconocido del texto de Thomas, omitiendo, puliendo y añadiendo algunos pasajes de su cosecha, el discurso de Pueyo parece prolongar un género literario más arcaico, la «defensa de las mujeres» planteada como homenaje a una dama de alto rango. Así lo sugieren tanto su aspecto exterior y cuidada caligrafía como ciertas alteraciones sutiles de su contenido. Adoptando como subtítulo el de *Demostración del error general antiguo i moderno acerca del verdadero influxo del sexo*, el adaptador tomaba como propósito desvanecer las «ideas abominables», a su juicio rémora de la invasión árabe, según las cuales «el oficio y ocupacion social de la muger estaba circunscrita á la parte phisica i á la perpetua servidumbre». Con tal objetivo, emprendió la tarea de recordar y glosar los méritos de las mujeres en las distintas épocas. Aunque repetía las opiniones de Thomas sobre las cualidades específicas de las mujeres, su piedad, su fidelidad, sus virtudes domésticas y sensibles, y como él hizo votos por que ambos sexos, a los que creía desnaturalizados en el trato social, recuperasen las buenas costumbres, pasó de puntillas por los pasajes que éste dedicaba a argumentar filosóficamente la razón disminuida que atribuía a las mujeres. Por el contrario, su mayor énfasis recayó en celebrar las hazañas de las mujeres en los diferentes siglos, que ocupaban más de dos tercios del manuscrito y que hacía extensibles en su tiempo a las damas «eruditas i benéficas» de las Sociedades Patrióticas. De ese modo, su discurso se aproximaba a las defensas de la «excelencia» femenina que Thomas había tachado de parciales. Así, Pueyo utilizaba el material suministrado por Thomas de forma tradicional, similar a las clásicas galerías de mujeres ilustres, en lugar de proyectarlo, como hizo el traductor Ruiz de Piña, en forma de reflexión sobre las relaciones entre los sexos en su propia sociedad.

Más conservadora todavía parece haber sido la versión de Mercedes Gómez, que muestra cómo el público menos cultivado pudo leer la obra. Para esta lectora española, Thomas, paradigma de los conflictos ilustrados en la redefinición de los modelos de feminidad y masculinidad, podía ser, sorprendentemente, asimilado a la tradición de moralistas cristianos que predicaban a las mujeres su deber. En la escritura trabajosa de su correspondencia con la censura que le denegó el permiso de impresión se adivina que esta mujer adolecía de una formación precaria, seguramente presidida por las lecturas religiosas y morales que seguían constituyendo en el siglo XVIII el pan cotidiano de los lectores. Su versión, que los censores tacharon de poco afortunada y nada sistemática, no se conserva, pero, a tenor de los comentarios de su autora en sus cartas a la cen-

sura, debía ser un curioso *collage* que daba a Thomas por extraños compañeros varios libros de «Sagrados escritores», y sumaba a los ejemplos de mujeres célebres por él proporcionados cuestiones morales tan alejadas de las preocupaciones del académico como una demostración de que «nuestra sagrada religión es la verdadera»⁴². Así lo argumentaba la autora tratando de mostrar que sólo se había servido parcialmente de él, y con un propósito tan encomiable y reiterado en los tratados convencionales de moral como era enseñar a las mujeres a ser caritativas y laboriosas. Si en realidad entendió la obra en este sentido y así la encuadró en el esquema de sus lecturas, o si extremó deliberadamente su distancia con respecto a ella a fin de vencer las reticencias de los censores, conocedores de las polémicas que había suscitado en Francia y desconfiados de un texto que según sus enemigos conservadores estaba escrito «para atraer a las mugeres del partido filosófico», no es posible captarlo a partir del escueto diálogo epistolar entre la autora y los censores⁴³.

Bien distinta fue la lectura de Josefa Amar y Borbón. Conocedora de la obra de Thomas en su edición original, la ilustrada aragonesa omitió referirse tanto a sus lecciones morales como a su concepción limitadora de la naturaleza femenina. Para ella, en consonancia con sus propias convicciones e intenciones, lo que el *Essai sur les moeurs* demostraba era, de una parte, el mérito de las mujeres y, de otra, la injusticia de su situación en las diversas sociedades, aspectos ambos que utilizó en su propia defensa de la admisión de damas en las Sociedades Económicas. De ese modo, no en el estruendo de la confrontación, como sucediera en su país de origen, pero sí en el murmullo de las lecturas diferentes y de los comentarios en el margen, la circulación del texto de Thomas en España ilumina un paisaje cultural de debate y encrucijada. Los usos tan dispares a los que se lo sometió muestran los modelos diversos y discutidos de representación de la diferencia sexual que coexistían en conflicto en el siglo XVIII y los caminos divergentes que se abrían, desde la propia Ilustración, para construir culturalmente esa diferencia y proyectarla en normas de conducta y sentimiento.

En el lindar del siglo XIX, el *Discurso filosófico y económico-político sobre la capacidad o incapacidad natural de las mugeres* (1801) de Vicente Seixo, autor que parece encarnar el arquetipo del ilustrado oscuro, bachiller en leyes, antiguo funcionario y miembro

⁴² AHN, *Consejos*, 5562 (17).

⁴³ Según el censor, José Pérez García, basándose en la obra del abate SABATIER *Tres siglos de literatura francesa*.

de diversas Sociedades Económicas, representó, en su propia escritura desordenada y confusa, un símbolo de la dificultad de conciliar herencias diversas y actitudes contradictorias. Impulsado a escribir, según decía en el prólogo, con motivo de una discusión en la que la mayoría de los presentes sostenía la incapacidad de las mujeres, Seixo se apoyó tanto en autores antiguos (Sócrates, Platón, Aristóteles, San Pablo, Santos Padres) como modernos (Locke, Buffon, Astruc, Filangieri), y parafraseó, sin citarlos, a algunos de sus contemporáneos, como a Pedro de Montengón, Thomas y, más que a cualquier otro, a Desmahis⁴⁴. Braceando en este mar de referencias, Seixo parece moverse con cierta incomodidad entre distintos registros. Oscila entre arrogarse el papel de defensor galante de las mujeres, como hace al dirigirse a sus lectoras, adoptar la pose del examinador imparcial de la Historia que sugiere su título o reconocer, con Desmahis, la subjetividad del filósofo como hombre. Su discurso, por otra parte, tiene una intención explícita: convencer de que es necesario educar a las mujeres para formar a las generaciones futuras. Y de forma coherente con esos continuos cambios de registro, su pluma alterna el lenguaje utilitario de la conveniencia pública, el usual en tantos textos ilustrados, con efusiones líricas y sentimentales como éstas: «Baxo ningún aspecto ha sido, ni es el hombre más injusto, que baxo aquel que dice relacionado con la hembra de su especie. No se puede pasar la vista por el sistema que han adoptado los hombres para con las mugeres, sin verter lágrimas de sentimiento y de horror» (Seixo, 1801, 1-2).

Jugando todavía más con las paradojas, su rotunda afirmación de las diferencias esenciales y complementarias entre hombres y mujeres contrasta con el lenguaje de la igualdad física y moral del que hace uso en otros pasajes. Así, de una parte invoca los «principios evidentiísimos», aceptados por todos los «hombres sensatos y filósofos», según los cuales «la estructura y organizacion de la muger, es más delicada, sutil y sensible que la del hombre» y «por el influxo que esta constitucion tiene en la parte espiritual» estos rasgos físicos determinan una condición moral. Suscribe también las reflexiones de Desmahis sobre las cualidades de ambos sexos, aun-

⁴⁴ De *La Eudoxia* de Montengón suscribió su crítica a la educación comúnmente dispensada a las mujeres y la defensa de sus aptitudes intelectuales (SEIXO, 1801, 51-52 y 53-54; MONTENGÓN, 1793, 62 y 63). Del traductor de THOMAS, su referencia desconfiada a la influencia social de las mujeres («y así no es difícil decidir qual de las dos partes gime hoy en la esclavitud» -1801, 22); de DESMAHIS reprodujo amplios pasajes (Seixo, 1801, 13-19, 34-35).

que matizando su esencialismo y concediendo un mayor margen a la educación y al entorno en la formación de la personalidad («¿diríamos que lo que es virtud en un sexo, es deformidad ó defecto en el otro? No; porque estas diferencias de la naturaleza, deben graduarse por su destino y por la educación»). Pero por otro lado afirmó la básica igualdad de las almas y los cuerpos, afirmando, con Buffon, que las diferencias físicas no invalidaban la esencial unidad de la especie y haciendo del reconocimiento de ese principio una exigencia de la Ilustración:

«Sería un grande absurdo pensar que el alma de las mugeres, es de diferente naturaleza que la de los hombres; pues residiendo únicamente en ella toda la inteligencia de donde emanan nuestras ideas, y los principios de nuestras acciones, ¿por qué razon había de ser menos capaz que la de los hombres para aplicarse á las artes, á los estudios de la filosofia...? Su cuerpo no es menos susceptible á los ejercicios de penosas fatigas que el del hombre, y la diferencia está en que no se las da la misma educacion; pero para excluir las los hombres de la igualdad en lo fisico y en lo moral, se alega vanamente la delicadeza de su temperamento.»

«En el día de hoy, en que las luces de la razon triunfan de la ignorancia en que nuestros abuelos estuvieron sumergidos, ya es tiempo que renunciemos á la injusta superioridad que exclusivamente usurpamos, y que con tanto esfuerzo intentamos perpetuar» (1801, 41 y 46).

Todo sucede como si las ideas de complementariedad e igualdad, que con harta frecuencia se trataba de conciliar por sutiles operaciones retóricas, mostraran en este texto su incompatibilidad profunda y silenciada, y esa tensión es lo que da al ensayo de Seixo una apariencia de inestabilidad lógica. Sus intenciones convergían con el esfuerzo de tantos de sus contemporáneos por persuadir a la opinión de que las costumbres debían reformarse y las mujeres ocupar el lugar social que les designaba la «naturaleza», esparciendo su benéfico influjo desde la familia al conjunto de la sociedad. Por su parte, los hombres, a quienes Seixo interpelaba con mayor severidad de lo que era habitual, debían dispensarles un trato moderado, «civilizado», en el que la autoridad quedase contenida dentro de ciertos límites morales, excuyendo lo que tachaba de «tiranía», «injusticia» o «seducción». Que hombres y mujeres se relacionasen en esos términos constituía su ideal para una sociedad ilustrada. No obstante, el modo en que combinaba dos concepciones de la diferencia de los sexos, la defensa de la igualdad esencial de la especie y la de la naturaleza complementaria y profundamente desigual de

hombres y mujeres, minaba la solidez de los argumentos que construyó para defender su propuesta y parecía revelar sus dudas sobre el fundamento último en el que podían apoyarse las reformas que deseaba.

OTROS PUEBLOS: UNA MIRADA CRÍTICA O AUTOCOMPLACIENTE SOBRE LAS COSTUMBRES OCCIDENTALES

«Redescubrir», «desenterrar» la verdadera naturaleza humana sobre la cual podía construirse una moral universal constituyó una obsesión ilustrada. Profundamente interesados por los hábitos de otros pueblos que las exploraciones y conquistas habían dado a conocer en Occidente, los europeos trataron de encontrar en ellos esas esencias invariables. Amantes también de adentrarse en una historia que no fuese una mera crónica de las gestas de príncipes y caballeros, sino una «historia civil» como la que pretendía Jovellanos, que explicara «el origen, progresos y alteraciones» de la organización social, el gobierno y las «costumbres», buscaron y hallaron en ella motivo de reflexión sobre su presente⁴⁵. Esa mirada era en realidad reflexiva. Al observar los usos de otras sociedades, lejanas en el tiempo o el espacio, los ilustrados se contemplaban a sí mismos y proyectaban en las fabulaciones acerca del pasado o en las visiones del «otro» extraeuropeo sus propias obsesiones, entre ellas las que concernían a la diferencia de los sexos y a sus relaciones. Misteriosas mujeres recluidas en la cárcel de oro de los harenes orientales, indias que encarnaban la inocencia primitiva, mujeres del pasado, castas matronas de Esparta o la república romana, mujeres opulentas de tiempos helenísticos o imperiales, poderosas reinas, señoras feudales o damas de salones: en crear estas figuras se volcaron la imaginación y las preocupaciones del presente.

La perspectiva de la diversidad de los usos podía ratificar el convencimiento de que a través de los siglos y en los cuatro confines del mundo ciertos indicios revelaban una naturaleza femenina fija e inmutable: casta y sensible, doméstica y amante de sus hijos. Sin embargo, para algunos mostraba lo contrario: que esas cualidades no tenían otro origen que los hábitos, infinitamente variables, de las sociedades. Creyesen o no en una esencia ahistórica que fijaba la identidad de hombres y mujeres, las relaciones de éstos en so-

⁴⁵ *Discurso sobre la necesidad de unir al estudio de la legislación el de nuestra historia y antigüedades* (1780), en JOVELLANOS (1980, p. 147).

ciudad comprometían la propia imagen de Europa, el lugar privilegiado que ésta aspiraba a ocupar en relación con otras civilizaciones. La comparación entre las costumbres europeas y las de otros tiempos y lugares podía servir para reafirmar y justificar los valores de la propia cultura, recortando su perfil «racional» e «ilustrado» contra un fondo oscuro de «irracionalidad» y «barbarie». Pero también se utilizó para rasgar la ufanía con que los ilustrados contemplaban las costumbres de sus propias sociedades e iluminar, por el contrario, sus oscuridades, formulando la crítica de las costumbres occidentales desde la ficción de la mirada del «otro».

Así, la poligamia y el encierro de las musulmanas se aprovecharon para resaltar en colores optimistas las ventajas prácticas y emocionales que la forma europea de matrimonio presentaba para las mujeres. Para los ilustrados escoceses (Hutcheson, Hume, Smith, Ferguson, Millar) era un marca de sujeción injusta que correspondía a estadios más atrasados de la evolución, mientras que para Montesquieu guardaba paralelismo con los regímenes políticos de tiranía que imperaban en los países cálidos, como lo tenía el matrimonio monógamo con las formas de gobierno moderadas propias de países templados (*Del espíritu de las leyes*, lib. XVI). Aunque ampliamente condenadas, estas prácticas no dejaban de suscitar una fascinación bien palpable en los artículos que daban «noticia de los harems y serrallos» (por ejemplo, en el *Correo de Madrid* de 7-X-1787). Frente a ellas, se consideraba que en Europa «la racionalidad de sus habitantes» colocaba a las mujeres, tal y como lo expresaba *La Pensadora Gaditana*, «en aquel lugar para que nos destinó la naturaleza» (disc. IV, 72-73). Ese «lugar», que se definía en formas no del todo coincidentes, debía ser el de la domesticidad, no impuesta sino voluntaria, que los ilustrados consideraban diametralmente opuesta al encierro de las musulmanas, «injuria, y degradación de la justa libertad, que les pertenece, cuando no renuncian á ella», según Campomanes (1975, 287-88). El lugar, también, del trabajo y no de la «ociosidad» que el mismo atribuía, en su *Discurso sobre el fomento de la industria popular*, a pervivencias islámicas; la posición, en definitiva, del matrimonio calificado de mutua estima en vez de la «tiranía» musulmana.

No obstante, la comparación con Oriente fue utilizada también a modo de espejo crítico que mostraba las desigualdades entre hombres y mujeres en las distintas sociedades, presentando sus relaciones como relaciones de poder, fuesen éstas de visible «tiranía» o adoptaran formas más complejas y sutiles, tal como argumentaba d'Holbach en el capítulo X de su *Sistema social*. En esa línea, el

Hablador juicioso sostuvo en su «Defensa de las mujeres» (nº 2) que culpar sin motivo a las mujeres de la corrupción moral, a la vez que se las valoraba sólo por sus atractivos externos, si bien no resultaba tan grave como negarles carácter humano (según a su juicio sucedía en Asia o África), era una expresión igualmente condenable del «desprecio» en que se las tenía en todas las sociedades. Cuando se reducía a afirmar que la «mui culta Europa» debía distinguirse de los «bárbaros países» por el respeto que los hombres tributasen a las mujeres, esta idea encarnaba un tópico recurrente, la dicotomía entre civilización y barbarie que era esencial a la autodefinición de los europeos del siglo XVIII, y se convertía en poco más que una pose amable⁴⁶. Y sin embargo, podía revestir otro sentido crítico cuando recordaba que las relaciones entre los sexos eran relaciones de poder. Así lo revela el impacto que tuvo en su país, según Van Dijk (1988, 268-9), la parte inicial de la obra de Thomas, una visión histórica y antropológica, inspirada en Poulain de la Barre y en Montesquieu, que concluía que en todos lugares y en todos los tiempos, comprendido el del propio autor, las mujeres habían estado sometidas a los hombres. El incómodo aldabonazo que esta afirmación descargaba sobre la autoconciencia satisfecha de las Luces se puso de relieve en los comentarios de la crítica, que le reprocharon haber hablado de «esclavitud», «tiranía» u «opresión» para referirse a lo que no era sino subordinación natural y razonable.

En la literatura crítica de costumbres que adoptaba la ficción, tan dieciochesca, de la presencia de un extranjero en las Cortes europeas, las relaciones entre los sexos fueron también objeto de una mirada que se pretendía ajena, como en la XXXVIII de las *Lettres persannes* de Montesquieu. En España, el moro Gazel, protagonista de las *Cartas marruecas* de Cadalso, contemplaba extrañado el contraste entre la norma moral de los cristianos, que les obligaba a la monogamia, y las prácticas sociales, que toleraban ciertas libertades en el trato entre hombres y mujeres en los círculos mundanos. Su severa crítica recaía precisamente sobre aquellos medios sociales en los que se había desenvuelto el propio autor, quien fue asiduo frecuentador de tertulias y cortejante de damas. De la observación de los usos comunes en esos ambientes, el personaje a quien Cadalso dió vida concluía, como lo hacía una de las *Cartas turcas* de Meléndez Valdés, invirtiendo la habitual censura que los occidentales realizaban de la «tiranía» islámica. A su juicio, la comparación po-

⁴⁶ D.S., nº 106, 15-XII-1792.

día establecerse precisamente al contrario, en términos desfavorables para esos europeos que se jactaban en vano de su superioridad moral: «Según lo que te digo, y otro tanto que te callo me dijo la cristiana, podrás inferir que los musulmanes no tratamos peor a la hermosa mitad del género humano»⁴⁷.

Otro sentido tenía la crítica contenida en las *Cartas de una peruana* de Mme. de Graffigny, famosa novela que en 1792 el público español pudo leer traducida por M^a Rosario Romero Masegosa⁴⁸. Desde la mirada de un personaje femenino, esta obra epistolar describía y denunciaba los hábitos de la sociedad francesa. Pero conectaba también, como su traductora se encargaba de señalar y subrayar a cada paso a través de sus comentarios, con preocupaciones comunes a la Ilustración española. La carta XXIV criticaba el desprecio en que los hombres tenían a las mujeres y la educación superficial que les proporcionaban, considerándola una estrategia deliberada para ahogar sus capacidades y disipar sus energías en fútiles ocupaciones. La dureza de su tono y el hecho de que insinuara que los hombres privaban a las mujeres de instrucción porque tenían su competencia en el saber la hacían destacar por su radicalidad entre otros textos de su época, y al glosarla ampliamente en sus acotaciones a pie de página M^a Rosario Romero trasladó esa severa censura a su propia sociedad.

Con todo, quizá el ejemplo más interesante y audaz de un texto que utilizó la comparación con otras culturas para criticar las propias instituciones y costumbres fuese un artículo publicado en el *Correo de los Ciegos* en 1789 (nº 299, 3-X-1789). Su título, «Paralelo de la suerte feliz o desgraciada entre las mugeres Asiáticas o Africanas y las Europeas», parecía anunciar una de tantas disquisiciones sobre la suavidad del trato entre hombres y mujeres en Europa comparado con su brutalidad en culturas menos «civilizadas». Pero, bien al contrario, se trataba en realidad de una severa denuncia de las asimetrías en la educación de ambos sexos, de la dureza con que la opinión y aun las leyes castigaban en las mujeres los desvíos sexuales que toleraban en los hombres, y de la desigualdad del derecho matrimonial. Aunque es probable que fuese traducción

⁴⁷ Las *Cartas* de MELÉNDEZ se publicaron en C. M., nº 121 (1787, 631-632) y D.M., nº 528 (10-XII-1787, 654-656).

⁴⁸ ROMERO MASEGOSA Y CANCELADA, M^a ROSARIO, tr.: *Cartas de una Peruana, escritas en francés por Mma. de Graffigny y traducidas con algunas correcciones, notas y una carta para su mejor complemento*. Valladolid, viuda de Santander e hijos, 1792.

de un texto francés, su ambigüedad a este respecto permitiría al público leerlo como si se tratara de una crítica de la realidad social española, a la que esas observaciones sobre leyes y costumbres podían aplicarse sin excesivos cambios. Al hilo de su enérgica denuncia, el anónimo autor se atrevía a sugerir que la situación de las mujeres europeas apenas era más halagüeña que la de las africanas o asiáticas. No obstante, la radicalidad de este aserto se disolvía en el último párrafo a través de un quiebro retórico que reducía todo el razonamiento anterior a la condición de una mera paradoja humorística, ratificando así la equidad de las costumbres que acababa de criticar:

«Esta es una paradoxa que subministra en sí misma las razones de su debilidad. El concurrir al trabajo, lejos de constituir la infelicidad de las mugeres Europeas, es una de las cosas mas útiles a ellas mismas, a sus costumbres y al estado(...). La superioridad del marido está contenida en los límites de la razón, y las leyes establecen los medios necesarios para reprimir los excesos del que abusa de ellas. Si castigan algunas veces el silencio de las que caen en fragilidad, es por el fin justo de evitar la destrucción del fruto de esta misma fragilidad, aunque el medio no es tal vez el mas acertado, y la censura que sufren es efecto del mismo pudor que reina en la sociedad»⁴⁹.

Es posible que estas líneas fueran un añadido de los editores del *Correo*, como permiten pensarlo las libertades que traductores y adaptadores solían tomarse con los textos que utilizaban. De ser así, quizá trataban de burlar a la censura, que con cierta frecuencia, como han puesto de relieve, entre otros, Elorza (1970) y Guinard (1973), había hostigado a esta publicación, una de las más audaces en la España de la época, o bien jugaban con la provocación para tranquilizar después, en última instancia, a su público. Dado que otros artículos del *Correo* no se distinguieron precisamente por realizar defensas de las mujeres que fuesen más allá de la convencional galantería desplegada, por ejemplo, por el «Militar Ingenuo», nos inclinamos a pensar que la intención de este texto era ratificar el carácter racional que las relaciones entre los sexos habían alcanzado en una sociedad ordenada. En todo caso, planteado deliberadamente como contradictorio, el artículo quedaba abierto a la inter-

⁴⁹ En referencia quizá al edicto de 1556 por el que la monarquía francesa, con el fin de erradicar los infanticidios, obligó a las mujeres a declarar su embarazo y parto ante las autoridades («déclaration de grossesse»), so pena de ser procesadas en caso de que muriese la criatura.

pretación de los lectores, que podían contemplarlo bien como una paradoja retórica, bien como una severa denuncia de la situación de las mujeres.

Como la mirada sobre las enigmáticas civilizaciones orientales, la comparación con los pueblos «salvajes», en quienes la Ilustración pretendía ver la inocencia del origen, el estadio primigenio del ser humano, se utilizó también para tratar de desvelar en qué consistía la esencia de la diferencia sexual. Conjurar la imagen, siempre elusiva, de la «naturaleza» equivalía a abrir la puerta a interpretaciones contradictorias. Como señalara Paul Hazard (1985), durante todo el siglo XVIII se combatieron y se entrecruzaron dos visiones de los orígenes de la humanidad, que llevaban parejas dos concepciones de los pueblos «primitivos» y dos valoraciones de la evolución de las sociedades. Para Rousseau y para los más radicales críticos de la sociedad de su tiempo, las poblaciones primitivas y los «salvajes» que eran sus vestigios vivos encarnaban la bondad natural de la humanidad, opuestas a los artificios de la civilización: sarcástico como siempre, Voltaire acusaría al ginebrino de querer poner a la humanidad a cuatro patas, pero no por ello la fascinación de lo primitivo dejó de seducir a muchos de sus contemporáneos. Por el contrario, para los adalides del pensamiento liberal, como Adam Smith y los ilustrados escoceses, las costumbres de los primeros tiempos de la humanidad eran las propias de lo que Meek (1981) ha llamado, por contraposición al «buen salvaje» rousseauniano, el «salvaje innoble»; significaban un estadio de brutalidad paulatinamente domeñada por la trayectoria ascendente del progreso.

Al tratar de explicar y fijar las relaciones de los sexos y su identidad, la referencia a los pueblos primitivos tomó también ese doble sentido. A las imágenes idílicas de las madres indias, laponas o georgianas, que en las utopías ilustradas o en la literatura médica se ponían como ejemplo de obediencia a la voz del instinto y de libertad respecto a las convenciones irracionales de la civilización, se oponía la visión que presentaba a las mujeres salvajes como símbolos de la opresión, víctimas indefensas de un estadio atrasado y brutal en las relaciones humanas en el que imperaba la ley del más fuerte: el hombre salvaje, exclamaba Thomas, «ignorando... todas aquellas ideas morales que suavizan el imperio de la fuerza (...) manda despóticamente á unas criaturas, que haciéndolas iguales suyas la razon, las sujeta no obstante, por su debilidad y flaqueza» (p. 3). En este enfoque, las formas del trato entre hombres y mujeres serían para la conciencia ilustrada un índice de

la «civilización de las costumbres». La situación de ellas habría mejorado a medida que los avances de la civilización y las artes y el refinamiento de los sentimientos les aseguraban unos poderes con que contrapesar el dominio masculino de la fuerza. Así lo expresó el liberal y afrancesado Marchena, traductor de Rousseau, Montesquieu y Voltaire, en el discurso nº 3 de su *Observador* en 1787⁵⁰. A su juicio, la situación de las mujeres en los pueblos civilizados, donde el refinamiento de la contienda amorosa les permitía someter a los hombres a su voluntad, contrastaba con las penosas condiciones de vida entre los pueblos «salvajes» («[entre] los salvajes, donde todo se decide por la fuerza, las mugeres son esclavas de los hombres»), y la ejemplificaba con la célebre anécdota del abate Raynal, recogida también por Diderot y Thomas, sobre una india del Orinoco que había dado muerte a su hija para librarla de tales sufrimientos. También, para el novelista y ex-jesuita Pedro de Montengón y para Vicente del Seixo la exclusión femenina del estudio era imputable «a la antigua barbarie de los tiempos, y al continuo ejercicio de las armas, a que dieron siempre los hombres la preferencia sobre todas las demas artes y ciencias», mientras que una sociedad verdaderamente civilizada se distinguiría, como Egipto, Grecia y Roma, por dispensarles una mejor educación:

«Mas cuando lleguen los hombres a apreciar la humanidad, y a detestar la guerra, si por ventura llega ese tiempo feliz, quando pongan la mayor dicha y gloria de una nacion en la paz, en la cultura del ingenio y de las artes, entonces veran redundar sus beneficios influjos en nuestra mejor enseñanza, disipandose aunque lentamente las preocupaciones que fomentan acerca de nuestra instruccion»⁵¹.

En esa línea interpretativa, las mujeres no sólo se beneficiaban de costumbres más morigeradas y veían aumentar su influencia y poder sobre las costumbres en proporción al progreso, sino que actuaban propiciando esa evolución. Para Marchena, como para Rousseau, su influencia en la sociedad aumentaba a medida que ésta se distanciaba de los estadios primitivos: «Quanto mas se civilizan los pueblos, tanto mas aumenta el ascendiente de las mugeres». Pero, a diferencia del autor a quien tanto admiraba y al que en

⁵⁰ Reproducido en MARCHENA (1985, 28-33). Tradujo el *Contrato Social*, la *Nueva Heloísa*, el *Emilio*, las *Cartas persas* y diversas obras de Voltaire.

⁵¹ MONTENGÓN: *La Endoxia* (1793, 63 y 65), imitado por SEIXO (1801, 54-139).

otros aspectos siguió, él no parecía considerar este «ascendiente» como un influjo corruptor y pernicioso, sino que lo apreciaba como un insustituible agente de civilización.

Así lo creyeron también, oponiéndose a Rousseau, muchos ilustrados. Como señala Sylvana Tomaselli (1985), la tendencia a conceptualizar a las mujeres como seres más próximos a la naturaleza coexistió y se mantuvo en tensión a lo largo del siglo con otra poderosa corriente que las concebía como fuerzas civilizadoras. En la visión liberal de la historia como una línea ascendente hacia estadios superiores de prosperidad, civilización, racionalidad y libertad económica y política, que culminarían en la moderna sociedad burguesa, las mujeres aparecieron siempre como medida y muchas veces como motor del progreso. En su *Esquisse des progrès de l'esprit humain* Condorcet consideró la superación de la idea de inferioridad de un sexo respecto al otro como uno de los progresos más importantes de la civilización. La teoría de los cuatro estadios desarrollada por ilustrados escoceses como Smith, Ferguson, Robertson o Millar asociaba distintas formas de matrimonio a cada fase en la evolución de las sociedades, de modo que al tiempo que los pueblos se hacían cazadores, pastores, agricultores y comerciantes pasarían también de las relaciones esporádicas y rudas entre los sexos a los vínculos estables, para culminar en el matrimonio burgués de «inclinación» (Meek, 1981, 158-167; Rendall, 1985, 21-31). Las mujeres, que se beneficiaban con estos cambios, serían también en buena medida sus artífices, porque su influencia modelaba las pulsiones instintivas para perfeccionar los sentimientos y suavizar las costumbres. Al mismo tiempo, su inclinación por el refinamiento impulsaba el consumo y el comercio, motores del capitalismo: «las mugeres son el alma de la sociedad humana, a la que hacen tomar la forma que a ellas agrada», afirmaba *El Amigo de las Mujeres*. Lector de Millar, de Ferguson y de Condorcet, amigo de algunas damas ilustradas de su tiempo, como la condesa de Montijo, admirador de las mujeres cultivadas y defensor de su admisión en la Sociedad Económica, Jovellanos atribuyó en su *Memoria sobre los espectáculos* la transformación de la sociedad altomedieval, guerrera y ruda, en la refinada cultura caballeresca a los efectos del trato entre los sexos (en Jovellanos, 1963, 483). Y una actitud similar mostraban los autores de un «Rasgo moral» sobre la compasión aparecido en el *Correo de los Ciegos* en 1787: «En todas las naciones civilizadas, el sexo, tan recomendable por su carácter social, lo es también por la sensibilidad de su alma: a proporción del mayor o menor trato que los hombres honrados tie-

nen con las mugeres, son las naciones mas duras o mas humanas»⁵².

Esta interpretación no sólo brotaba de una robusta fe en el progreso económico y moral de la humanidad, sino que estaba profundamente enraizada en las prácticas sociales de las élites en aquel país donde con más fuerza se expresó: Francia. Quienes teorizaban sobre el papel crucial que las mujeres debían desempeñar moderando las pasiones de los hombres para construir una sociedad verdaderamente civilizada habían formado su pensamiento y sus costumbres, en muchos casos, en el clima parisino de los salones; sin ir más lejos, Helvétius y Condorcet eran esposos de dos mujeres cultas y destacadas anfitrionas de salones ilustrados. En esos lugares privilegiados de cultura y sociabilidad alternaron con hombres y mujeres de las élites sociales e intelectuales, discutieron con unos y otras sobre los temas que estaban a la orden del día, leyeron sus obras en voz alta y aprendieron a acomodar su estilo de escritura al que era adecuado para un público amplio, no compuesto por eruditos. Para muchos de los filósofos franceses, era la mezcla de los sexos en estos espacios lo que producía la «sociabilidad», entendida no sólo como la habilidad de conversar y relacionarse socialmente, sino también, en un sentido más amplio y profundo, como la capacidad humana de crear y mantener normas que regulasen la convivencia, característica que a su juicio constituía el rasgo más distintivo de la sociedad francesa y el que establecía su superioridad respecto a otros países. Uno de los asiduos de estos círculos, Voltaire, quien fuera compañero de una dama ilustrada, Mme. du Châtelet, lo expresó de este modo: «De todas las naciones, Francia es la que más ha experimentado la «société». El continuo comercio entre los sexos, tan activo y civil, ha introducido unas maneras («politesse») que son desconocidas en cualquier otro lugar. La sociedad depende de las mujeres. Todos los pueblos que tienen la desgracia de mantenerlas encerradas son insociables»⁵³.

De este modo, la reflexión sobre la historia o sobre la diversidad cultural sirvió a los ilustrados para definir sus propias posturas sobre las relaciones entre los sexos y la «transparencia» u «opacidad» que

⁵² C.M., nº 58 (2-V-1787, p. 245). Este artículo defendía que la compasión no era un sentimiento natural, sino resultado del perfeccionamiento de las costumbres a partir de la rudeza y el egoísmo primitivos. Por el contrario, en *El Contrato Social* ROUSSEAU la consideraba, junto con el amor propio, una de las inclinaciones naturales del ser humano y origen de los sentimientos morales.

⁵³ VOLTAIRE, dedicatoria de *Zaire* a Mr. Falkener (1736). Citado por GORDON (1992, 902) en el debate sobre «La esfera pública en el siglo XVIII», en *French Historical Studies*, 17, 4, otoño 1992, 882-956.

la «naturaleza femenina» habría revestido en diferentes tiempos y lugares. Evocar las sociedades pasadas o lejanas, en las que proyectar alternativamente lo deseado o lo temido, el sentimiento de superioridad o la mala conciencia de Occidente, servía, por lo común, para exhortar a la regeneración de las costumbres basada en la domesticidad de las mujeres, que se decía su condición natural, probada por ejemplos etnológicos e históricos. Pero también permitía abogar por otros cambios. Así, a finales de siglo autores como Josefa Amar o Ignacio López de Ayala pudieron argumentar en el debate que agitó la Sociedad Económica Matritense al respecto de la admisión de damas que la entrada de mujeres en ese foro constituía una exigencia inexcusable de los tiempos civilizados, un paso necesario para mostrar que en verdad España era un país que había superado el estadio de «barbarie» y merecía ocupar un lugar entre las naciones ilustradas:

«Demos este ejemplo de razón a las naciones de Europa. En toda ella fermenta la filosofía y ha llegado su tiempo. El mundo es nuevo. Han pasado los siglos de barbarie, la ambición romana, la fiereza de los septentrionales, el entusiasmo brutal de los mahometanos. A fuerza de lastimosas experiencias conoce ya la Europa que no consiste la felicidad de las naciones ni el esplendor de los imperios en ganar batallas ni en destruir provincias, sino en cultivar sus posesiones y artes haciendo útiles todos los ciudadanos. No miremos, pues, como máquinas o como estatuas a las mujeres, hagámoslas compañeras del hombre en el trabajo, hagámoslas racionales, y sepan lo que son y lo que pueden» (López de Ayala, en Negrín, 1984, 178).

La evidencia de que las relaciones y los comportamientos de hombres y mujeres habían sido muy diversos a lo largo de la historia y continuaban siéndolo en las distintas sociedades ponía en cuestión la idea de una diferencia sexual fija e inmutable, sólidamente anclada en la naturaleza. También lo hacían los ejemplos, frecuentemente aducidos en los debates, de mujeres de letras contemporáneas, cuyos méritos desbordaban la razón limitada y la carencia de talento creador que se atribuían a su sexo. La idea ilustrada de que la educación transformaba profundamente a las personas y la tradición de defensa de la igualdad de las «almas» no sexuadas, debilitada, pero no ahogada del todo, por las nuevas nociones de que el sexo impregnaba las mentes no menos que los cuerpos, actuaban en análogo sentido. Por todas esas razones, la sustitución del modelo tradicional, en el que la jerarquía, tanto de autoridad como de perfección, entre hombres y mujeres aparecía nítidamente deli-

neada y sancionada por la Providencia, por una idea de naturalezas distintas y (desigualmente) complementarias fue una posibilidad de explicar las identidades sexuales que no llegó a granjearse un consenso absoluto y que podía cuestionarse desde los propios presupuestos ilustrados.

En efecto, muchos ilustrados pugnaron por construir, al hablar de las mujeres, una «naturaleza» femenina inmutable que sólo haría falta desenterrar, de modo que predicar los comportamientos que les resultaban propios no sería sino enunciar lo evidente. Sin embargo, otros parecían menos convencidos de que la distribución de espacios, funciones sociales e identidades subjetivas entre hombres y mujeres que consideraban necesaria para una sociedad reformada pudiese hacerse derivar con transparencia de los preceptos de la naturaleza y no consistiese, hasta cierto punto, en una convención, no por deseable menos arbitraria. El pensamiento ilustrado contenía elementos que problematizaban las atribuciones de cualidades específicas a los sexos e incluso la misma relación entre lo natural y lo cultural en las conductas e identidades humanas. La fe dieciochesca en el poder de la educación para modelar los comportamientos y las conciencias, junto con el relativismo cultural y los testimonios de las propias mujeres, inclinaban a muchos a esa duda que planeó, de forma implícita o expresa, a lo largo del siglo. Entre los razonamientos naturalistas que pretendían basar todas las diferencias sociales entre los sexos en unas esencias dadas y los que, adoptando un punto de apoyo menos absoluto, las fundamentaban en la pública conveniencia (porque así lo requería el orden, porque ésa era la costumbre) se generó una tensión que a veces tomó la forma de disputa abierta y otras de vacilaciones y significativas contradicciones en las obras de un mismo autor. Aun en el interior de un mismo texto, una lectura atenta revela en ocasiones la desazón de una duda, y el mismo Cabarrús, acérrimo detractor de la admisión de mujeres en la Sociedad Económica Matritense, no se libra de ella: ¿es «la voz de la naturaleza» o son «las relaciones inmutables de todas las sociedades» lo que impone a las mujeres la estricta domesticidad que les prescribe?

Incluso entre quienes mantenían, con el tono áspero propio de la misoginia tradicional, una concepción de las mujeres llena de temor y desconfianza hacia su malignidad y rebeldía, lo innato y lo adquirido se entremezclaban dando lugar a fórmulas ambiguas: «un hábito que se puede muy bien llamar *naturaleza*»; así caracterizó el *Correo literario de Murcia* el defecto «femenino» de la charlatanería (nº 63, 6-IV-1793, 220-221). De ese modo, si bien el discurso ilus-

trado siguió en muchos casos atribuyendo a las mujeres una serie de «vicios» estereotipados que prolongaban una larga tradición misógina (la locuacidad, la frivolidad, la obsesión por el gasto), con frecuencia osciló entre imputarlos sin más a las inclinaciones de su «naturaleza» o bien responsabilizar a la educación y las costumbres sociales. Cuando se trataba de explicar la obsesión que se les atribuía por las apariencias y los gastos suntuarios, muchos moralistas laicos dudaban como lo hacía el *Correo de Madrid*: «sea por propensión natural o por lo poco cultivados que tienen sus talentos» (nº 106, 27-X-1787, p. 503). Si lo que se discutía era el carácter específico que debían tener la educación de las mujeres, algunos adoptaban por divisa la afirmación tajante de Desmahis: «Del mismo modo que es diferente la naturaleza debe serlo la educación». Para ellos los contenidos debían adaptarse a las particulares características de la mente femenina, dotada para la imaginación, el gusto y la memoria, la vivacidad y rapidez de percepción, pero incapaz de conocimiento abstracto y profundo, cualidades que a su vez se acomodaban a la perfección a las funciones que les correspondían, tal como afirmaba el pedagogo Rosell:

«El sexo de las mugeres es mas débil en quanto a las fuerzas corporales que el de los hombres. Por lo que respecta a las del ánimo, excede en perfección algunas veces, en acciones que siendo fáciles piden cierta movilidad y presteza en executarlas, pero falta por lo común en las mas difíciles, por la mayor profundidad, extensión y constancia que requieren. Dios le hizo para ayudar al hombre, y por consiguiente le formó con relación a este fin, proporcionado para los asuntos económicos y para seguir en todo la dirección de los hombres» (1786, 55).

En cambio, para otros lo esencial no era demostrar que las inclinaciones de ambos sexos eran diferentes, sino asumir que distintas debían ser sus ocupaciones. Así, Josefa Amar y Borbón no dio cabida en su obra a reflexiones sobre las particularidades de la razón de las mujeres que contuviesen matices limitadores para ellas. Bien al contrario, convirtió en un argumento fuerte tanto de su *Discurso sobre el talento* como de su tratado pedagógico la idea de que la educación, entendida en un sentido amplio, como formación intelectual y moral y proceso de socialización, producía, en buena medida, las identidades masculinas y femeninas:

«No se pueden señalar con certeza las pasiones peculiares a cada sexo; porque como esto depende de la fragilidad de la natura-

leza, de los vicios de una mala educación, del mayor o menor influjo de la reflexión, del ejemplo, de las circunstancias en que cada uno se halla, y de otras causas morales y físicas, que son comunes a entrambos sexos, sucede a veces que los vicios que se atribuyen a las mujeres se encuentran también en algunos hombres, y los de estos en aquellas» (1994, 205).

El convencimiento de Josefa Amar resume con precisión una idea presente en el espíritu de la época y que compartió con muchos contemporáneos, hombres y mujeres, en España y en otros países. Aunque se mostró por lo general respetuosa con un orden que atribuía a hombres y mujeres responsabilidades, cometidos y espacios diferentes y desiguales, Josefa Amar evitó basarlo en unas cualidades esenciales masculinas y femeninas, mostrando, por el contrario, su conciencia del carácter incierto (lo que desde la perspectiva actual llamaríamos «culturalmente construido») de estas atribuciones. Este es probablemente el gran tema del siglo: la sospecha o el convencimiento (anticipados por escritoras de los siglos anteriores pero sólo desarrollados de forma sistemática en esta época) de que las diferencias en comportamientos, capacidades, inclinaciones y afectos entre hombres y mujeres eran, en buena medida, producto de un aprendizaje social, resultado de la «educación» y la «falta de premio», como lo expresaba Josefa Amar. Esa conciencia es el eje que conecta entre sí a ilustradas e ilustrados de diferente origen, posición social y talante intelectual, como Mme. d'Épinay en Francia, Mary Wollstonecraft en Inglaterra o Theodor von Hippel en Prusia. Unas y otros expresaron la inquietud de una época que, más que otras, se mostró consciente de la fragilidad del terreno que pisaba al construir nuevos modelos de masculinidad y feminidad y arraigar entre la naturaleza y la convención social lo que ya no podía ser remitido exclusivamente al orden de lo trascendente. Con palabras a un tiempo distintas y similares, e igualmente lúcidas, esgrimieron, frente a quienes se esforzaban por desvelar las esencias invariables de los sexos, su convicción de que la cultura todo lo impregna, de modo que en la compleja naturaleza humana vienen a ser indiscernibles los elementos biológicos de los hábitos modelados por las costumbres y la historia.

VOCES FEMENINAS EN LA POLÉMICA

Aunque el debate de los sexos tuvo lugar, en buena medida, entre hombres de letras obsesionados por definir a «la» mujer, en él se

pronunciaron también en el siglo XVIII (como habían venido haciéndolo desde el XV) voces femeninas. Las mujeres españolas se sumaban así a otras escritoras europeas como Aretafila Savini de Rossi, Amalia Holst, Mmes. Coicy, Gaston-Dufour, Puisieux, d'Épinay o Mary Wollstonecraft. Todas ellas eran muy conscientes de pronunciarse ante un «tribunal» masculino de autores y lectores, como señalaba al tomar la palabra Josefa Amar, única mujer que intervino públicamente en la controversia sobre la admisión de damas suscitada en la Sociedad Económica Matritense entre 1775 y 1786: «no podrán sentir estos señores que haya una o más mujeres que tomen partido en una causa de tanta importancia para todas. La ventaja que llevan los hombres en este particular no es menor que la que va de ser juez a abogado; nuestra sentencia está en sus manos».

En mayor o menor medida, muchas de las que escribieron y publicaron en el siglo XVIII irrumpieron en el debate sobre la diferencia de los sexos. Aun aquellas que no se plantearon esta discusión como tema central de su escritura, hubieron de referirse a ella al justificar su propia presencia en las letras, apelando a la tradición de mujeres escritoras del pasado o invocando la igualdad de las almas asexuadas que Feijoo popularizara. Al mismo tiempo, sus obras servían a los defensores y defensoras de las mujeres como prueba de que no sólo las heroínas del pasado, sino también las mujeres de su tiempo refutaban con los hechos la incapacidad que se les imputaba. Por su parte, las que constituyeron la igualdad de los sexos en eje de su obra, polemizando con sus contemporáneos, hablaron en favor de las mujeres a la vez que se justificaban a sí mismas como escritoras. Lo hicieron recurriendo, como hacían otros defensores de las mujeres en su época, a los argumentos codificados por la tradición de la «querella» tanto como a las nuevas posibilidades discursivas abiertas por el lenguaje de la Ilustración. Pero, a diferencia de ellos, no sólo defendieron a las mujeres, sino que se expresaron *desde* su posición como tales. Así, al asumir su carácter de parte interesada, reconociendo su implicación en el debate, ponían en evidencia a tantos autores de reflexiones pretendidamente «imparciales», desvelando la condición también subjetiva que revestían los discursos masculinos, aun cuando se escudasen tras la máscara neutra del filósofo. Cuando Josefa Amar se arrogaba en la memoria que envió a la Matritense, publicada poco después con el título de *Discurso en defensa del talento de las mujeres y de su aptitud para ejercer el gobierno y todos los cargos en que se desempeñan los hombres*, el papel de abogada de las mujeres, haciendo notar que los hombres gozaban del más cómodo de jueces, desarro-

Haba libremente una simbología jurídica que quizá se inspirase en Feijoo, en su consciencia de ser, en tanto que hombre, a la vez «juez y parte». Al remodelar la expresión feijoniana, Josefa Amar definía su propia posición en la polémica de la Matritense y, más ampliamente, su situación como mujer que pretendía hacer oír su voz en las eternas discusiones que los hombres mantenían tratando de definir y de inventar al otro sexo. Caracterizó el debate como un «pleito» del que no se limitaba a esperar una resolución propicia a las mujeres, en virtud de la «generosidad» de los hombres, sino en el que quiso personarse como parte, de modo que sus argumentos y su propio ejemplo rubricasen para el futuro la justicia de una decisión favorable:

«si deciden que seamos admitidas a sus conferencias dirán siempre que nos hicieron esa gracia; si nos niegan la entrada, ya se ve cuánta superioridad encierra este procedimiento; pero no por eso hemos de desmayar mientras no esté concluido el pleito»⁵⁴.

En su calidad de traductora muy celebrada y primera mujer admitida en una Sociedad Económica, la Aragonesa, en 1782, ella se hallaba en una posición que le permitía ser escuchada, y no la desaprovechó. Consciente de la trascendencia teórica y práctica del debate, articuló sólidamente los argumentos de su intervención y la envió arropada por una carta de apoyo del censor de la Aragonesa, Antonio Hernández de Larrea. Estructurado en 34 puntos, su texto demostraba, con soltura y confianza, a lo largo de los primeros 20 las capacidades de las mujeres, para defender explícitamente en los últimos 14 su admisión en la Matritense, presentándola como una consecuencia de lo anterior, un espacio donde su ambición y sus talentos pudiesen manifestarse. De ese modo, Josefa Amar se apoyaba simultáneamente en dos pilares, uno implícito y el otro expreso, para convencer a los socios y a la opinión pública: de un lado, en la autoridad que ante sí misma y ante su público le otorgaba su experiencia y su prestigio como escritora y miembro de la Sociedad Aragonesa y, de otro, en un bagaje argumental clásico que ella renovó y dinamizó, poniéndolo al servicio de una preocupación actual.

Su discurso partía de una paradoja, la misma que años más tarde

⁵⁴ En 1786, cuando su memoria fue leída en la Sociedad Económica Matritense (en sesión del 24 de junio) y después publicada en el Mem. lit. (t. VIII. 1786, pp. 399-430). Edición moderna en NEGRÍN FAJARDO (1984, 162-176; cita p. 170).

irritaría a otra escritora, Inés Joyes: elevadas sobre un pedestal de vanos panegíricos o bien escarnecidas, las mujeres no eran consideradas por los hombres como sus iguales en capacidades. Frente a lo que a sus ojos aparecía como una contradicción insostenible, opuso un firme convencimiento en el talento de las mujeres, que ella asumió de modo confiado en su propio trabajo: «El que dude de esta verdad querrá cerrar los ojos á la luz», afirmaría años más tarde en el prólogo de su *Discurso sobre la educación*, en el que no se tomó la molestia de aducir pruebas en ese sentido. Sin embargo, en el debate de la Sociedad Económica se vio obligada a recorrer de nuevo el transitado camino de la polémica para demostrar que la admisión de mujeres era un caso de justicia que no debería generar reserva alguna. Lo hizo con el tono perplejo y algo exasperado de quien contrastaba lo que a su juicio era evidente con la persistencia y las nuevas formas que adoptaba la idea de la inferioridad femenina. Desde su propia experiencia, la de una mujer que gozó de una cuidadosa educación, del reconocimiento de las gentes de letras y del trato respetuoso de los miembros de la Sociedad Económica Aragonesa, y desde su conocimiento de la tradición del debate de los sexos, ese «prejuicio» chocaba con una convicción vital e intelectual íntimamente sentida y respaldada tanto por la seguridad en sus propios méritos como por el peso de los argumentos tradicionales y nuevos:

«todavía se disputa sobre el talento y la capacidad de las mujeres como se haría sobre un fenómeno nuevamente descubierto en la naturaleza, o un problema difícil de resolver. ¿Mas qué fenómeno puede ser éste, si la mujer es tan antigua como el hombre, y ambos cuentan tantos millares de años de existencia sobre la Tierra? ¿Ni qué problema después de tantas y tan singulares pruebas como han dado las mismas mujeres de su idoneidad para todo? ¿Cómo es posible que se oigan nuevas impugnaciones sobre esta verdad? Pues ello es cierto que se oyen, y que son de tal naturaleza, que no debemos desentendernos de ellas, porque acreditan que no está aún decidida la cuestión» (Amar, 1786, en Negrín, 1984, 162-163).

Consciente, como Poulain de la Barre, de la necesidad de volver una y otra vez sobre esos «prejuicios» para destruir sus rebrotes, máxime cuando las creencias erróneas no se debían a mera ignorancia sino que arrancaban del interés y producían consecuencias sociales que ella debía haber sentido en carne propia, su estrategia consistió en repasar esos argumentos. Y ello para convencer a la opinión ilustrada de que, si era insostenible continuar defendiendo

la inferioridad de las mujeres, resultaba también incongruente aceptar a medias su igualdad de «entendimiento» y excluirlas de los ámbitos públicos de la cultura y el reformismo. Con ese objetivo echó mano de su erudición en la literatura clásica y contemporánea de defensa de las mujeres: sus referencias sugieren que conocía las obras de Thomas, Boudier de Villemert, Cubié y quizá Mlle. de Scudéry, además de otros textos de los siglos XVI y XVII en latín, italiano y francés, de los que ofrecería una nutrida lista en el prólogo de su *Discurso sobre la educación*. De los argumentos clásicos que esta tradición había establecido hizo un uso personal. Así, reformuló el relato de la Creación y la Caída y rehabilitó la figura de Eva no exculpándola de su debilidad, como era tradicional en las defensas de las mujeres, sino afirmando que la propia causa de su pecado era una prueba de su inteligencia, pues no era otra que el afán de conocimiento, un deseo con el que, por cierto, ella debía identificarse, al igual que lo habían hecho en el pasado otras escritoras como Arcangela Tirabotti, monja italiana del XVII (Conti Odorisio, 1979). Igual a Adán en el estado de Gracia, argumentaba, la sumisión de Eva tras la Caída no significaba inferioridad, sino que era una sujeción política como la que vinculaba a gobernantes y gobernados o a unos estamentos de la sociedad con otros. Es decir, la obediencia de las esposas a sus maridos y la subordinación general de las mujeres respecto a los hombres no formaban parte del orden de lo esencial, sino de lo contingente, no constituían una desigualdad natural, sino una de las normas por las que debían regularse las relaciones sociales, desiguales por necesidad:

«Los mismos hombres, no son, ni pueden ser todos iguales. Es preciso que haya unos que manden a otros, y sucede no pocas veces, que al de mas ingenio, le toca la suerte de obedecer, y respetar al que tiene menos. Así las mugeres podrán estar sujetas en ciertos casos a los hombres, sin perder por eso la igualdad con ellos en el entendimiento» (1786, 165).

Josefa Amar hizo uso también de otro de los recursos clásicos, desgranando, como se había venido haciendo durante siglos, ejemplos de mujeres ilustres, sabias, reinas o guerreras para probar el talento de las mujeres en todas las épocas, que hacía extensible a «algunas señoras ilustres que honran en el día las letras». Si esta evidencia demostraba sin lugar a dudas sus méritos, lo que sostenía en la opinión común la idea de su inferioridad intelectual era una falacia que Josefa Amar tuvo buen cuidado en presentar como im-

perdonable en personas ilustradas: la que consistía en confundir interesadamente las aptitudes en potencia con los resultados de la educación, de modo que la incapacidad de las mujeres se deducía del hecho de que fuesen por lo común más ignorantes que los hombres. En buena lógica ilustrada, ¿cómo tolerar que se tachase de ignorantes a aquéllas a quienes se privaba de toda formación?, se interrogaba, para concluir que la única prueba válida, el cotejo entre un hombre y una mujer carentes de instrucción, mostraba la igualdad intelectual de ambos.

Construida la evidencia de la igualdad de las mujeres a partir de ese doble apoyo, el argumento implícito que emanaba de su propia autoridad y de su tono seguro y confiado, y los argumentos manifiestos del Génesis o los ejemplos de mujeres sabias y de defensores de las mujeres de todos los tiempos, Josefa Amar razonó que sólo la falta de educación y de incentivos sociales les impedía desarrollar sus capacidades. Así utilizaba en su favor las fisuras en el discurso ilustrado, que no osaba afirmar sin ambages la inferioridad femenina pero tampoco llevaba a sus consecuencias prácticas las implicaciones de la igualdad, para desarrollar el tercer escalón de su argumento. Privar a las mujeres de la oportunidad de estudiar y de los espacios donde desarrollar sus aptitudes, uno de los cuales podían ser las jóvenes Sociedades Económicas, suponía una injusticia y una arbitrariedad equiparable a la «tiranía» oriental que solían evocar los ilustrados para resaltar la bondad de las costumbres de su tiempo. En este punto Josefa Amar realizó una lectura particular de la obra de Thomas, que debió haber leído en su versión original. Del académico francés tomó su comparación entre las sociedades orientales y el mundo europeo, que pretendía cuestionar la superioridad moral que se arrogaba la sociedad ilustrada al contemplar las relaciones entre hombres y mujeres en otras culturas. Las categorías de «esclavitud» y «dependencia», tal como Josefa Amar las usó tomándolas de Thomas, asentaban la universalidad de las desigualdades entre los sexos. Si en Oriente éstas estaban marcadas por el «despotismo», afirmó, en su propio entorno social tomaban formas más sutiles. Excluir de los cargos públicos a las mujeres (empleos a los que no reclamó su acceso, pero para los que a su juicio estaban capacitadas), negarse a reconocer su talento o privarlas de la posibilidad de ejercerlo eran asimetrías sociales que contrastaban irónicamente con la retórica galante que establecían las convenciones del trato entre los sexos. Así, mientras que en Oriente Josefa Amor consideraba, como muchos ilustrados de su tiempo, que eran esclavas de los hombres déspotas, en Europa:

«Las mugeres, lexos de tener el nombre de esclavas, son enteramente libres, y gozan de unos privilegios, que se acercan al extremo de veneración (...) pero al mismo tiempo, qué contradicción. (...) Los hombres instruidos y civiles, no se atreven a oprimir tan a las claras, a la otra mitad del género humano, porque no hallan insinuada semejante esclavitud en las leyes de la creación. Pero como mandar es gustoso, han sabido arrogarse cierta superioridad de talento, o yo diría de ilustración, que por faltarle a las mugeres, parecen éstas sus inferiores (...) Lo cierto es que sería mejor ignorarlo todo que sufrir el estado de esclavitud o de dependencia. El segundo viene a ser casi más sensible por la contraposición de obsequio y de desprecio, de elevación y de abatimiento, de amor y de indiferencia que observan los hombres con las mugeres» (1786, 163-164).

Resulta significativo que Josefa Amar no dedicase en este texto, como tampoco en su posterior *Discurso sobre la educación*, ningún esfuerzo a rebatir expresamente los argumentos científicos y filosóficos que en su tiempo hacían fortuna, y que atribuían a las mujeres, a causa de la irritabilidad de sus fibras y su excesiva sensibilidad, una razón insuficiente que decían adecuada a las funciones que les eran propias. Aunque como lectora de literatura médica y conocedora de la obra de Thomas tendría sin duda alguna noticia de estas nuevas tendencias explicativas, debieron merecerle tan poco crédito como la tradicional teoría galénica sobre la inferioridad de las mujeres. Prefirió darles como respuesta un elocuente silencio, y así lo muestra el peculiar uso que hizo de la popular obra de Thomas. En efecto, aunque ésta fue célebre en su tiempo por intentar desvelar filosóficamente la «verdadera» naturaleza de las mujeres, Josefa Amar debió considerarle a este respecto tan poco filósofo como le reprochara Mme. d'Épinay. Así al menos lo sugiere el hecho de que utilizara a Thomas como fuente de ejemplos históricos del «mérito de las mujeres» y que echase mano de los conceptos con los que éste asentaba el carácter universal de la desigualdad entre los sexos, en la parte más audaz de su obra, la que fue en su país más criticada, mientras que hacía caso omiso de sus digresiones sobre la incapacidad femenina para la creación artística, la actividad intelectual o el amor patrio, e incluso de sus elogios sobre las dotes femeninas para la piedad y el amor conyugal y materno. Como lectora crítica, utilizó el texto del académico francés, como los otros que nutrían su vasta erudición, en la medida en que sirviesen a su objetivo: subrayar lo que a su juicio eran las contradicciones de una sociedad reacia a reconocer la capacidad intelectual demostrada por textos y ejemplos, o que la admitía a regañadientes negándole recompensas

y posibilidades de ejercicio público, y que encubría mediante la adulación galante la desigualdad en las relaciones. Recrear, en fin, la imagen de una sociedad que se quería ilustrada, pero cuyas Luces, a su parecer, no iluminaban a las mujeres de modo suficiente.

En el polo opuesto de la notoriedad literaria, Inés Joyes resulta una figura velada. Poco sabemos de ella salvo que fue miembro de una familia de comerciantes de origen irlandés afincada en Málaga, esposa de un militar y hermana del célebre general de la guerra de independencia Joaquín Blake y Joyes (sus verdaderos apellidos). Tras aparecer en la escena literaria con una traducción de la novela de Samuel Johnson *El Príncipe de Abisinia* (1798), su nombre vuelve a sumergirse en las sombras, y ni su trabajo como traductora ni su obra original, la «Apología de las mugeres» que presentaba como un suplemento de la novela, parecen haber tenido resonancia en su época o con posterioridad. En esa efímera incursión en el campo de las letras, hizo hábil uso del margen de maniobra que le permitía la concepción amplia de la labor de traducción en el siglo XVIII. Transformó los márgenes en los que solía expresarse la contribución personal del adaptador en un amplio espacio propio sin vinculación con la obra que versionaba, presentando su beligerante apología en la forma respetable de una carta a sus hijas. Inés Joyes compartió con Josefa Amar el sentimiento de exasperación de una mujer que había participado en discusiones donde se trataba acerca de la naturaleza de los sexos y que, contra lo que opinaban algunos ilustrados, no consideraba ésta una disputa zanjada, sino un debate abierto y candente:

«Sabido es que la disputa sobre preferencia o preeminencia de los sexos es uno de los asuntos de conversación más comunes en la sociedad. Una vez que sostuve con particular calor esta disputa, quise referir después a mis hijas cuáles habían sido mis principales argumentos, y les escribí la carta que ahora doy al público» (Joyes, 1798, 177).

Sin embargo, mientras que Josefa Amar tomaba como eje de su texto la demostración de la capacidad intelectual de las mujeres y pretendía convencer a una audiencia masculina, compuesta en primer lugar por los socios de la Matritense, Inés Joyes parecía dirigirse más bien a las mujeres y dedicaba sus mayores esfuerzos a defender ante la opinión y ante ellas mismas su dignidad moral. Las exhortaba a recuperar la confianza en su talento y su mérito y hacerse dignas de protagonizar la reforma de las costumbres, a la vez

que denunciaba a los hombres que tenían en sus manos las llaves para destruir la frágil reputación de las mujeres y se servían de ellas para escarnecerlas y hacerlas caer en el descrédito. Aunque debió conocer el debate sobre la admisión de señoras en la Sociedad Económica y dedicó su traducción a la que fuera directora de la Junta de Damas, la condesa-duquesa de Benavente, Inés Joyes libró su contienda más bien en el campo de la palabra. Se esforzó por arrebatarse a los hombres el monopolio de definir a las mujeres, de exigirles, con la sanción del discurso científico, una moral estricta que ellos no practicaban, de destruir su reputación moldeando las opiniones y de establecer la memoria colectiva borrando de ella las acciones meritorias femeninas. Como Josefa Amar, captó la parcialidad de los discursos masculinos sobre las mujeres, y la subrayó con una referencia tomada de Feijoo. «¡Ha y que bien vendría aquí la fábula del hombre y el león paseándose en una galería de pinturas!», exclamó al criticar que los hombres culpasen a las madres que no amamantaban de todas las enfermedades de sus hijos, mientras que toleraban que los de su propio sexo tuviesen aventuras amorosas en el transcurso de las cuales podían contraer alguna enfermedad y transmitirla a sus esposas y su descendencia. Su cita aludía, con alguna inexactitud que prueba que la recordaba de memoria, a una anécdota referida por el benedictino en su *Defensa de las mujeres*. Extraída de los *Diálogos sobre la pintura* de Carducci, trataba sobre un hombre que pretendía zanjar la disputa con un león sobre la menor o mayor fortaleza de cada especie mostrándole una estatua que representaba el triunfo de un guerrero sobre un león. Inés Joyes apelaba así a la cultura literaria de sus lectores y les invitaba implícitamente a recordar la continuación del razonamiento feijoniano, que no era otro que éste:

«Bello argumento me traes, respondió sonriéndose el león. Esa estatua otro hombre la hizo; y así, no es mucho que la formase como le estaba bien a su especie (...). Al caso: hombres fueron los que escribieron esos libros, en que se condena por muy inferior el entendimiento de las mujeres. Si mujeres los hubieran escrito, nosotros quedaríamos debajo» (Feijoo, 1742, 355-56).

De este modo, Inés Joyes traía en su apoyo, sin nombrarlo, al respetado Feijoo, y se servía de su testimonio para denunciar las motivaciones interesadas del discurso higiénico que imponía a las madres estrictas normas de conducta sin exigir lo mismo de los hombres y, más ampliamente, para expresar su sospecha sobre la

subjetividad del discurso científico. La misma sospecha mostró hacia la Historia, que dejaba en la oscuridad los hechos nobles de las mujeres, tal como señaló refiriéndose a la clásica disputa sobre cuál de los dos sexos era más propenso a la amistad: «como los hombres están mas expuestos al teatro del mundo, salen á luz muchas acciones tuyas que aunque en las mugeres las hay igualmente heroycas, como no interesen al público, quedan sepultadas en el olvido» (1798, 188). Tomando la palabra como mujer frente a esos discursos, Inés Joyes señaló con lucidez y a veces con indignación «la injusticia de los hombres con nuestro sexo» y subrayó, como Josefa Amar, las poco filosóficas contradicciones entre la idealización y el menosprecio:

«No puedo sufrir con paciencia el ridículo papel que generalmente hacemos las mugeres en el mundo, unas veces idolatradas como deidades y otras despreciadas aun de hombres que tienen fama de sabios. Somos queridas, aborrecidas, alabadas, vituperadas, celebradas, respetadas, despreciadas y censuradas» (1798, 177).

Contra esa parcialidad de que acusaba a la opinión masculina, se esforzó por defender tanto el entendimiento como la moralidad de las mujeres, haciendo uso de los argumentos clásicos de la querrela. Su interpretación de la secular controversia sobre el Génesis, dejando a un lado las disputas bizantinas, propias de la Escolástica, sobre «quál pecó más, cuál pecó menos», se centraba en el aspecto que consideraba fundamental y afirmaba que la sujeción femenina al varón no probaba la superioridad de éste, sino que constituía parte del orden necesario impuesto por Dios, sustituyendo a la igualdad originaria, sobre el «desorden de las pasiones» posterior a la Caída: «El que hubiese de estar sujeta al hombre (cosa que tanto nos echan en cara lospreciados de discretos) fue una precisa consecuencia del estado imperfecto a que quedó reducida la naturaleza humana» (p. 179; quizá se inspirara, con cierta libertad, en Feijoo). Con tantos de sus contemporáneos, que proyectaban sobre la «naturaleza» de los sexos aquellas cualidades adecuadas a las funciones que debían ocupar, Inés Joyes aceptaba que el Creador habría asignado a cada uno «sus destinos» y con ellos «aquellas propiedades que les convenían». No aprobó, en cambio, los razonamientos finalistas según los cuales esas «propiedades» determinaban que sólo los hombres fuesen aptos para las letras o el trono. Dispuesta a aceptar que la subordinación de las mujeres era necesaria y que la

diferencia sexual podía incluir distintas disposiciones y cualidades, no admitía, en cambio, que las mujeres fuesen en principio incapaces de razonar o de gobernar, y nada le parecía más ridículo que pretender equiparar la fuerza corporal con las aptitudes intelectuales o políticas:

«Al hombre le dio la fuerza, a la muger la perspicacia, y como de genio más blando y flexible, dispuso fuese su voto el segundo en las consultas. Sin embargo, no se halla en parte alguna que prohibiese el que mandara soberanamente, pues vemos y se han visto en todos tiempos Reynos gobernados por mugeres con mucho acierto y felicidad. Que el mayor talento esté anexo a la mayor robustez, es idea de que se reirá toda persona juiciosa, aunque no falten necios, que para sostener su pretendida superioridad, lo defienden» (p. 180).

Frente las tendencias de su época, que prolongaban la «debilidad» física de las mujeres en el plano moral para excluirlas, aun evitando hablar de «inferioridad», de la plena razón y la capacidad política, Inés Joyes esgrimió la tradición racionalista de defensa de la igualdad intelectual: «Digan los hombres lo que quieran, las almas son iguales, y si por la mayor delicadeza de los órganos son las mugeres más aptas para un género de aplicación, y los hombres por su robustez para otro, nada prueba esto contra nosotras» (p. 181). En una sociedad que ella percibía como sembrada de desigualdades para las mujeres en el trato y en la moral, en la educación y en el matrimonio, exhortó a éstas a que ejercieran su razón, asumieran la igualdad intelectual y protagonizaran la reforma de costumbres, utilizando en su favor todos los recursos que les permitieran desenvolverse con el menor daño posible en un orden netamente asimétrico. ¿Conformismo?, ¿moralismo resignado?. Más bien una visión lúcida de las posibilidades y los riesgos. Inés Joyes apreció de forma certera y no exenta de amargura que otras desigualdades, menos evidente que las exclusiones legales, se enraizaban en los sentimientos y la moral, y fue consciente también de que conservar la reputación era para las mujeres indispensable si querían mantener su posición social. Su realismo la condujo a poner énfasis en la necesidad de que las mujeres construyesen y preservasen su confianza en sí mismas. Por ello su texto, tras recorrer los temas de la educación de las mujeres, su papel en la reforma de las costumbres, el trato social y amoroso entre los sexos, se cerraba con esta enfática llamada:

«Yo quisiera desde lo alto de algún monte donde fuera posible que me oyesen todas darles un consejo. Oid mugeres, les diría, no os apoqueis; vuestras almas son iguales á las del sexo que os quiere tiranizar: usad de las luces que el Criador os dio: á vosotras, si que-reis, se podrá deber la reforma de las costumbres, que sin vosotras nunca llegará: respetaos vosotras mismas y os respetarán: amaos unas a otras...» (1798, 203-204).

Tanto en Josefa Amar como en Inés Joyes, justificación o ambición personal y toma de palabra en nombre de su sexo aparecen entrelazadas. A la primera su relativa fama literaria le permitió intervenir en un debate que habría de franquearle la entrada en el mismo espacio que pugnaba por abrir para su sexo, la Sociedad Económica Matritense, mientras que la segunda hizo de una apología de las mujeres hondamente sentida también una defensa propia en el momento de saltar al campo de las letras. Si en épocas anteriores las mujeres que habían escrito en defensa de su sexo lo habían hecho en las claves religiosas de la igualdad espiritual o en el código neoplatónico y cortesano de la «excelencia» femenina, a finales del XVIII las autoras familiarizadas con el lenguaje ilustrado recurrieron al principio racionalista de la «igualdad de entendimiento» para dar forma a su experiencia y articular su defensa.

II. EL CINCELADO DE LAS CONDUCTAS

CUANDO los escritores del siglo XVIII, desde Feijoo y sus partidarios a los numerosos autores que en la segunda mitad de la centuria, en pleno florecer de la Ilustración, reflexionaron sobre la «naturaleza» de las mujeres, se esforzaban por redefinirla a la luz de la «evidencia» y la razón, sus reflexiones, que parecían situarse en el plano abstracto de la controversia intelectual, traducían una profunda inquietud social que era ampliamente compartida. Donde los filósofos definían, por oposición a los esquemas de la misoginia tradicional, una nueva imagen de las mujeres, pretendiendo moverse en el terreno neutro de la reflexión intelectual, los textos normativos no tenían, en cambio, reparos en admitir y en esgrimir como bandera su interés e implicación en la reforma social. Unos pretendían definir el «ser» de las mujeres, otros reconocían que estaban prescribiéndoles un «deber», un «actuar». Pero todos estaban inmersos en una empresa común: producir un discurso sobre el cambio social y cultural que pasaba de forma inexorable por reformular las identidades, relaciones y conductas de hombres y mujeres.

¿Cuál es la visión que de las mujeres acomodadas del siglo XVIII nos han dejado esos textos que pretendían describir sus costumbres? En los acentos sarcásticos de la sátira, en la voz tonante de los predicadores o en los blandos acentos de los escritores sentimentales, las imágenes que de ellas nos han quedado se reducen prácticamente a dos. Una, la de la «petimetra» casquivana. Aristócrata o imitadora de los estilos de vida de la alta nobleza cortesana, tal como la dibujan los grabados dieciochescos y los textos ilustrados, gusta de exhibir su lujosa, aparatosa e incómoda vestimenta, siempre a la moda dictada desde París, por los nuevos escenarios de la sociabilidad mundana. Acompañada por un títere insustancial, su cortejo, y sólo raramente por su marido, se deja ver en el paseo del Prado o en los de otras ciudades, en los palcos de la comedia, en tertulias y bailes, e incluso, para desesperación de los eclesiásticos

más exigentes, convierte los lugares de culto en templos donde se adora la riqueza y la hermosura. Ansiosa de mostrarse a la última, salpica su conversación de galicismos, devora comedias y novelas que le infunden una pátina superficial de cultura y no se recata de hablar en público a riesgo de revelar su verdadera ignorancia. Sus hábitos malsanos devastan su salud, y además ella tiene a gala su debilidad y remilgos de muñeca frágil. Mientras, el marido con quien contrajera un matrimonio de conveniencia lleva por su cuenta una vida igualmente disipada, o bien trata de contener los excesos de su esposa, y los hijos, en manos de nodrizas y preceptores, apenas si conocen, se lamentan los moralistas de la época, «a la que les dio el ser». Muy distinta de ella, la digna matrona retratada por otras plumas y pinceles es una madre volcada en el cuidado de sus hijos y esposo, a quienes ama con razonable afecto ilustrado. Alterna las lecturas piadosas con otras obras instructivas y morales, no se prodiga en demasía en las concurrencias mundanas, ama la vida doméstica y las costumbres sencillas del campo y ve recompensada con una salud envidiable la austeridad de sus costumbres.

La brillantez de estas imágenes, la habilidad con que a lo largo del siglo fueron construidas letra a letra y pincelada a pincelada, a veces con gran ingenio y siempre con insistencia, han producido un efecto de espejismo, haciendo a veces olvidar que se trataba de representaciones y no de realidades. Más que describir las conductas de sus contemporáneas, los autores de la época pretendían reformarlas, y al censurarlas expresaban sus inquietudes y deseos de hombres ilustrados. Así se desplegaron los esfuerzos normativos de médicos, pedagogos y periodistas, políticos y escritores satíricos, metidos unos y otros a moralistas y reformadores sociales, con el objeto de cincelar a las mujeres tal y como, según todos decían, lo exigía la transformación del país y como, a decir de algunos, debía ser su verdadera esencia. Sus discursos identificaban los aspectos que creían necesitados de reforma y trasladaban en buena medida a las mujeres la responsabilidad de construir las actitudes colectivas propias de una sociedad que se pretendiese ilustrada. Los textos pedagógicos trataban de inculcarles nuevos valores y estilos de educación. Sátiras, ensayos económicos y proyectos políticos sobre el lujo y las conductas indumentarias pretendían modelar sus pautas de gasto y difundir a través de ellas una nueva cultura de las apariencias. Los escritos higiénicos, obra de médicos o de aprendices profanos, las interpelaban en sus actitudes hacia el cuerpo y les predicaban los hábitos convenientes para lograr la salud moral al tiempo que física. El lenguaje persuasivo de quienes decían prestar voz

al corazón completaba las presiones de los que hablaban en nombre de la conveniencia pedagógica, la racionalidad económica y la salud individual o social. Unos y otros producían un haz convergente de coacciones más o menos sutiles que aspiraban a multiplicar sus efectos sobre las conductas.

CAPÍTULO 3

DE SABERES Y DE LUGARES: LA CONTROVERSIA SOBRE LA EDUCACIÓN FEMENINA

EN 1790 Josefa Amar y Borbón dio a la prensa la que sería la más conocida de sus obras, el *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres*. Este extenso tratado venía a consolidar la carrera literaria de su autora, que contaba entonces poco más de 40 años y había publicado ya dos traducciones, además de la memoria con motivo del debate de la Matritense y su discurso de ingreso en la misma. Podemos imaginarla preparando durante meses e incluso años este tratado pedagógico. Con ese propósito debió examinar ávidamente en la biblioteca pública de San Ildefonso en Zaragoza, que decía frecuentar, entre sus propios libros o entre los pertenecientes a su familia, vinculada durante generaciones a la práctica de la Medicina, algunas de las abundantes obras españolas y extranjeras que le proporcionaron un sólido soporte erudito, permitiéndole familiarizarse tanto con la tradición hispánica como con las modernas corrientes europeas en educación «física y moral».

Atrás quedaba su brillante intervención en el debate de la Sociedad Económica. En su nueva obra sobre educación Josefa Amar se distanció de aquel estilo polémico y adoptó un tono más reposado, en el que sus discrepancias con respecto a las opiniones de su tiempo se expresaban con palabras suaves y diplomáticos circunloquios, escudándose en la autoridad de venerables autores en ciertas materias o haciendo gala de un elocuente silencio en otras. Nada de desaires llamativos; ése no fue su estilo. Más bien se mostró maestra en el arte de estirar al máximo, dentro de los límites que la opinión reformista podía aceptar, las posibilidades que ofrecía el discurso ilustrado. Su obra trazaba un arco lógico que concluía por aceptar como necesaria la desigualdad de los sexos en sus ocupaciones y poderes, como necesarias parecían a su autora, desde su concepción orgánica de la sociedad, otras desigualdades, pero afirmaba tajantemente que hombres y mujeres poseían los mismos talentos y no renunciaba a plantearse como posibles cambios radica-

les, como sería el hecho de que las mujeres acudiesen a la Universidad, para rechazarlos seguidamente, sin escandalizarse, por simples motivos de inconveniencia.

La trayectoria previa de Josefa Amar, ya entonces escritora respetada, la solidez y erudición de su trabajo y la (al menos aparente) moderación de su tono le granjearon alabanzas unánimes de sus contemporáneos. A decir del censor que informó favorablemente para concederle la licencia de impresión, el *Discurso* estaba «fundado en sólidos principios y de una utilidad grande», «efecto de una meditación juiciosa y vasta lectura»⁵⁵. Siete años después de su publicación, uno de sus lectores, un abogado valenciano, escribió al *Diario* de esa ciudad una carta elogiosa que comparaba a Josefa Amar con las heroínas de la Antigüedad y ponderaba los méritos de su obra, que debía servir, a su juicio, para convencer a los reticentes de la capacidad de las mujeres y para animar a éstas a emularla (D.V., nº 169, 18-VI-1797).

Con la exquisita discreción que le evitó herir susceptibilidades y le permitió gozar de buena acogida entre los ilustrados de su tiempo, Josefa Amar había puesto sus miras en aquello que constituía en el siglo XVIII el núcleo del debate de los sexos. Fue, en efecto, en torno a la educación de las mujeres, entendida en su sentido más amplio, como los mecanismos que las modelaban y socializaban en su papel, donde se catalizó en el Antiguo Régimen este debate antes que, en un nuevo marco político y discursivo, el del liberalismo, se planteasen otros temas como la participación política o la igualdad de derechos civiles. En particular, la Ilustración hizo de las preocupaciones educativas su tema predilecto. Su concepción optimista de la naturaleza humana, que hacía hincapié en su carácter abierto y perfectible, permitía entender la educación como la disciplina que daba forma a las personas, no sólo imbuyéndolas de conocimientos, sino forjando sus hábitos más interiorizados: su salud y actitudes corporales, a través de la «educación física» a la que prestaban atención los tratados pedagógicos más modernos, y sus conductas, juicios y sentimientos, por medio de la «educación moral». La reforma de la sociedad pasaba, según los ilustrados, por la transformación pedagógica de los individuos, y con ese argumento sostenían que los cambios en la educación femenina resultaban de una

⁵⁵ Censura de Miguel de Manuel y Rodríguez (1790), reproducida en SERRANO SANZ (1903, I, 28). Las citas de Josefa Amar corresponden a la edición moderna del *Discurso* (1994), con introducción de M^a VICTORIA LÓPEZ-CORDÓN; véase además SULLIVAN (1992).

importancia vital, pues debían informar poderosamente, a través de la crianza de los hijos y del trato con los hombres, el tono general de la sociedad.

La educación de las mujeres ocupó en el siglo XVIII, por toda Europa, amplio espacio en tratados y novelas pedagógicas, en las páginas de la prensa o en la escena teatral, así como en las sociedades patrióticas y eruditas: en 1723 la Academia de Padua propuso como tema de debate si debían ser admitidas al estudio de las Ciencias y Artes nobles, con la participación, entre otros, de la ilustrada Aretafila Savini de Rossi, mientras que la academia francesa de Châlons-sur-Marne se interrogó en 1783 sobre: «¿Cuáles serían los mejores medios de perfeccionar la educación de las mujeres?», contando con las reflexiones del novelista Choderlos de Laclos. Si esa cuestión hizo correr tanta tinta y suscitó tan vivas polémicas, era porque los ilustrados reconocían en la educación el principal mecanismo por el que se creaban y recreaban las formas de relación, principios de orden y valores morales que informaban la sociedad y podían propiciar reformas en las costumbres⁵⁶. Era el aprendizaje que situaba en su lugar a hombres y mujeres y les permitía adecuarse a los papeles que les eran propios. Afirmar la importancia decisiva que tenían la educación y las costumbres en la construcción de la identidad personal y social, de los sentimientos y aptitudes, era un modo de distanciarse de las explicaciones más deterministas que ataban a los sexos, especialmente a las mujeres, a las condiciones inexorables establecidas por su «naturaleza». Equivalía a reconocer que tanto sus conductas como sus afectos, e incluso la imagen que de sí mismas albergaban, eran en última instancia producto de su socialización más que de una esencia preexistente.

Por todo ello, dos fueron las principales preocupaciones que recorrieron los debates pedagógicos del siglo en torno a la educación de las mujeres. Por una parte, ¿cómo y para qué se las debía formar?, o, dicho de otro modo, ¿en qué consistían sus cometidos sociales y cuáles eran los saberes y actitudes que mejor se avenían con ellos? Pero además, sobre los pedagogos planeó con particular intensidad el gran interrogante que hemos visto formarse en los capítulos anteriores: ¿hasta qué punto eran la naturaleza o la educación las que sentaban las diferencias entre hombres y mujeres?, ¿qué era lo

⁵⁶ Sobre los debates en torno a la educación de las mujeres en la Europa del siglo XVIII, véanse los trabajos de SONNET (1987, 1992) y algunos capítulos de obras más generales como las de ALBISTUR y ARMOGATHIE (1977), GUERCI (1988), BROWNE (1987) o RENDALL (1985).

innato y qué lo adquirido? Muchas de las escritoras del siglo XVIII, como la propia Josefa Amar, fueron agudamente conscientes de que, así planteada, esta duda les permitía oponerse a los estilos pedagógicos que educaban a las mujeres no sólo en la dependencia social, sino en un sentimiento subjetivo de inseguridad en sus capacidades. Captaron también que la instrucción y el estudio constituían un espacio en el que las mujeres podían afirmarse, utilizando en su favor los argumentos utilitarios propios del siglo para legitimar su ambición de autonomía y aun sus afanes de gloria literaria.

LOS TEXTOS PEDAGÓGICOS Y SUS REFERENTES SOCIALES

Cuando Josefa Amar publicó su *Discurso*, puso de relieve su originalidad, subrayando en el prólogo que, «aunque son muchos los autores que han escrito de educación (...), los mas solo hablan de la enseñanza de los muchachos, y los que comprehenden tambien á las muchachas, lo hacen tan de paso, que parece asunto muy indiferente. Añádase á estas razones la de no tener en nuestro idioma una obra que comprehenda los dos puntos esenciales en la educación, como son la parte fisica y moral...». En efecto, no sólo atendiendo a su contenido sino también a su extensión y la riqueza de sus fuentes, fue la suya la más completa y sistemática obra que sobre esa cuestión se editó en la España de su época.

No obstante, muchas otras, traducidas o de autores españoles, habían consagrado atención a la educación de las mujeres. Algunas eran textos monográficos, como la influyente *De l'éducation des filles* de Fénelon, de la que aparecieron tres versiones castellanas completas y una parcial entre 1763 y 1804 y sucesivas reediciones a lo largo del siglo XIX⁵⁷. Los *Consejos de una madre a su hija* fueron traducidos en 1781 por la condesa de Lalaing junto con otros escritos de Mme. Lambert; curiosamente, ni la censura que autorizó su impresión, ni la traductora, que las calificó de «tratados sumamente morales, é instructivos», ni Jovellanos, que en sus anotaciones de lectura elogió este «libro de oro, lleno de excelen-

⁵⁷ En 1763 NIÑO reprodujo dos capítulos en su *Caxón de sastrer* (nº 10 y 12). Posteriormente se editó, en traducción del presbítero REMIGIO ASENSIO, como *Tratado de la educación de las hijas*. Madrid, viuda de Eliseo Sánchez, 1769 (reeditada en 1804) y *Escuela de mugeres y educación de las niñas*. Madrid, Manuel Martín, 1770. En 1778 se denegó una licencia a otra traducción por considerarla deficiente (A.P., t. V, ref. 3201).

tes máximas de educación», parecieron escandalizarse o reparar siquiera en la metafísica del amor, heredera de las sutilezas del preciosismo, que proponía la marquesa, ni en el tono laico, casi pagano, de su ética aristocrática⁵⁸. Las obras de otra célebre escritora francesa, Mme. Le Prince de Beaumont, novelista, periodista y educadora de jóvenes nobles en Inglaterra, que creó escuela con sus *Almacenes* o diálogos pedagógicos entre una maestra y sus discípulas, circularon con gran éxito en España⁵⁹. Los propios duques de Híjar acogieron a la autora en su residencia con motivo de una estancia en este país y confiaron la educación de sus hijas a una de sus discípulas, según afirmaba un eclesiástico, el P. Ignacio Obregón, que en 1784, poco después de su muerte, publicó un *Elogio histórico de Mme. Le Prince de Beaumont*. Forma dialogada tienen también las *Conversaciones con Emilia* escritas por Mme. d'Épinay para la educación de su nieta, opuestas al modelo de la Sofía rousseauiana, que tradujo Ana Muñoz en 1799 y que también, según hemos podido descubrir, se publicaron, de forma fragmentaria y sin indicar su procedencia, en el periódico *Miscelánea instructiva* de 1797⁶⁰.

La ficción novelesca fue la forma escogida para su *Adela y Teodoro ó Cartas sobre la Educación*, traducida en 1785 y 1792, por otra escritora francesa que gozó de excelente acogida en España, Mme. de Genlis, autora también de *Las Veladas de la Quinta* (1788 y 1791). La obra, en la que una pareja de aristócratas, el barón y la baronesa de Almane, informaban en cartas a sus amigos de los progresos de sus hijos, mereció elogios de Josefa Amar y de la prensa ilustrada, mientras que los novelistas españoles imitaron reiteradamente ese modelo literario de una familia reunida en una residencia campestre y volcada en la educación de sus hi-

⁵⁸ *Obras de la marquesa de Lambert*. Madrid, Manuel Martín, 1781. Existe edición francesa moderna (LAMBERT, 1989). El dictamen favorable de la censura se encuentra en AHN, *Consejos*, 5546 (56), y la opinión de Jovellanos, en CLÉMENT (1980, 115).

⁵⁹ Sobre su vida y obra véase CLANCY (1982). Se tradujeron en España: *Almacén y biblioteca completa de los niños* (1778 y 1790), *Biblioteca completa de educación ó Instrucciones para las Señoras jóvenes* (1779-80; 1787 con el título de *Almacén de las señoritas adolescentes*), *La nueva Clarisa* (1797), *Conversaciones familiares de doctrina cristiana* (1773), *Memorias de la Baronesa de Bateville o La Viuda perfecta* (1795), *Cuentos morales*, *Nuevos cuentos morales* y *Cartas de Madama de Montier*.

⁶⁰ Sólo se conserva, en la Biblioteca de la Facultad de Letras de la Universidad Complutense de Madrid, un ejemplar del 2º tomo. La *Miscelánea* publicó al menos las dos primeras «conversaciones» (t. III, nº 8, 250-254 y 9, 356-394).

jos⁶¹. La *Escuela de las señoritas, ó cartas de una madre christiana á su hija pensionaria en el convento de ****, obra del abate Reyre traducida en 1784 como anónima, o la *Eudoxia* (1793), del antiguo jesuita Pedro de Montengón, adoptaban también formas novelescas para disertar sobre la educación moral e intelectual de las mujeres⁶². Dedicadas a las ilustres alumnas del colegio de la Visitación o las Salesas, donde se educara, entre otras damas nobles, la condesa de Montijo, las *Conversaciones sobre diferentes asuntos de moral*, escritas por Pierre Collot para las pupilas del aristocrático convento parisino de Saint-Cyr y traducidas en 1787 por Francisco Fernando de Flores, ofrecían consideraciones sobre la instrucción civil de una «niña de calidad». En 1796 José Isidoro Morales, eclesiástico ilustrado, miembro de la Sociedad Económica Sevillana y futuro diputado de las Cortes de Cádiz, respondió al encargo de un ilustre marino, que le había solicitado consejo para la educación de su hija, con un exigente programa contenido en el *Comentario al excelentísimo señor don Josep Mazarredo sobre la enseñanza de su hija*⁶³. Asimismo, las memorias redactadas por las comisiones de educación física y moral que formó en 1795 la Junta de Damas de la Matritense, de las que sólo se conservan la lista de temas abordados y los extractos escritos por su secretaria, la condesa de Montijo, permiten captar cuáles eran para estas damas ilustradas los principales objetivos de la educación femenina⁶⁴.

Más frecuente era, sin embargo, insertar algún capítulo sobre educación de las mujeres en obras «generales» que versaban fundamentalmente sobre instrucción masculina. Así sucedía en el *Tratado de la elección y método de los estudios*, traducido por Manuel Villegas en 1717, en la *Carta de un padre de familia en orden a la educación de la juventud de uno y otro sexo* (1754), que formaba parte del *Spectacle de la nature* del abate Pluche y dedicaba sólo 73

⁶¹ Mme. de Genlis (1746-1830) conoció a Rousseau y a los «philosophes» y fue preceptora de los hijos del duque de Orleans (véase LABORDE, 1966). Algunos comentarios elogiosos de sus obras en Mem. lit. (diciembre 1785, 423-424).

⁶² *Escuela...* Madrid, Joaquín Ibarra, 1784. *Eudoxia, hija de Belisario* (Zaragoza, Medardo Heras, s.a. -1793) tuvo 6 ediciones entre 1793 y 1826. A Montengón se le conoce sobre todo por el *Eusebio*, novela educativa de fuerte influjo rousseauiano que se convirtió en el mayor éxito editorial del siglo XVIII (su editor hablaba, con cierta exageración, de 60.000 ejemplares entre 1786-88 y 1800) y fue prohibida por la Inquisición en 1798; revisada, vería la luz de nuevo en 1807.

⁶³ Madrid, Gabriel Sancha, 1796. Hemos consultado el texto castellano en la edición de Mayordomo y Lázaro (1988, I, 279-286).

⁶⁴ Las listas de temas y síntesis de las memorias se reproducen en DEMERSON (1975, capítulo IX) y NEGRÍN FAJARDO (1987, 142-143).

de sus 347 páginas a la educación de las niñas, en el tratado de Rollin *De la manière d'enseigner et d'étudier les Belles Lettres*, traducido en 1755 por Catalina Caso y en 1781 por Joaquín Moles con títulos distintos (*Modo de estudiar y enseñar las Bellas Letras y Educación y estudios de los niños y niñas...*) o en el *Verdadero método de estudiar* de Verney, «el Barbadiño», que vio la luz en castellano en 1760 y daba en 15 páginas «una idea del modo de instruir a las mugeres, no solo en los estudios, sino en la Economía, con utilidad de la República. *La educación conforme a los principios de la Religión Christiana, leyes y costumbres de la nación española* (1786), obra del presbítero Manuel Rosell muy influida por Fénelon, contenía unas «Advertencias particulares en orden a las niñas», y también la *Historia del Hombre* del jesuita Lorenzo Hervás, magna obra en 7 volúmenes publicada entre 1789 y 1799, dedicó unas decenas de páginas a la educación de las jóvenes y la crianza física de niños y niñas (t. I, cap. VI y t. IV, cap. VII). Además, muchos otros opúsculos de contenido didáctico, como el *Discurso sobre la educación* de Manuel de Aguirre (1974, 147-150) o *El Padre de su pueblo* de Díaz Valdés (en Mayordomo y Lázaro, 1988, -I, pp. 139-186), ambas memorias presentadas a la Sociedad Económica Vascongada, hacían algunas referencias a la instrucción de las mujeres. El tema afloraba también en reflexiones de las traductoras a las obras que adaptaban al castellano, como el prólogo de M^a Rosario Romero a las *Cartas peruanas* de Mme. de Graffigny y la *Apología de las mugeres* de Inés Joyes. Y fue, por último, motivo de numerosos artículos y cartas de lectores en la prensa dieciochesca, desde el conservadurismo moralizante de «M^a Egipciaca Desmañer y Góngoreda», colaboradora del *Diario de Barcelona* («Carta sobre la educación de las hijas», D.B. n^o 58 y 59, 27 y 28-XI-1792), al atrevimiento del artículo que suscitó una polémica entre el *Diario de Madrid* y el *Correo de los Ciegos* (D.M. n^o 456 a 459, 29-IX a 2-X-1787), pasando por agudas sátiras de la educación mundana como las del *Pensador* (pens. II, VIII, LXXX), *La Pensadora Gaditana* (pens. I, XVII, L) y *El Censor*, pero también las de publicaciones provinciales más modestas.

La lectura de los textos produce la impresión de una densa red en la que unos remiten a otros, transmitiendo la imagen de un debate candente. Muchos autores eran conscientes de pronunciarse sobre un tema que, sin perder con ello sus implicaciones polémicas, resultaba manido. Por ello salpicaban sus textos de referencias a otros, apoyándose en las opiniones concordantes con la suya, dirigiéndose a supuestos interlocutores antagónicos o justificando sus

contribuciones, como lo hiciera Josefa Amar, por aportar lo que nadie había dicho todavía. Entre las fuentes citadas por unos u otros figuraban los clásicos paganos (Jenofonte, Platón, Aristóteles, Cicerón, Plutarco, Séneca o Quintiliano) y cristianos (S. Jerónimo), y escritores hispánicos de los siglos anteriores como Eiximenis, Vives, Pedro de Luján, Fray Luis de León o Luisa de Padilla, condesa de Aranda. Son éstos autores a quienes cita, por ejemplo, Josefa Amar, subrayando, en la medida de lo posible, la herencia de las mujeres escritoras, a través del recurso de erigir a Luisa de Padilla, y no a los más conocidos Vives o Fray Luis, en referencia principal de su obra. Estos dos últimos fueron reeditados y apreciados en el siglo XVIII: la *Instrucción de la mujer cristiana* lo fue en castellano en 1792 y 1793 y anteriormente en latín por Gregorio Mayans, *La Perfecta Casada* en 4 ocasiones entre 1765 y 1799⁶⁵. Pero también los autores modernos europeos constituían un punto de referencia obligado. Y no tanto aquellos que la historia de la pedagogía ha consagrado como los más influyentes en el siglo XVIII: Locke o Verney, Rousseau o Condorcet (del primero hizo notar Josefa Amar que «nada dice de las muchachas», pero adaptó su modelo educativo masculino para sus propios propósitos), sino escritoras y escritores cuyas obras sobre educación de las mujeres, aunque hayan caído más fácilmente en el olvido, gozaron de amplia difusión en su época. Hervás o Amar, entre los españoles contemporáneos, pero sobre todo Fénelon, Rollin, Mmes. d'Épinay, de Genlis y Le Prince de Beaumont, entre los extranjeros, fueron nombres de cita casi inexcusable. A ellos se añadían en la completa bibliografía anotada de Josefa Amar otros autores no traducidos, como Saint Pierre, Riballier y Cosson, Wandelaincourt y Du Puy o, lo que es más destacable, algunos de procedencia no francesa, como el italiano Bandiera o el inglés Knox (de quien se atribuye a Josefa Amar una traducción desaparecida). Asimismo, de la prensa periódica inglesa y francesa se imitaron, entre otros, artículos y cartas sobre temas educativos, como el artículo del *Espíritu de los mejores diarios literarios* «Inconvenientes de encerrar a las señoritas en los conventos» (1787, nº 48), traducido de una publicación francesa, o el del *Semanario de Salamanca* nº 202 (4-VII-1795) sobre lecturas femeninas, reproducido del *Spectator*. Al traducir o reseñar obras foráneas

⁶⁵ Mayans resumió en una de sus cartas su aprecio de ambas obras: «Si a *La perfecta casada* de León se añadiese la traducción del libro de Vives, *De foemina christiana*, sería obra completa en el asunto» (carta de Mayans a Agustín Sales en 1765, citada por MESTRE, 1987, 216).

as, los escritores españoles se mostraban conscientes de integrar una comunidad de preocupaciones con quienes desde fuera de las fronteras se planteaban en buena medida los mismos interrogantes.

Mención aparte merecen las referencias más o menos encubiertas al modelo rousseauiano de educación femenina. A pesar de la prohibición global que recaía sobre las obras del filósofo ginebrino desde 1764, su pensamiento, como demostrara hace años Spell (1969), se difundió ampliamente en España a través de lecturas clandestinas, y fue su novela pedagógica *Émile* la que al parecer gozó de mejor acogida. El espíritu de su ideal de educación para el perfecto ciudadano influyó, entre otros, sobre el *Eusebio*, novela educativa de Montengón que constituyó un verdadero «best-seller» de la época. Sin embargo, el modelo de Sophie, la compañera de Émile, perfecta encarnación de la sensibilidad, sensualidad encubierta, virtudes domésticas y dependencia anímica que Rousseau deseaba en las mujeres, no parece haber tenido un impacto tan claro en nuestro país. La novela educativa de Montengón destinada a las mujeres, la *Eudoxia*, presentaba un modelo bien distinto, de tono algo arcaico, en cuanto que en ella dominaba la estoica resignación sobre el sentimiento y la protagonista era educada para soportar con ánimo firme los reveses de la fortuna, y defendía, a diferencia de Rousseau, que las mujeres, iguales a los hombres en capacidades, recibiesen una amplia formación intelectual. Sin embargo, es probable que muchos autores y lectores españoles conocieran y compartiesen algunos de los principios rousseauianos sobre la educación de Sophie. Así lo sugiere el hecho de que el *Semanario de Salamanca*, al alabar la obra de Montengón en 1795, comparase de forma implícita a Eusebio y Eudoxia con Émile y Sophie, manifestando acuerdo con ciertas ideas que no figuraban en la novela reseñada y que remitían a los *Estudios de la Naturaleza* de Saint Pierre y se encuentran también en el *Emilio* (Rousseau, 1983, 508, 533):

«el systema de educación insinuado (a mi parecer) por Montengón en aquella expresión enérgica a la p. 238. «Si hubiera muchos Ancilios, hubiera también muchas Eudoxias», y explayado oportunamente por Saint Pierre. quien dice que, exceptuando la época de la niñez, las mugeres no deben aprender nada de lo que deben saber los hombres, no para ignorarlo siempre, sino para instruirse con más gusto y hallar un día sus maestros en sus amantes, y que hay esta diferencia moral entre el hombre y la muger: que el hombre se debe a la patria, y la muger a la felicidad de un hombre solo, lo que no conseguirá jamás una muger sino por el gusto de las ocupaciones de su sexo» (Sem. Sal. nº 176, 5-V-1795, 119).

No fue ésta la única ocasión en la que el fantasma de Sophie merodeó en las páginas de publicaciones españolas. En efecto, otras obras traducidas o escritas en nuestro país parafrasearon pasajes del *Émile*, principalmente los que elogiaban la maternidad abnegada y sensible, pero también otro que defendía la castidad femenina y la doble moral sexual⁶⁶. Fuera de estos aspectos parciales que resultaban más fácilmente asimilables, la Sophie modelada como objeto del deseo masculino, sensual más que racional, como le reprocharía la escritora radical inglesa Mary Wollstonecraft a un Rousseau a quien, por otra parte, admiraba, no parecía un modelo que pudiese calar fácilmente en la sociedad española. Desde su postura de ilustrada cristiana, poco afecta a veleidades rousseauianas, Josefa Amar se limitó a señalar escuetamente en su bibliografía que el *Emilio christiano* de Leveson era «el opuesto al de Rousseau» (1790, 340). Amplia difusión tuvo asimismo la crítica de Mme. de Genlis, que conoció y compartió algunos de los planteamientos pedagógicos de Rousseau, pero observó con desagrado que su modelo de feminidad constituía a las mujeres en objetos del deseo masculino: «cierto Filósofo» -lamentaba Mme. de Genlis en *Adela y Teodoro*- «quiere que no se rectifique el «manejo astuto, tan natural a las mugeres», dando por casual, que necesitarán de él para cautivar a los hombres de quienes dependen» (t. I, 34). Mme. de Genlis acusó a Rousseau de poco original, señalando acertadamente que su idea de la educación femenina se basaba en Fénelon. Pero sobre todo captó la paradoja de que el filósofo que desconfiaba abiertamente de la capacidad moral e intelectual de las mujeres ejerciese profunda atracción sobre muchas de ellas por el modo en que las representaba gobernando indirectamente a los hombres a través del deseo y el sentimiento:

«Todas las mugeres, en general, alaban a R... con entusiasmo, aunque ningún autor las ha tratado con menos miramientos. Ha negado formalmente que pudiesen tener ingenio, ni aún superiores talentos. A todas, sin excepción, las acusa de artificiosas y desventajas. No las estimaba, pero las amaba» (t. I, 155).

Los tratados sobre «educación de las mujeres» constituían por sí mismos un subgénero entre los escritos pedagógicos, como los refe-

⁶⁶ Hemos localizado los siguientes pasajes parafraseados sin citas a su autor: Pens., t. I, pens. XII, pp. 3-21; ARTEIA (1801-1802, 20); BUCHAN (1804, 197 y 354), correspondientes al *Émile* (pp. 76-77); VIGAROUS (1807, *passim*; de ROUSSEAU, pp. 499-500); *D^o musas* («Sobre el adulterio e igualdad de los sexos», n^o 8, 8-XII-1790, pp. 31-34; ROUSSEAU, p. 504).

ridos a la «educación de la nobleza» o la «educación popular». Ello implica que sus referentes sociales no siempre son explícitos, sino que en ellos las mujeres particulares se disuelven, con cierta frecuencia, en esa entelequia que es «la» mujer. No obstante, la mayoría de ellos trataba sobre las mujeres acomodadas. El debate sobre la educación de las mujeres se sitúa preferentemente aquí, en el esfuerzo por modelar las mentes y conductas de las mujeres de las élites, y es aquí donde se producen los matices más notables. Es al intentar precisar la educación de las mujeres de su universo social, la que afectará a los valores y actitudes de sus familias, a las pautas de sus círculos de relación, cuando los ilustrados manifiestan sus divergencias. Se muestran, en cambio, de acuerdo en afirmar que la formación de las mujeres del pueblo debe servirles como entrenamiento para el trabajo y para que reconozcan y acepten el puesto que les corresponde en la jerarquía social. Todas las iniciativas para instruir a las clases populares participaron de esta voluntad de formar «sujetos dóciles y útiles», pero las escuelas gratuitas, patrióticas y de hilaza impulsadas a finales de siglo por las Diputaciones de Caridad y las Sociedades Económicas para enseñar a las niñas tenían un cariz todavía más netamente utilitario. A diferencia de las escuelas masculinas de «primeras letras», se limitaban a procurar enseñanza en labores textiles y moral cristiana, «la buena educación de jóvenes en los rudimentos de la Fe Católica, en las reglas del bien obrar, en el ejercicio de las virtudes, y en las labores propias de su sexo», como lo establecía la Real Cédula de 11 de mayo de 1783, quedando excluidas la lectura y la escritura a no ser que alguna niña manifestara especial interés y la maestra estuviera preparada para atenderla⁶⁷. Frente a la masa, indiferenciada a los ojos de los ilustrados, de las mujeres del pueblo, para quienes recomendaban una instrucción moral y profesional, los tratados de educación establecen distinciones sutiles. No es una línea rígida entre privilegiados y no privilegiados, sino una frontera más imprecisa entre personas corrientes y «civiles y nobles» o «de una clase superior», según Verney y Rosell y Viciano (o, en palabras de un comentarista de *Adela y Teodoro*, entre «personas grandes y ricas» y «las demás que componen el Pueblo y común de una sociedad») la que marca el límite más allá del cual la educación de las mujeres ya no se contempla atada a las imposiciones de la necesidad y limitada a labores, religión y a lo sumo unas reducidas nociones en letras (Mem.

⁶⁷ *Novísima*. lib. VIII, tit. I, ley X.

lit., diciembre 1785, 424). La educación aparece así como instrumento en la construcción de identidades sociales, mostrándose a la vez como alimento necesario de un espíritu «distinguido» y como disciplina modeladora de la distinción.

Así lo razonaba Josefa Amar en el prólogo a su *Discurso sobre la educación física y moral de las mugeres* (1790), proyectando las diferencias sociales en desiguales necesidades psicológicas e intelectuales. Sólo a las mujeres de cierta condición social les era dada, a su parecer, una «sensibilidad», signo de refinamiento interior, que podían satisfacer con el estudio, a la vez que colmaban la de sus maridos con las delicias de una «conversación racional», y por ambas razones era conveniente que se cultivasen. En la intención de la autora, su texto se dirigía no sólo a las damas nobles, sino a un espectro más amplio que abarcaba desde la «grandeza y señoría» a las de «medianas conveniencias». Miembro de una familia de médicos y funcionarios englobada en la zona superior de esos estratos intermedios, Josefa Amar testimonia de la posición de un grupo que anhelaba diferenciarse de quienes no podían aspirar a la distinción y al placer que la educación otorgaba. Pero también admitió que la educación se adaptara, además, a la «aptitud de ingenio y aplicación» de cada una. Mostraba así una sensibilidad poco usual en los tratados pedagógicos, que individualizaba a las mujeres, reconociendo a las que tuviesen talento y amor por las letras la posibilidad de cultivarse más allá de lo que era la tónica en su medio social (Amar, 1994, 167-168). De ese modo traducía en su ideal pedagógico su experiencia de mujer que se benefició de una instrucción excepcional para un entorno no aristocrático, gracias al interés de una familia culta que se preocupó de proporcionarle los mejores preceptores y las lecturas más recomendables.

Los escritos sobre educación femenina proliferaron a partir de mitad de siglo para alcanzar su punto álgido en las décadas finales. A lo largo de ese tiempo los términos de la discusión evolucionaron. Fue perdiendo fuerza la clásica pregunta sobre si las mujeres eran aptas para el estudio, a la que, desacreditados ante la opinión ilustrada los planteamientos abiertamente misóginos, sólo se podía responder ya con un sí más o menos convencido. Esa mutación de lo interrogativo a lo afirmativo y normativo se documenta también en otros países. Como en ellos, en España la controversia fue adoptando un cariz más práctico, centrado en discutir las formas y consecuencias de la educación femenina y regular cuidadosamente sus contenidos (diferentes de los asignados a la formación masculina), intenciones (siempre desde enfoques utilitarios que erigían la edu-

cación de las mujeres en instrumento de reforma social y bienestar familiar) y usos (de los que quedaban proscritas la ambición personal y la exhibición orgullosa). Pero además, los reformadores ilustrados no debatían en el vacío o en un paisaje de continuidad sin relieves, sino que asistían, entre satisfechos e inquietos, a un proceso de difusión de la lectura que se mostraba en el número creciente de escritoras y lectoras. Y aspiraban a fomentar esas tendencias a la vez que a tutelarlas, señalando los saberes convenientes y desaconsejables para las mujeres y los lugares y actitudes con que debían hacer uso de ellos. A simple vista, los textos pedagógicos de tono reformista parecen reiterar siempre las mismas declaraciones acerca de la necesidad, en pro de la utilidad común, de sacar a las mujeres de la ignorancia y educarlas para la vida doméstica. Pero si bien es cierto que no ofrecen disensiones llamativas, sí revelan diferencias y matices significativos en torno a los contenidos educativos (domésticos, intelectuales o «civiles») que consideran propios de las mujeres, los lugares que se les asignan y los argumentos con que se justifican las propuestas.

MATICES Y SOMBRAS DE LAS LUCES. EL ESPÍRITU GENÉRICO DE LA EDUCACIÓN ILUSTRADA

Mucho se ha escrito sobre la «obsesión pedagógica» de la Ilustración, olvidando, por lo común, que los principios y los modelos pedagógicos no pueden considerarse conceptos meramente teóricos ni tomarse la parte por el todo, los objetivos y espíritu de la educación masculina como paradigma universal, del que la instrucción femenina representaría un mero apéndice, una adaptación, sin más problemas, de los criterios generales a las funciones específicas, enunciadas éstas como naturales. En efecto, el optimismo pedagógico de la Ilustración se volcó sobre las mujeres, pero lo hizo con una mezcla de entusiasmo y reticencia. Por razones utilitarias, tanto como por cierta coherencia con sus principios, los hombres de la Ilustración no podían negar a las mujeres alguna participación en los cambios educativos de su época: bien al contrario, se mostraban deseosos de utilizar su educación para troquelar conductas y difundir saberes y valores acordes con sus proyectos de reforma. Pero sus cautelas a la hora de precisar los contenidos, objetivos y formas de esa educación revelan que captaban sus implicaciones ambivalentes. Las mujeres que se aventuraron a escribir, por su parte, hallaron en los temas pedagógicos un espacio literario donde su ex-

presión era bien recibida, donde podían, sin estridencias que despertasen susceptibilidades, pugnar por ampliar sus propios horizontes culturales y sociales y por abrirlos para otras mujeres.

El discurso pedagógico ilustrado tenía su más poderoso apoyo teórico en la fe en la capacidad de la educación para transformar la naturaleza humana, a la que concebía, en la línea iniciada por el humanismo, como una naturaleza perfectible y no cerrada (Maravall, 1991, 491; Iglesias, 1989). La educación aparecía así investida con un poder casi ilimitado. Capaz de modelar, modificar, obstaculizar o corromper las disposiciones naturales, se pensaba que constituía al individuo: «no somos sino producto de la educación», afirmaría Valentín de Foronda (citado en Mayordomo y Lázaro, 1988, I, 15). Esta confianza permitió a los ilustrados distanciarse de la misoginia tradicional que, partiendo de un concepto profundamente negativo de la «naturaleza» humana, y en particular de la femenina, representaba a las mujeres como seres inclinados a todos los males. Para los ilustrados, por el contrario, deslindar la verdadera «naturaleza» de la educación recibida constituía un recurso para fustigar la formación mundana al uso entre las élites de su tiempo y para proponer otros valores: los de la utilidad, el trabajo, la sensibilidad y la vida doméstica. Educar a las jóvenes para brillar en sociedad, para preocuparse de su apariencia, para consolidar y acrecentar el prestigio de sus familias en el teatro del «parecer», y no enseñarles, en cambio, las prosaicas y necesarias ocupaciones de la economía hogareña y el cuidado de los hijos era, a su juicio, desviarlas de su auténtica misión, tal como se quejaba Inés Joyes en su *Apología de las mugeres*:

«las gentes naturalmente se inclinan á aquello que desde sus tiernos años oyeron celebrar, y huyen de lo que oyeron vituperar y mofar. Por tanto las impresiones que he dicho se les dan generalmente á las mugeres desde el principio son contrarias á su propia felicidad, á la de su familia, y al bien estar de la sociedad humana. Y esto es evidente, pues toda su existencia se pasa en ser, quando niñas, juguetes de sus padres y familias, y en llegando á la edad florida, idolillos vanamente adorados y ofuscados con el mismo in-
cienso que se les tributa» (1798, 185-186).

No obstante, si para denunciar una educación de tinte aristocrático se clamaba que ésta «desnaturalizaba» a las mujeres, era para proponer otros criterios pedagógicos apoyados en la idea de «naturaleza» femenina tal como la definía la nueva «ortodoxia ilustrada». En el siglo XVIII sólo los autores más conservadores justifican las

diferencias en la educación de hombres y mujeres apelando a la inferioridad intelectual de éstas (Collot, 1787, 39-40). Más frecuente era suponerles una razón diferente y limitada, argumentando que las particulares características del «entendimiento» femenino, más «fino» y «delicado», a decir del *Correo literario de Murcia* (nº 187, 1794), inclinado a lo natural y espontáneo más que a lo sistemático y especulativo, las hacía elocuentes, dotadas de «simplicidad, gracia y natural hermosura» en el uso del lenguaje, según Morales, así como aptas para juzgar en materias de gusto y minuciosas en la imitación, pero poco hábiles para los estudios abstractos y profundos. Por tanto debían, tal como les recomendaba Boudier de Villemer, «alejarse de las ciencias oscuras y abstractas y de aquellas averiguaciones espinosas, cuyas individualidades y menudencias podrían fatigar su espíritu y embotar aquella exquisita fineza con la cual brillan excelentemente» (p. 61). Así presentada, la educación no haría sino adaptarse a las disposiciones innatas, ayudando a convertir la «naturaleza» de las mujeres en su destino. Por el contrario, Mme. de Genlis, si bien compartía este modo de caracterizar el «entendimiento» femenino, no admitía que ello limitara la capacidad de su sexo para el estudio. Por su parte, Josefa Amar renunció a preguntarse cuáles eran, si las había, las características específicas de la razón de las mujeres. Aunque, como hiciera Mme. de Genlis con Rousseau, elogió a Fénelon y lo siguió de cerca en algunos pasajes, no prestó ningún crédito al venerable autor cuando éste proclamaba que la debilidad de su espíritu, no menos que las funciones que les eran propias, desaconsejaba a las mujeres volcarse en el estudio. Al contrario, ella defendió que ambos sexos, si recibían una misma educación, podrían desplegar los mismos talentos, y así lo asumió en su propuesta educativa, que resultaba inusualmente amplia. La convención y la necesidad social de establecer un orden, y no los preceptos inmutables de la naturaleza, era lo que a su juicio justificaba, en última instancia, que las mujeres no tuvieran las mismas posibilidades que los hombres para estudiar, aunque aprobó que individualmente algunas de ellas, como ella misma, dedicaran a cultivar su talento todo el tiempo y energías que les dejaban libres sus ocupaciones:

«Sin embargo de lo dicho acerca de la aptitud de las mugeres, no se pide, ni sería el caso, que todas indistintamente se dedicasen al estudio como si hubieran de seguir una profesion ó exercicio. Esto traería necesariamente el desórden: porque, ó era preciso que fuesen á una Universidad en compañía de los hombres, lo qual cau-

saría mas daño que provecho, ó que hubiese escuelas separadas. Conviene que haya distintos ejercicios y clases, como sucede entre los mismos hombres, que unos se dedican á las letras, otros á las armas, estos á la agricultura, y aquellos á los varios ejercicios y artes que requiere la sociedad general; pues si no hubiera esta variedad, no se desempeñarían las diversas necesidades que tienen unos de otros. Por la misma razon hay ciertas labores que corresponden peculiarmente á las mugeres, como por exemplo, el coser, el hilar, &c. y que no podrian hacer los hombres sin descuidarse de las obligaciones respectivas. Tambien les toca saber el manejo y gobierno doméstico, porque estan mas horas en casa, y pueden conocer mejor los criados, y arreglarlos. Si se quisiese invertir este orden de manera que estuviesen estudiando todo el dia, se precisaria á los hombres á cuidar de casa, y si se invertia igualmente la costumbre de obtener estos los empleos, serian inútiles para ambos fines. *No formemos un plan fantástico: tratemos solo de rectificar en lo posible el que está ya establecido»* (1994, 71-72).

Este párrafo, tantas veces citado y tan malinterpretado, como si se tratase de una declaración convencional de conformismo, resume bien el cuidado que puso Josefa Amar en señalar que la división de cometidos y la desigualdad de oportunidades entre los sexos se debía a causas sociales y no a razones meramente naturales, y también su prudencia de reformista que trató de moverse siempre dentro de los límites de lo que era socialmente posible. Puesto que las mujeres eran iguales en talentos a los hombres y, sin embargo, estaban subordinadas socialmente a éstos, ¿cuál era el mejor modo de instruir las en el lugar que les correspondía? Josefa Amar y Mme. de Genlis discrepaban en este punto. Para la última, con el fin de evitarles sufrimiento y asegurar el orden se las debía educar para ser dóciles y sumisas. Su joven ideal, Adela, recibiría una amplia formación intelectual, pero debería acostumbrarse desde niña, como la Sophie rousseauniana, a ver quebrantada su voluntad:

«La educacion de los hombres y mugeres se parece en que es necessario inclinar su vanidad hacia los objetos sólidos, pero varía en casi todos los demás puntos: débese evitar con cuidado exaltar la imaginación de las mugeres, porque nacieron para una vida uniforme y dependiente» (t. I, 33).

Por el contrario, para Josefa Amar las mujeres habían de ser educadas para forjar su confianza en sí mismas y su propio criterio. Que fuesen conscientes de que el orden social les imponía la obediencia y les vedaba ciertos espacios y poderes no justificaba a su juicio que se doblegara su carácter. Por el contrario, criticó severa-

mente la educación que «les permite contraer desde niñas el vicio de asustarse por cualquier cosa», que les inculcaba la «delicadeza y pusilanimidad» hasta hacerla aparecer como parte de su naturaleza (p. 81). Las mujeres que representaba en su obra sabían moderar sus deseos y aceptar racionalmente una sujeción necesaria, pero desde una postura consciente y reflexiva.

Junto a la fe en el poder modelador de la educación, fue el utilitarismo el segundo rasgo esencial de la pedagogía de las Luces. La insistencia en subordinar al individuo a las exigencias del engranaje social y de los objetivos reformistas llevaba a poner énfasis en los saberes «útiles». No obstante, cuando los textos educativos se movían en el nivel de las declaraciones de intenciones, pretendiendo formular principios con validez general, ese utilitarismo quedaba matizado, como señala M^a Carmen Iglesias (1989, 16), porque el conocimiento se apreciaba también como un camino para la autonomía y felicidad personal, lo que impedía a los ilustrados «limitarse chatamente», en las propuestas educativas, a los «saberes útiles». En cambio, en las reflexiones acerca de la educación femenina, los objetivos parecen trascender siempre a las propias mujeres para poner sus miras en la reforma de la sociedad, en el «interés general». Puede decirse que a la educación de las mujeres se le concedía un valor principalmente «instrumental»; tal como afirma Geneviève Fraisse de los textos franceses de finales del XVIII y principios del XIX, en general no hay «nada verdaderamente personal que haga del saber un goce», «el saber de una mujer es sistemáticamente para otros» (1991, 75 y 77). La «utilidad social» eclipsa en este caso, en mayor medida que cuando se trata de la educación masculina, al concepto de la educación como vía de perfeccionamiento e instrumento de la felicidad individual.

Es en este aspecto en el que los textos de mujeres suelen distanciarse de los tratados que los hombres escribieron para la educación femenina. Hablando desde su propia experiencia, muchas escritoras presentaron el estudio como un instrumento por el cual las mujeres podían satisfacer su ambición, disfrutar de un placer que no dependiese de otros y forjar un sentimiento de independencia interior, a la vez que obtener consuelo en las desventuras y en la vejez. Así aconsejaba Mme. d'Épinay a su nieta en las *Conversaciones de Emilia*: «Cuando os preocupáis de cultivar vuestra razón, de adornarla de conocimientos útiles y sólidos, os procuráis tantas fuentes nuevas de placer y de satisfacciones, tantos medios de embellecer vuestra vida, tantos recursos contra el hastío, tanto consuelo en la adversidad, como talentos y conocimientos adquirirís. Son éstos bie-

nes que nadie puede arrebatarnos, que os liberan de la dependencia de otros»⁶⁸. De ese modo daban una versión particular del tópico, recurrente en la literatura pedagógica, según el cual la educación debía ser para las mujeres la disciplina que las indujera a asumir las limitaciones de su condición o bien una actividad para llenar el ocio de las mujeres acomodadas⁶⁹. Para las escritoras el estudio constituía eso y algo más: el recurso por el cual las mujeres, sujetas a la dependencia social, debían, no obstante, forjarse cierta autonomía emocional e intelectual y hacer depender lo menos posible su felicidad de otros, como afirmaba Josefa Amar citando a Mme. de Lambert, una de sus autoras más admiradas: «es menester depender lo menos que se pueda de los demás, como sucede con el noble ejercicio del estudio (...). «¡Qué fortuna es saber vivir consigo mismo, apartarse de sí con violencia, y volver con gusto á encontrarse! Entonces no se apetece el bullicio de las otras gentes». Así habla la célebre marquesa de Lambert, que conocía a fondo el corazón humano» (Amar, 1994, 195; Lambert, 1989, 101-102 y 116).

Pero también, razonaba Josefa Amar, era uno de los pocos espacios donde manifestar la ambición y lograr la fama que les estaban negadas en otros ámbitos. Así como los hombres estudiaban con el aliciente de alcanzar «buenas rentas» y destinos «en el estado eclesiástico o secular», de modo que la instrucción era para ellos una vía de promoción social y personal, las mujeres estaban excluidas del poder y reconocimiento público que brindaban los cargos políticos o religiosos y los grados universitarios. Instruirse podía ser para ellas, pues, una compensación del «premio» que los hombres hallaban en «los empleos, los honores y los intereses». En estas reflexiones resuena claramente la experiencia de quien cuando escribió estas líneas era ya una mujer cultivada, en buena medida autodidacta, y una escritora de prestigio. El estudio representó en su vida un espacio de cierta libertad a través del trato solitario con los libros, pero, ilustrada amante de la sociabilidad y la fama, Josefa Amar no era una mujer recluida como las religiosas cultivadas que en el Antiguo Régimen hallaron en las celdas del convento un refugio donde apartarse de los demás para orar, leer y escribir. Las le-

⁶⁸ Puesto que de la traducción de ANA MUÑOZ en 1799 sólo se conserva uno de los tres volúmenes que la componían, traducimos este pasaje a partir de la cita de BADINTER (1983, 404).

⁶⁹ Por ejemplo, en *El Pensador* (t.I, pens. II), el *Diario de Valencia* (nº 27, marzo 1793-texto reeditado en el *Correo de Valencia*, nº 97, 4-V-1798), D.M. nº 457 a 459 (1787) o el *Correo de Madrid* (16-II-1787).

tras fueron también la vía que le permitió acceder a la actividad y el reconocimiento público, doble dimensión presente en este hermoso pasaje en el que cita, de nuevo, a Mme. de Lambert:

«¿Qué mayor ventaja que la de poder hacer un uso saludable del tiempo, prevenir recursos para todas las edades y sucesos de la vida, adquirir nuevas ideas, y estar contento fuera del bullicio de las demás gentes? Dejando aparte que la fama y la gloria inmortal acompañan siempre al mérito donde quiera que se encuentre» (1994, 67).

ENTRE LO SOCIAL Y LO DOMÉSTICO: REGENERAR LA SOCIEDAD A TRAVÉS DE LA EDUCACIÓN DE LAS MUJERES

Las reflexiones de las escritoras sobre el estudio como instrumento de satisfacción personal contrastaban con el tono general de los escritos pedagógicos que, obsesionados por la «utilidad», ensalzaban los múltiples beneficios sociales de la educación femenina. De una parte, se insistía en que las mujeres bien educadas debían ejercer en su familia una influencia fundamental que desde allí irradiara al conjunto de la sociedad; de otra, se reconocía que también a través del trato más amplio podían contribuir a sentar el tono propio de una sociedad ilustrada y la distinción de sus clases dirigentes. En cualquier caso, era lugar común afirmar la importancia que la educación de las mujeres tenía como asunto de interés público, que importaba «a la política y el buen suceso de los negocios del Estado», como lo expresaron las socias de la Junta de Damas al plantearse los temas que debatirían sus comisiones.

La mujer que se representaba necesaria al nuevo ideal familiar construido por la Ilustración, una familia ejemplar cuyos cónyuges, unidos por un matrimonio «de inclinación», se volcasen en el cuidado de sus hijos, no era ya sólo una mujer discreta y sumisa, laboriosa y casta, sino también instruida para proporcionar al marido ilustrado una compañía agradable y una conversación inteligente y culta. Tal era para Josefa Amar, aunque no el principal, sí uno de los objetivos que debía tener la educación de las mujeres: armonizar la unión conyugal y establecer entre los esposos los placeres de la «conversación racional». Contenida en los límites prescritos por las convenciones sociales, la cultura en una mujer podía así servir de «recreo y consuelo» a sus familias, como lo expresaba el abate Pluche, traducido por Terreros y Pando, e incluso convertirse en un

«valor» deseado en el mercado matrimonial, una cualidad que los hombres buscasen en sus futuras esposas, además del rango, la fortuna y la virtud, tal como predicaban los cuentos con moraleja del *Almacén de los niños* de Mme. Le Prince de Beaumont⁷⁰. Pero fue sobre todo el influjo que podían ejercer como madres que transmitiesen a sus hijos los valores ilustrados lo que interesó a los pedagogos. Para quienes abrazaban los principios de la pedagogía lockeana y atribuían una importancia decisiva a los primeros años y a las influencias más tempranas en la formación del individuo moral y social, partiendo de la condición maleable de la infancia, borrar «prejuicios», instilar saberes y disciplinas morales en las mujeres constituía el paso esencial para moldear la sociedad.

«Siglo injusto, ¿tú eres el ilustrado y racional?, ¿has pensado acaso en instruir a los pueblos de que si quieren tener hombres eduquen primero a las mujeres (que han de ser sus madres) libres de los temores, fábulas y preocupaciones, con que pervierten irremediablemente las primeras ideas de sus hijos...?»: con esta imprecación Manuel de Aguirre (1974, 148) daba forma enfática a una idea que compartieron muchos de sus contemporáneos. Ponderar, como lo hizo Campomanes en su memoria en defensa de la admisión de damas en la Matritense, el influjo de las madres como una fuerza más poderosa que las leyes para inculcar en los ciudadanos las virtudes cívicas era un poderoso argumento para defender que las mujeres dedicasen todo su esfuerzo y energía a educar a sus hijos (en Negrín, 1984, 144). De ese modo los ilustrados aspiraban a imponer nuevas prácticas pedagógicas y censuraban las habituales de las clases acomodadas, entre las cuales la educación de los niños solía correr a cargo de nodrizas, ayas y preceptores. Satirizaban sin piedad a las damas, tachándolas de madres mundanas y frívolas, ignorantes y negligentes, como ésta a quien así reprochaba su propia hija en el *Pensador*: «quando yo hacía algo malo, que era a cada instante, tenía orden de ir a avisar a mi madre, que divertida, u ocupada en sus visitas, o no oía la queja, o transfería la corrección, embiándome de contado alguna amenaza» (Pens., I, VIII, 7-8). Pretendían de ese modo persuadir las de que era su deber ineludible encargarse de la formación moral y los primeros conocimientos de los niños. Las madres se convirtieron así en interlocutoras principales de pedagogos y médicos, de modo que, por ejemplo, al dar noti-

⁷⁰ PLUCHE (1754, 74 y 26). También en la carta de Mme. Levacher de Valincourt a Cabarrús (Esp. n° 77, 29-XII-1787, 708), entre otros muchos ejemplos.

cia de la publicación de la *Biblioteca de buena educación o el Amante de la niñez y la juventud*, una colección de cuentos morales y pedagógicos, los comentaristas de la *Gaceta de Madrid* la presentaron como una lectura idónea para ellas: «Su plan se dirige a hacer hombres virtuosos...sin que se fatigue la atención de *las madres (que son las que principalmente leerán estas obras)*; de los niños y de los jóvenes» (Gac. n° 52, 30-VI-1797, 592).

Subrayar que la educación de las mujeres tenía por principal objetivo propiciar la recta formación de los hijos en los principios ilustrados podía servir para recordar constantemente los límites a los que debía ceñirse. En una época en que por toda Europa las obligaciones domésticas de las mujeres acomodadas se definían de un modo más absorbente e imperativo, a la vez que aumentaba el número de mujeres que escribían y publicaban, entre ellas las primeras escritoras profesionales, novelistas de éxito como Mmes. Riccoboni, Genlis, Le Prince de Beaumont o Sophie von La Roche y periodistas, como Eliza Haywood, Elisabetta Caminer o Mme. de Misonneuve, los ilustrados sintieron la urgencia de precisar que en modo alguno una instrucción amplia debía ocupar el tiempo y las energías debidas a las ocupaciones familiares. Por ello los editores del *Correo de los Ciegos* hubieron de terciar en dos ocasiones para defender a las colaboradoras del periódico de la acusación de que negligían sus deberes para cultivar las letras:

«Conozco muy bien que por mas que se quiera insistir en inducirnos que las mugeres no pueden dedicarse a las letras sin defraudar el tiempo a las precisas obligaciones a su cargo, pueden muy bien emplearse en uno y en otro, esto es, en las letras y en los cuidados domesticos sin menoscabo de sus intereses ni perdida en la crianza de los hijos». «Algunos poco observadores de las facultades del hombre han querido persuadir que la literatura en el bello sexo es perjudicial, y particularmente en las madres de familia, suponiendo que las distrae de su principales obligaciones. Se podría acreditar lo contrario con repetidos exemplares, pero me contentaré con manifestar que las literatas que me han favorecido enviándome sus producciones para insertarlas en este Correo, son cabalmente las que cumplen con mas exactitud las obligaciones de su estado» (C.M., n° 148, 22-III-1788, 842 y n° 178, 5-VII-1788, 1046).

Meses antes, en esa publicación se había desarrollado un debate todavía más significativo, tras aparecer en el *Diario de Madrid* (n° 456-459, 29-IX a 2-X-1787) unas «Reflexiones sobre la instrucción de las mugeres» que justificaban el estudio con un argumento polémico. Su anónimo autor venía a afirmar que tan poco sentido tenía

prohibir a las mujeres el estudio y la escritura como vedárselos a los hombres, quienes también tenían responsabilidades como padres de familia:

«es cierto que desempeñando los preciosos cargos de esposa fiel, de madre tierna, y de ama vigilante, poco tiempo la quedará para dedicarse á otros objetos. ¿Pero debe inferirse de aqui que en el estado actual de las costumbres á ninguna le esté bien leer, estudiar y escribir? A la verdad será muy reprehensible la madre de familia que descuide las haciendas caseras por grangearse la aura de escritora; pero el hombre, que por mania de pasar por autor, desatiende el gobierno de su casa, o los deberes de su estado ¿es por ventura menos vituperable? En este caso parecen estar iguales hombres y mugeres, y ser de una misma qualidad su culpa».

Señalaba a continuación que, del mismo modo que los hombres muy ocupados delegaban los negocios domésticos en «un ama de gobierno», «tambien puede una escritora descuidar de los suyos con un mayordomo de confianza», si no tenía hijos, o bien compartir con su esposo la educación de éstos. El espíritu del artículo conectaba con uno de los argumentos de Josefa Amar, quien sostendría que las obligaciones domésticas de las mujeres no habían de representar mayor impedimento para el estudio, si dosificaban bien su tiempo, que los «empleos» de los hombres⁷¹.

Por el contrario, el autor de la respuesta que apareció en el *Correo de los Ciegos* meses más tarde se oponía, airado, a que se estableciese ningún paralelismo entre las obligaciones familiares de hombres y mujeres para defender que unos y otras podían dedicar por igual al estudio su tiempo de ocio. Para él, los deberes de ambos sexos en la familia eran esencialmente distintos, pues, a diferencia del padre, la madre no podía delegar en nadie sus cuidados, que la propia naturaleza hacía irremplazables. Pero quizá lo más interesante de su argumentación y el punto esencial que la distinguía de la postura de su oponente (como de la de Josefa Amar) era su tendencia a englobar a las mujeres en un genérico indiferenciado, sin considerar sus particulares situaciones familiares y sociales.

⁷¹ «Acaso se dirá que habiendo de atender como primera obligacion al cuidado de la casa y familia, y a las labores que tanto se han recomendado, no puede haber tiempo para distribuirlo en estas diversas ocupaciones; pero los hombres tienen sus respectivos empleos que los sujetan muchas horas, y sin embargo vemos que los que son aplicados encuentran tiempo para dedicarse al estudio y varia leccion. Lo mismo sucederá á las mugeres que quisieren establecer un método de vida prudente» (AMAR, 1994, 187).

Como hiciera Rousseau, naturalizaba la función social, confundiendo a todas las mujeres en un destino común: su ser era su función, venía a afirmar, y las excepciones circunstanciales a la maternidad no podían hacer olvidar la misión que les era propia⁷²:

«Es menester generalizar la cuestión. No hemos de mirar á las mugeres con relacion al pequeño numero de las que por defecto de su constitucion fisica estan esentas de las obligaciones existentes en el plan que les ha trazado la Naturaleza. No prescindamos de mirarlas como esposas, como amas de casa, como madres de familia, pues entonces sería negar que han nacido para casarse, para parir y para gobernar sus casas (...) No sé ahora si, consideradas las mugeres desde su verdadero punto de vista, se podrá decir como el autor de las reflexiones del Diario, que es tan vituperable el hombre que por su manía de ser autor desatiende el gobierno de su casa y la madre de familia que descuida las haciendas caseras por granjearse el aura de escritora» (C. M., nº 131, 23-1-1788, 702-703).

Lo que se discutía no era, pues, únicamente si las «obligaciones domésticas» eran compatibles con el estudio. Al plantear esa pregunta y resolverla, en realidad se estaba redefiniendo lo que debían ser las relaciones entre los sexos y delineando los espacios y cometidos de hombres y mujeres, en el orden práctico y en el simbólico. La discusión remitía a un debate de fondo sobre el modo de conceptualizar y regular la diferencia de los sexos en una sociedad que experimentaba transformaciones, que asistía, entre otros cambios, a una (relativa) divulgación de la lectura y la escritura. Por ello, cuando los distintos autores discrepaban sobre los límites que debía alcanzar la educación de las mujeres, su ambigüedad en delimitar el horizonte social al que se referían tendía a subsumir a las mujeres, en su variedad de situaciones, en una figura imprecisa de «la» mujer cuyos deberes domésticos se presentaban como una imposición genérica más que como cometidos variables y dependientes de su condición social.

Estas «obligaciones domésticas» que se decían universales estaban siendo, de hecho, redefinidas en términos más exigentes que no exceptuaban a ninguna mujer por mor de su rango. Así lo muestra, por ejemplo, la discusión, «punto muy disputado», según Josefa Amar, en los debates pedagógicos europeos del siglo XVIII, sobre si era más conveniente que las jóvenes fuesen educadas en casa por

⁷² «Responder con excepciones a leyes generales tan bien fundadas ¿es una manera sólida de razonar? *Vosotros decís que no están siempre embarazadas las mujeres. No, pero su destino es estarlo*» (ROUSSEAU, 1983, 505, cursiva nuestra).

sus madres o bien en instituciones de enseñanza. En general, los ilustrados recelaban de que establecimientos religiosos controlasen la formación de las muchachas, a la que deseaban imprimir un espíritu más laico: en su artículo de la Enciclopedia, que circuló traducido en España, Desmahis criticaba que se encomendara la educación de las jóvenes «á otras mugeres que han renunciado del mundo antes de conocerle» (Misc., nº 4, 1797, 63). Temían también que recibiesen en esos lugares una instrucción de cariz aristocrático, basada en habilidades ornamentales como la música, la danza o el bordado, en lugar de una formación útil para gobernar los asuntos domésticos y educar a los hijos, es decir, «todo lo preciso para el manejo y dirección de una casa» como lamentaba Josefa Amar (p. 303). A la vez, desconfiaban de que el aprendizaje en el microcosmos estanco de un convento pudiese instilar las delicadas artes de la «civilidad», que sólo podían adquirirse por el trato social. Que las jóvenes vivieran apartadas e ignorantes del mundo en el que habrían de desenvolverse en un futuro se les aparecía como una forma inapropiada de controlar su conducta, pues las corrientes educativas modernas pretendían sustituir los mecanismos coercitivos del castigo o el encierro por la interiorización de pautas morales que regulasen sus comportamientos aun cuando gozasen de una «honesta libertad» (Amar, p. 304). La reclusión de las niñas en instituciones de enseñanza desagradaba también a los higienistas, quienes argumentaban que impedía el ejercicio necesario para su correcto desarrollo físico y psicológico, tal como lo expresaba un artículo de Ansiaux reproducido en el *Espíritu de los mejores diarios* con el título de «Inconvenientes de encerrar a las señoritas en los conventos cuando están próximas a la pubertad» (nº 48, 1787, 474-475). En suma, de las jóvenes que salían del convento temían Mme. de Graffigny en la XXIV de sus *Cartas peruanas* y Mme. Le Prince de Beaumont en su *Almacén de los niños* (1778, conversaciones 5ª y 14ª), que lo hicieran «sin experiencia, sin talentos y sin ideas», como lamentaba el anónimo autor de un artículo en la *Miscelánea instructiva* (nº XVIII, 1798, 340).

La reacción contra los conventos en Francia fue enérgica: ilustrados como d'Holbach, Rousseau, Choderlos de Laclos o Diderot manifestaron su desacuerdo con esta forma de educación, y la literatura retrató con frecuencia el personaje de la joven ignorante e incauta (la Cécile de Volanges de *Les liaisons dangereuses*), a quien el retiro conventual habría privado de toda experiencia, haciéndola presa fácil de los seductores y motivo de irrisión en la buena sociedad. Sensibles quizá a esta intensa campaña de opinión, a lo largo

del siglo las élites francesas fueron retirando su favor a estas instituciones, como las inglesas lo hicieron a las «boarding schools», escuelas laicas que a juicio de los ilustrados encarnaban el denostado modelo de educación aristocrática. En España, en cambio, la evolución de las prácticas educativas parece haber sido hasta cierto punto contraria. Fue a partir de mitad del XVIII cuando se fundó la mayoría de las instituciones religiosas de enseñanza para jóvenes nobles o acomodadas, como el convento de la Visitación o las Salesas en Madrid (1748), la Enseñanza y las dominicas en Zaragoza (1748 y 1760), entre otros. Ilustrados como Olavide, Jovellanos, Hervás y Panduro o los miembros de la Real Academia de Derecho español y público propusieron en diversas ocasiones crear colegios de doncellas nobles, pero en 1797, según el censo de Floridablanca, existían sólo 25 que educaban a 642 alumnas, frente a los 160 colegios masculinos con 3.793 escolares⁷³. Sin embargo, en la literatura educativa y novelesca y aun en la prensa proliferaban las apologías de la educación doméstica con cierta aura de modernidad. En un país en el que ésa era la costumbre común, por la falta de establecimientos pedagógicos, esa imagen ideal de la madre educadora no constituía tanto una reacción contra la enseñanza conventual como una representación en la que se manifestaban nuevos modelos de feminidad y de vida familiar. Así lo sugieren los términos en los que se planteó el tema la Junta de Damas, que propuso a sus comisiones de educación debatir sobre estas cuestiones: «¿Conviene a la Moral de las Niñas la educación pública en Colegios, Pupilages, enseñanzas, etc.?» y «¿Pueden confiarse a otros la obligación que la Religión y la naturaleza prescriben». Se trataba, pues, de un modo de concebir las obligaciones de la maternidad más que de la simple opción por un espacio educativo diferente del conventual. La «educación doméstica» que ensalzaba la pedagogía del siglo XVIII no era sólo la educación en el hogar tal como venía practicándose tradicionalmente, sino una formación que fuese ejercida de forma meticulosa y personal por la madre, a quien planteaba nuevas exigencias e imponía nuevos valores.

El ideal sentimental de familia que fue emergiendo en el siglo XVIII intentaba implicar de forma más intensa a padres y madres

⁷³ JOVELLANOS: «Discurso dirigido a la Real Sociedad de Amigos del País de Asturias sobre los medios de promover la felicidad de aquel principado» (1859, 452) y «Bases para la formación de un plan general de instrucción pública» (1809), citado por LÓPEZ-CORDÓN (1982, 97). El discurso de la Real Academia en *Mem. lit.*, enero 1785. Cifras del censo tomadas de LÓPEZ-CORDÓN (1982, 92).

en la formación de sus hijos, considerando la transmisión en familia de valores y actitudes ilustradas como la vía más segura de regeneración social: «¿No se ven los muchachos recién salidos de los colegios, las niñas criadas en los conventos o en las casas de educación mirar con indiferencia a toda su familia? ¿No se ve su corazón vacío esperar con ansia que la pasión a un extraño llene el hueco de él?», exclamaba en 1792 Marchena, en el «Discurso preliminar» de su fallido proyecto *Biblioteca de Educación Pública* (1990, 102, 106-107). Inés Joyes estableció con claridad el sentido de esta idea: los padres podían fiar a extraños la «instrucción» de sus hijos, es decir, «la exornación y el cultivo de su entendimiento», pero nunca su educación, «formación del corazón y la razón del hombre»⁷⁴. Y era sobre los hombros de las madres donde se hacía recaer esa responsabilidad que se atribuía a las familias. Rosell y Viciano mostraba aún un enfoque tradicional y las exhortaba a someterse a la tutela del marido y a dejar en sus manos la toma de decisiones, pues «siendo el padre, por todos los derechos, cabeza de su familia, a él es a quien principalmente incumbe dirigir y ordenar la Educación. Además, que necesitándose para este efecto de madurez, prudencia y un conocimiento particular de los medios con relacion al sugeto que se ha de educar, suelen verificarse estas calidades con mas ventaja y frecuencia en los hombres que en las mugeres» (Rosell, 1786, 51-52).

Pero era esta última una posición que parecía batirse en retirada, como lo era la de Hervás y Panduro, jesuita bien relacionado, en su exilio posterior a la expulsión de la Compañía en 1767, con la alta nobleza italiana. La práctica, habitual entre las familias italianas distinguidas, de enviar a las hijas al convento le parecía justificada toda vez que las damas estaban demasiado ocupadas «en la economía doméstica, visitas y otros actos del comercio civil y urbanidad» como para atender personalmente a su educación. En la literatura ilustrada, en cambio, ésta tendía a considerarse parte inexcusable de los deberes maternos, que a su vez se antepusieron a las obligaciones del rango. Ese ideal de «educación doméstica» encarnaba en la educadora modélica todo un estilo de vida ilustrado y una subjetividad sensible. Solicitaba de la madre que entablase con su hija una estrecha relación afectiva, que escrutase sus sentimientos y conductas hasta conocerla tan bien como a sí misma y que modelara su perso-

⁷⁴ Sobre las transformaciones en las actitudes hacia la infancia véanse las obras de ARIÈS (1987), BADINTER (1981) y KNIBIEHLER y FOUQUIET (1977 y 1987); para España, VARELA (1985).

nalidad con la única (y poderosa) arma del influjo moral, renunciando al castigo físico, del que abominaba la pedagogía de las Luces. Uno de esos modelos literarios más emblemáticos entre el público español debió constituirlo la familia protagonista de *Adela y Teodoro*, la exitosa novela pedagógica de Mme. de Genlis. Retirada de forma voluntaria en el campo, espacio simbólico de salud física y moral en el imaginario del siglo XVIII, para atender en exclusiva a la educación de los hijos, indiferente a la consternación de sus iguales, la modélica pareja de aristócratas ponía en práctica los principios de una pedagogía ilustrada. El barón y la baronesa de Almane asumían respectivamente la educación de Adela y Teodoro, pero era la figura de la madre, *alter ego* de la autora (que escribió su primera obra para la educación de sus propios hijos y fue también preceptora de los del duque de Orleans) la que cobraba mayor relieve en la obra. Volcada en la formación de su hija, para la cual decía haberse preparado desde su juventud, se sentía compensada con creces por haber renunciado a las actividades sociales de las damas de su rango con los inefables placeres de la vida doméstica y la maternidad, tal como confesaba a una de sus amigas:

«nunca he gustado del bullicio del mundo: *sabes con que ansia he deseado tener hijos, y que ha sido mi ocupacion constante instruirme en todo quanto tuviese relacion con su crianza*» (...); «júzgame, no por tí misma, que naciste para la sociedad, para agradar a todos, y ser amada, sino por lo que me has visto practicar en todos tiempos. que se reduce a amar el estudio y la ocupación, a no poder tolerar el porfiado cumplimiento, cuando no hay motivo político, a ser excesivamente perezosa para las cosas frívolas, a no tener actividad sino para las útiles, a no comprender como puede desearse con ansia el agradar a gentes que no se estiman, a detestar el adorno personal, las grandes comidas y el juego; en fin, *a esperar de mis hijos toda la felicidad de mi vida*» (1792, 10-11, 13).

Este ideal, tan bellamente representado por las protagonistas de textos entre novelescos y didácticos que gozaron de gran éxito en nuestro país, podía ser invocado, y con frecuencia lo era, para exhortar a las mujeres «de condición» a que abandonasen las ocupaciones mundanas y se consagrasen a la familia. Pero la nueva responsabilidad educativa que se hacía pesar sobre las madres podía aducirse también para subrayar las exigencias intelectuales que les planteaba, justificando así que las mujeres recibiesen una educación más completa. Así lo hizo, por ejemplo, Josefa Amar. Ella comparaba, como ilustrada, la desconfianza de los autores de su tiempo ha-

cia la educación conventual y se había beneficiado de una instrucción esmerada a cargo de dos ilustres preceptores, el helenista y bibliotecario real Rafael Casalbón y el presbítero Antonio Berdejo. Por ello en sus reflexiones sobre «si es mas conveniente la educación en la casa paterna ó fuera de ella» se inclinó por la educación doméstica, aunque precisara, prudente, que no pretendía menoscabar el aprecio a los conventos de enseñanza. Sin embargo, la madre que dibujó en su texto era más bien una mujer culta y racional, dispuesta a tomar en sus propias manos todos los detalles de la formación de su hija o a recurrir, sin reparar en gastos, a una institutriz «instruida y juiciosa» (p. 248), que una madre sentimental al estilo de las que tomaban vida en las novelas. Nada inclinada a lecturas novelescas, y menos a confesiones íntimas, Josefa Amar utilizó en su tratado el tono impersonal de una ensayista y omitió referirse a su propia experiencia en la educación de su hijo. Si argumentó la importancia de la labor educativa de las madres fue para animarlas a instruirse con ese fin: «siendo esta obligacion la mas importante de los padres, no será mucho pongan todo su cuidado en cumplirla bien, aunque sea á costa de estudiar esta ciencia en tantos libros que tratan de la educacion, de los quales daremos alguna razon en el capítulo siguiente, para que las madres que quisiesen dedicarse por sí mismas á la enseñanza de sus hijas puedan adquirir las noticias conducentes á este intento» (p. 247). Aunque para ella el estudio constituyese claramente un fin en sí mismo más que un medio para instruir a los hijos, este último argumento le permitió tanto desplegar su propia erudición pedagógica como defender que se ampliaran los conocimientos a los que tenían acceso las mujeres.

Educación a las mujeres se presentaba, por tanto, en los textos como una exigencia inexcusable para regenerar la sociedad, a través del influjo que en ella debían ejercer como esposas y fundamentalmente como madres. Pero los ilustrados fueron también conscientes, en mayor o menor medida, de que las exigencias sociales que pesaban sobre una mujer «de condición» iban más allá de los cometidos domésticos que la época redefinía con particular énfasis. Aunque reprobasen las prácticas educativas comunes entre las élites, reprochándoles que sólo instruyesen a las jóvenes para lucirse en tertulias y bailes, paseos y teatros, debían admitir hasta cierto punto que comparecer en el teatro de la vida social y manifestar el *status* de sus familias constituía una obligación del rango, para la cual les resultarían útiles tanto los buenos modales de una instrucción «civil» como los «adornos del ánimo» obtenidos por la lectura y el estudio. Esta analogía, específica de los textos sobre educación

femenina, entre lo físico y lo mental, no tenía en el siglo XVIII necesariamente un sentido frívolo. Para algunos autores ilustrados, que apreciaban el trato y la conversación como una de las características de una sociedad verdaderamente «civilizada», el hecho de que las mujeres resultaran «amables» en sociedad podía contribuir a construir la sociabilidad propia de un país ilustrado suavizando las costumbres, refinando el trato y puliendo el gusto, ideal que Martín Cerecedo sintetizó en su *Para Todos*, un tratado de conducta en todos los estados de la vida:

«[Mugeres] hay, que tienen un gusto tan delicado y perfecto, como si huvieran estudiado mucho, y con el trato y conversacion de hombres doctos se han hecho más inteligentes, y amantes de lo bueno, y en todas sus acciones brilla una especie de magestad, decoro, agrado, espíritu y talento, que se concilian generalmente las veneraciones, y los aplausos... Ninguna cosa hace á los hombres más cuerdos, que una muger prudente y sabia»⁷⁵.

Así, pues, mientras que una tendencia de la pedagogía ilustrada pretendía fomentar y reconducir la educación de las mujeres primariamente en tanto que madres y esposas, otra la consideraba como una exigencia de la vida social a la vez que como una aportación que permitiría cultivar una sociabilidad refinada y culta. La propia Josefa Amar vio en el estudio también un requisito de la convivencia con los demás. Para ella, convencida ilustrada, el trato social no constituía una servidumbre, sino una posibilidad de enriquecerse a través de la conversación inteligente, la «política» y «civilidad» que debía poseer toda persona culta. En sus palabras, la «ilustracion del entendimiento» era útil «al que la posee, porque le proporciona los medios de emplear el tiempo con fruto; y a los demás, porque encuentran en su trato la satisfaccion y contento que produce la instruccion y civilidad» (p. 187).

SABER Y PODER. LA CULTURA FEMENINA COMO AMENAZA

La práctica, tan ilustrada, de la conversación como forma de trato social, distinción y comunicación cultural contribuyó a convertir

⁷⁵ DÍAZ DE VALDÉS (en Mayordomo y Lázaro, 1988, I, 163). CERECEDO ARDID Y CANO, MARTÍN: *El Para Todos, en el qual se enseñan las leyes del honor y de la honrría de bien, de la política y cristiandad a hombres y mugeres de todas clases, estados y edades. Discurso IV. Obligaciones de una muger como christiana*. Madrid, Viuda de Eliseo Gómez, 1767, 13-15.

los saberes en Ciencias o en Historia, en lenguas o en Filosofía, de patrimonio exclusivo de un estrato académico a alimento cultural de un público más amplio y generó reacciones ambivalentes y muchas veces críticas hacia lo que constituía un fenómeno cultural nuevo de divulgación de la cultura. La figura satírica con la que estos ataques se encarnizaban con mayor saña era la de la «bachillera» o «doctora», llamada en otros países «femme savante», «bluestocking», «dottoressa» o «letteraia», a la que se representaba como una mujer amante de demostrar su erudición, de brillar en las charlas de diletantes que hablaban de lo divino y lo humano y oponían a los sólidos saberes eruditos conocimientos adquiridos por la lectura de las obras de divulgación que circulaban sobre todas las materias. «Tendrán cuidado», advertía sobre las «bachilleras» un autor satírico:

«de hacer en público las discretas: las impertinentes; decidir de un modo absoluto sobre las ciencias, y los sabios en un tono seco, y magistral: tratar, y discurrir sobre las materias mas altas, y delicadas, haciéndolas familiares por sublimes que sean: ostentar de sabias; y con la propia autoridad, y entereza, que pudieran hablar de hilar, y coser, hablar de la autoridad de los Obispos: de las máximas del Reyno: de la opinión de los Teólogos»⁷⁶.

Este personaje familiar en la literatura de la época era algo más que el equivalente femenino del «erudito a la violeta» que satirizaba magistralmente Cadalso. Venía a representar los usos del saber que se consideraban censurables en las mujeres, porque iban más allá de las utilidades domésticas y sociales que los ilustrados les reconocían o porque amenazaban el dominio que los hombres ejercían sobre la cultura. Una pretensión que Díaz de Valdés se esforzaba en mostrar que resultaba vana para las mujeres y peligrosa para los hombres, como sugería su diatriba contra «los resabios de las inútiles y orgullosas literatas»: inútiles porque no tendrían ocasión de aplicar los conocimientos adquiridos, impropios de su condición de mujeres; orgullosas, por cuanto su ambición hacía pensar que rechazaban el lugar que les correspondía en el edificio social (en Mayordomo y Lázaro, 1988, I, 163). «Bachillera» era la que se mostraba satisfecha de su saber, la que no cuidaba de ocultarlo tras

⁷⁶ EJOECENTE, LUIS: *Libro del agrado...* Barcelona, 1782, 70-71. Sobre el uso barroco y dieciochesco de este término véase MARTÍN GAITE (1988, cap. VIII), así como GUERCI (1988, cap. VI) acerca de Italia y JONES (1990, 99) y FRAINSE (1991, 58-59) sobre Inglaterra y Francia.

el velo de la (falsa) modestia que los textos pedagógicos recomendaban a las mujeres cultas, y que Pluche les recordaba de forma obsesiva, exhortándolas a disimular su afición al saber como si de una actividad deshonrosa se tratara:

«El trabajo manual...sirve de rebozo a la Ciencia, poniendo a cubierto o escondiendo en cierto modo el amor a la lectura, pasión a la verdad bien inocente, pero que se obscurece su mérito y se viste un no sé qué de ridículo desde el punto que una señora le dexa ver y se jacta, y este riesgo falta quando están ocupadas las manos. Por el contrario, una señora que no conoce la labor de modo alguno se deshonra a sí misma igualmente que si fixara sobre su puerta o el uno o el otro de estos carteles: «Esta casa se destina para el juego». «Esta casa es para que vivan las Sabias» (1754, 72).

«Bachillera» era también la que se aventuraba a estudiar materias que se consideraban viriles. Así, José Isidoro Morales representaba a las mujeres «latinas» como mujeres masculinizadas no sólo en sus mentes, sino en sus gestos y movimientos, y que, al perder todo atractivo femenino sin llegar a adquirir la dignidad del hombre culto, revestían una inquietante condición andrógina. Sus prevenções revelan el temor de que, si las mujeres emulaban a los hombres, apropiándose de un saber revestido de una aura de prestigio académico, se quebrara la necesaria diferencia de los sexos:

«no sé que tiene para las mugeres el estudio del latin, que las hace no solo frívolas é importunas, sino también desdeñosas y chocantes. Pues apenas saben relatar en latin quatro sentencias triviales, á toda quieren lucirlo, y son eternas parleras y decidoras. Siempre estan haciendo las doctoras y bachilleras, estudiando en la conversacion agudezas y conceptillos, afectando ademas la gravedad de los hombres eruditos; por lo menos hacen mérito y gala de imitarlos en el gesto, en el tono de la conversacion, y en todos sus movimientos. Y como el latin, por mas que hagan las mugeres, no puede menos que darles ciertos visos de hombre, de ahí es que por lo comun los de mejor y mas fina educacion rehusan el trato y comunicacion de estas latinizantes, como la cosa mas fastidiosa y pesada del mundo. No hay hallar en ellas una pieza siquiera de aquella naturalidad y festiva suavidad que hace el principal mérito de las mugeres; á las quales si se les quitase esto, sería poco menos que desterrar todo gusto y recreo de la sociedad humana» (en Mayordomo y Lázaro, 1988, I, 286).

«Bachillera» era, en fin, y por encima de todo, la mujer que dejaba traslucir una ambición, aquella para quien su educación no era

sólo una disciplina para mejor adecuarse al papel social que se esperaba de ella, sino un timbre de orgullo personal. La mujer culta debía ser modesta y no hacer alarde de saber, no mostrar una ambición de cultura y notoriedad que fuese más allá del barniz de conocimientos necesarios para desempeñar un buen papel en la vida social. Podía ser instruida hasta cierto punto, pero no se le toleraría el orgullo de ser y mostrarse como «sabia». Martín Cerecedo fue muy claro al señalar estos límites sutiles pero invulnerables: «Bueno, y laudable es que una muger tenga capacidad, talento y espíritu, y que sea agradable, y deliciosa su conversacion; pero no ha de pretender hacerse la «discreta» y «resabida» en las conversaciones, porque las mugeres nunca parecen mas ignorantes, que quando pretenden hacer de sabias» (1767, 22). Para Vicente Seixo, las mujeres cultivadas debían conocer y practicar el arte de formular preguntas inteligentes, de escuchar con interés y de manifestar su admiración a los hombres con los que departían, evitando importunarles con sus propias opiniones y entrar en discusión con ellos (1801, 172-173).

El diálogo que dos personajes, un hombre y una mujer, mantuvieron en un artículo sobre temas literarios publicado en el *Semanario de Salamanca* en 1795 ilustra muy bien cómo se establecían y negociaban los límites del uso público del saber por las mujeres. «Aunque las mugeres en mi sentir no nacieron para ser sabias y hacer alarde de su erudición», indicaba el firmante masculino a su interlocutora, «tampoco deben dexar de cultivar sus talentos, y de consiguiente su discernimiento y su gusto, y acaso son voto mas seguro que los hombres por lo que respecta a obras de imaginación y sentimiento»⁷⁷. Preguntada por su opinión sobre un poema épico, la «dama» le contestaba que no quería pronunciarse sobre una obra que, por su género literario, estaba alejada de aquellos textos que una mujer podía juzgar, si no quería ser tenida por bachillera. Se extendía, en cambio, en expresar su parecer acerca de un texto que le parecía más adecuado, la novela *Sarah Th****, traducida por una mujer, Antonia Río y Arnedo, y lo hacía, como mandaban los cánones, disculpándose de que sus obligaciones domésticas hubiesen demorado el comentario que su correspondiente le solicitara. Éste, a su vez, daba el visto bueno a sus juicios, señalando que distaban mucho de ser «bachillerías». Esta conversación epistolar, probablemente ficticia, muestra así las múltiples convenciones a las que

⁷⁷ Sem. Sal., nº 228 (2-IX-1795), nº 273 (17-XII-1795), pp. 269-273 y nº 281 (5-I-1796).

una mujer debía atender si quería verse recompensada con la aprobación: atenerse a los límites de un género considerado, en cierta medida, «femenino», como la novela, que se desenvolvía en la esfera de la imaginación y el sentimiento, y mostrarse modesta y poco ambiciosa al dar su opinión.

Las escritoras que recomendaron a su sexo no hacer ostentación del saber se mostraron prudentes en respetar y recordar estas normas que requerían de las mujeres cultas un exquisito cuidado para no granjearse el mote despectivo de «bachilleras», reglas ésas que su propia experiencia debía haberles hecho bien patentes. Fiel a un ideal moral y quizá también a un estilo personal de vida caracterizados por la discreción, a Josefa Amar le desagradaban los «pedantes» (hombres y mujeres, pero especialmente éstas), cuya falta de tacto les inducía a hacer alarde público de sus conocimientos. Si bien abogó porque las mujeres pudiesen participar en los foros públicos de cultura de la época y así lo practicó ella misma, fue consciente de la censura social que recaía sobre las que «rebasaban erudición», la compartió quizá desde su propia postura de mujer «discreta», y ciertamente captó que esos comportamientos comprometían aquello que más le interesaba: convencer a la opinión pública de que las mujeres tenían igual derecho y capacidad que los hombres para cultivarse (214-215). Como ella, Mme. Le Prince de Beaumont las exhortó a evitar toda jactancia intelectual precisamente para impedir que el público aborreciese a las mujeres cultas, pero se mostró más benevolente para con las que pecaban de un desmedido amor a los libros que hacía aquéllas que mostraban por la lectura un desprecio a su juicio «vergonzoso» (1778, conversaciones 8ª, 27ª y 28ª). Estas autoras eran bien conscientes de que el mote de «bachillera» amenazaba a toda mujer que poseyera una cultura por encima de lo habitual. Amarga y lúcida, Mme. de Lambert, traducida por la condesa de Lalaing en 1781, iniciaba sus «Réflexions nouvelles sur les femmes» lamentándose de que así fuera. Mucho más severas que las críticas contra los pedantes eran las que fustigaban a las mujeres letradas, y esta asimetría saltaba a la vista de quien escribiera esta carta al *Diario de Valencia*, firmada con pseudónimo femenino:

«contra la multitud de Violetarios, contra tantos majaderos, necios sabiondos y presumidos no salen letrillas, sátiras ni cartas llenas de bufonadas, baxezas y puerilidades. Mas contra el bello sexo, que suaviza los trabajos de los hombres, se arguye malamente por inducción: porque se ven algunas bobas presumidas, se infiere que

todas son del mismo jaez, y, como si fuera una cosa ya decidida, se arman los Quixotes, tirando tajos, mandobles y rebeses al retablo de maese Pedro»⁷⁸.

Por su parte, en su carta en elogio de Josefa Amar, un abogado valenciano se apoyó en el prestigio de esta autora para fustigar a «aquellos, que revestidos de las cataduras de Filósofos mal aliñados, insufribles, e insociables, miran con aborrecimiento la ilustración de las mugeres, teniendo por habladora a la que se aventaja en los conocimientos de las Ciencias», y apreció con justicia que tras esas actitudes se agazapaba el temor masculino a que las mujeres les arrebatasen uno de los distintivos de su primacía social, «por parecerles que meten importunamente la hoz en mies ajena» (D.V. n° 169, 18-VI-1797, p. 877). En última instancia, sostenían los más enérgicos defensores de la educación de las mujeres, si éstas hacían ostentación de su saber no era, como afirmaban algunos, porque su naturaleza las inclinase a la vanidad, sino porque las mujeres cultas, siendo excepción, se sentían superiores al común de su sexo y gustaban de mostrarse como tales. De ese modo Josefa Amar, como también, con cierta vacilación, Lorenzo Hervás, llevaban el agua a su molino argumentando que ese vicio sólo se curaba con más educación:

«Si entre los hombres hubiera tanta ignorancia como reyna entre las mugeres, no dudo que ellos se harían no menos ridículos que éstas por su vanidad científica. Esta supone raridad de sabiduría o debilidad de mente, y estas dos causas se desterrarán haciendo común a las mugeres el estudio de las Ciencias que a ellas y a la sociedad humana pueden ser útiles» (Hervás, 1789-99, IV, 279; también Amar, 1994, 214).

Así pues, en el siglo XVIII la postura generalizada favorable a la educación de las mujeres iba acompañada de un esfuerzo por delimitar los terrenos a los que ésta debía aplicarse para el «bien general» de la sociedad y las actitudes que habían de adoptar las mujeres al hacer uso de los saberes adquiridos. Trazar esos límites se representaba como necesario en una época en que la oferta educativa se iba ampliando lentamente para las jóvenes acomodadas y en que autoras o traductoras, suscriptoras y lectoras multiplicaban su

⁷⁸ D.V., n° 164, 6-VI-1796, p. 677. En las mismas páginas del D.V. se publicaron numerosos poemas que satirizaban a las bachilleras (por ejemplo, D.V. 10-VIII-1790, 16-VIII-1790, 16-IX-1790, 12-XII-1791, 21-VI-1792, 15-VIII-1792, 25-IX-1793, 27-XI-1793, entre otros).

presencia en las letras. Las mismas precauciones se apreciaban en los textos pedagógicos al precisar cuáles eran los contenidos que se consideraban apropiados para su educación.

CAMPOS ABIERTOS Y VEDADOS DEL SABER

Los programas educativos que los tratados del siglo XVIII proponían para la formación de las jóvenes acomodadas se construían, en buena medida, por oposición a los valores y modos de la educación habituales entre los poderosos, cuya caricatura ilustrada popularizaron textos como la «Carta de una Señorita sobre su educación», publicada en *El Pensador*. «Mis padres me señalaron Maestros» —explicaba la supuesta lectora—, «no con el fin, como debían, de darme unos bienes más sólidos, más dignos, y más durables que las riquezas, la calidad, y la hermosura, sino para seguir la moda, y hacer vanidad de su opulencia» (t. I, pens. VIII, 6-7). Para los ilustrados, esta educación volcada hacia las apariencias, que facultaba a las jóvenes para brillar en las reuniones mundanas más que para atender a sus obligaciones domésticas, perpetuaba los valores aristocráticos, a su juicio superfluos y vanos, del honor y la ostentación, grabando en las mujeres, como se quejaba Inés Joyes, impresiones «contrarias á su propia felicidad, á la de su familia, y al bien estar de la sociedad humana»:

«Aprenden en su primera edad aquellas labores mugeriles que en todas y en qualquiera clase parecen bien en todos tiempos, pero generalmente es como por tarea y de mala gana, acostumbrándose sus oidos muy temprano á conversaciones en que se tratan las tareas domésticas de las mugeres como asuntos solo dignos de espíritus apocados, ó de personas de ménos de mediana esfera; y al mismo tiempo oyen celebrar el buen gusto en el vestir de ésta, lo que lució aquella en el bayle, y los corazones que estotra arrastra por donde quiera que vaya» (Joyes, 1798, 184-185).

INSTRUCCIÓN DOMÉSTICA

A estos estilos educativos los discursos pedagógicos del siglo XVIII les oponían una educación «útil» que inculcara a las mujeres los valores de la domesticidad y el trabajo. Para todos el principal capítulo en la formación femenina lo constituía «la labor de manos, la economía y gobierno domestico», como afirmaba Josefa Amar,

aunque en su caso esa no dejaba de ser una fórmula de compromiso. En ese principio ampliamente compartido se entrecruzaban, de forma a veces indiscernible, las seculares prevenciones morales sobre los peligros de la ociosidad para las mujeres con una inquietud más netamente ilustrada por el empleo productivo del tiempo. Desde la Edad Media, apoyándose en textos bíblicos y patristicos, moralistas como Eiximenis, Vives o Fray Luis de León habían encarecido a las mujeres que mantuviesen sus manos ocupadas para evitar las tentaciones, hasta convertir la imagen de la mujer con la rueca (reemplazada a partir del XIX por la aguja) en un poderoso emblema moral. Más allá de su significado material, esta imagen rebosaba de connotaciones simbólicas, pues se proponía como modelo de conducta para mujeres de todos los grupos sociales, incluso aquéllas que no precisaban trabajar con sus manos. La mujer laboriosa, según el patrón de la «mujer fuerte» de los Proverbios, representaba las virtudes de la honestidad y la sumisión al jefe de familia. Encarnaba la obsesión por la «utilidad» de los ilustrados, que gustaban de exhortar a las señoras a que diesen ejemplo a las mujeres del pueblo, como lo hacía Campomanes en su *Discurso sobre la educación popular*: «Es cosa cierta, que la educacion de las niñas nobles y ricas, que un dia han de ser madres de familias, es lo que ha de echar los cimientos sólidos á la laboriosidad de las mujeres plebeyas, á su imitacion y ejemplo» (1975, 294 y 293). El trabajo manual que se decía obligación de todas las mujeres servía también para manifestar la posición social, como detallaba Hervás ofreciendo una distinción minuciosa de las labores que correspondían a cada una de ellas (1789-99, IV, 370-382). Así sucedía en la práctica pedagógica: los conventos de doncellas nobles les enseñaban delicadas labores de bordado o encaje, diferentes de los sencillos menesteres del tejido, el hilado o la calceta que imponía la necesidad a las mujeres de las clases populares y que se aprendían en las Escuelas de Barrio. Ocupar sus manos en hacer ropas para los pobres era asimismo una práctica caritativa que se recomendaba a las mujeres acomodadas («Bordar por sí misma es solo un trabajo honesto, pero coser para los pobres es una obra llena de nobleza y de un ánimo y corazón grande»), exigencia moral que no se imponía a los hombres de su condición, para quienes la caridad revestía otras fórmulas, como los donativos o la gestión de instituciones asistenciales⁷⁹.

79 PLUCHE (1754, 11). También VERNEY (1760, 309), REYRE (1784, 142), *Retrato de la Mujer Fuerte y Virtuosa...* (1778) o *Instrucción de una señora christiana...* (1773)

A todas las mujeres les recordaban los textos pedagógicos la obligación de emplearse «útilmente», pero el modo en que esta exigencia se concretaba variaba desde las damas nobles, a quienes Hervás y Panduro aconsejaba que se familiarizasen con la gestión de gastos y rentas y la dirección del trabajo de la servidumbre, a las de «medianas conveniencias», que debían conocer el arte de ajustar los dispendios domésticos a criterios de moderación, aprendiendo el balance óptimo entre la prodigalidad y la avaricia. A estas últimas, distantes tanto de la opulencia como de la necesidad, precisadas de mostrar en público su distinción pero obligadas también a mantener un sabio equilibrio entre ingresos y gastos, les proporcionaban Josefa Amar y José Isidoro Morales recomendaciones para conciliar el brillo social con la economía, elaborando por sí mismas, por ejemplo, algunas prendas de su vestuario:

«Y ya que tocamos del vestir, no sería pequeño ahorro, según el punto á que esto ha llegado en el día de hoy, que sin necesidad de artifices ni modistas, supiese trazar, cortar y acomodar sus trages y vestidos, y tambien bordarlos... Porque son tantas las invenciones é industrias que cada día salen (...) que aunque les llaman las mugeres vagatelas, no es vagatela por cierto lo que cuestan (...). Por manera que las mugeres que no procuran reducir toda esta manufactura á obra y labor casera, sino que en todo ha de poner su mano la modista, entran en tal prurito de comprar, que no hay caudal ni tienda tan bien provista que baste á satisfacer sus antojos» (Morales, en Mayordomo y Lázaro, 1988, I, 285).

Para estos dos autores, la «educación doméstica» que se esforzaban por inculcar a las mujeres tenía un enfoque moderno que se distanciaba del modelo tradicional, rural y profundamente religioso, de *La Perfecta Casada*. Ambos, interesados por las Matemáticas, imprimieron un espíritu laico y sistemático a la «economía y gobierno doméstico»:

«Este asunto [la economía y gobierno doméstico], que parece en sí tan sencillo, es de grande entidad por los diversos ramos que abraza, y por la estrecha relacion que tiene con la prosperidad y aumento de las familias. La economía bien dirigida es tan importante como las leyes civiles; porque así al estado en general como á los individuos en particular conviene el prudente arreglo de las rentas con las necesidades; y su omision ó desprecio ocasiona muchos perjuicios, que se lloran eternamente» (Amar, 1994, 164).

Utilizando el vocabulario de la economía política, Ciencia prestigiada por la Ilustración, Josefa Amar dignificaba así la correcta

gestión económica del hogar al equipararla con la prosperidad común. Destacaba que dirigir la casa requería conocer los precios y calidades de los productos, aplicar criterios de orden y ponderar de forma adecuada los niveles óptimos de gasto; es decir, exigía adoptar, en la escala de lo doméstico, los mismos principios que el reformismo trataba de imponer sobre la economía general. Las tareas de la administración doméstica se consideraban, por ello, objeto de un aprendizaje metódico, basado en la experiencia y ordenado según reglas, lo que les otorgaba una apariencia sistemática adaptada a las exigencias epistemológicas de la época. Así se lo indicaba Morales a las jóvenes de condición:

«No es mi animo decir con esto que las señoritas de distincion hagan en casa los oficios de las criadas; pero sí diré, que las que han de ser madres de familia, por muy ilustres que sean, deben tener la ciencia, por decirlo así, de todas las haciendas y labores domésticas: y donde esto no sucede, no hay provision ni caudal que alcance. Y á la verdad en el gobierno de una casa y cuidado de una familia hay tanto que saber, que puede llamarse muy bien una ciencia metódica, y no de aquellas que se aprenden con la experiencia de una día, ó la costumbre de un año, sino que necesita de la práctica y uso diario, que es el padre de la destreza en toda arte: no habiendo ninguna tan facil y hacedera que no tenga su clave y sus reglas para saberla exereitar» (en Mayordomo y Lázaro, I, 265).

El uso de expresiones tales como «ciencia metódica», «clave» y «reglas» sugiere que estaba tomando cuerpo un proceso que se prolongaría y ampliaría a lo largo del siglo siguiente: el que llevó a considerar la administración del hogar burgués como una «profesión» femenina que precisaba un aprendizaje cuidadoso y crecientemente formalizado. Esta visión se plasmaría en numerosos tratados destinados a proporcionar a las madres rudimentos de Higiene o persuadirles de que gestionasen sus casas de acuerdo con principios de moderación, racionalidad y orden, una literatura cuyo auge fue temprano e intenso sobre todo en Inglaterra y sus colonias⁸⁰. Paradójicamente, como señala Geneviève Fraise (1992, 71), en una época

⁸⁰ Sobre esta literatura en Inglaterra y Norteamérica en los siglos XVII y XVIII, véanse AMSTRONG (1991, cap. 3) y SHEVELOW (1989, 163-167). En Alemania, entre los siglos XVIII y XIX, la incipiente separación capitalista entre el hogar y el lugar de producción transformó los tratados para campesinas acomodadas que contemplaban la familia como unidad productiva (*Hausmütterliteratur*) en una literatura de consejos domésticos que retrataba el hogar como célula de consumo (*Hausfrauliteratur*), evolución semejante a la que experimentaron los tratados franceses entre los siglos XVII y XIX (FOX-GENOVESE, 1983).

en que se subrayaba con insistencia que la domesticidad era el «destino» y la «naturaleza» de las mujeres, se las sometía a una educación cada vez más formal a fin de prepararlas para esa tarea. Los textos escritos con tal fin parecen haber tenido en España un desarrollo más tardío. No fue hasta la segunda mitad del XIX cuando comenzaron a proliferar tratados que se dirigían a las mujeres de las clases medias urbanas y que pretendían instruir las en las técnicas y conocimientos que comenzaron a conocerse como la «ciencia de la mujer», entendiéndose por tal los saberes necesarios para crear el ambiente acogedor y confortable de un hogar burgués⁸¹. En cambio, en el siglo XVIII continuaban reeditándose con gran éxito obras de instrucción doméstica de otras épocas como *La Perfecta Casada* o el *Libro de los secretos de agricultura, casa de campo y pastoril* de Fr. Miguel Agustín, publicado originalmente en 1617, que, en los términos propios de una sociedad menos evolucionada, se dirigían a las familias de agricultores acomodados dando por sentado que las mujeres debían atender a los hijos y gobernar a los criados tanto como afanarse ante el telar o cuidar del huerto y corral.

El modelo de economía y de mujer doméstica presente en estas obras distaba mucho de la visión burguesa tal como ésta aparece representada, por ejemplo, en las *Cartas selectas de una Señora a una sobrina suya, entresacadas de una obra inglesa impresa en Filadelfia*, traducidas en 1800 por Rita Caveda y Solares⁸². Estas cartas sintetizaban la obsesión por racionalizar la gestión doméstica propia de la cultura puritana, de modo que en sus palabras la economía, «además de ser una ciencia, es también una virtud». Ahorrar, llevar puntual cuenta de los ingresos y gastos, conocer al detalle el verdadero precio y calidad de todos los productos, guardar el justo medio entre la ostentación y la mezquindad, vigilar en persona la limpieza, aprender de la experiencia y anotar cuidadosamente todas las observaciones era aquello que el anónimo autor o autora esperaba de un ama de casa «en una clase media, y en una fortuna moderada». Que ocupase continuamente sus manos en labores, aunque encomiable, no le parecía tan importante como que mantuviese el orden y el ahorro, «la debida regulación que corresponde a una familia». Así, el sentido moderno y pragmático que informaba todo el texto antepone la imagen de la mujer dirigiendo el hogar como

⁸¹ Una relación de obras de este tipo en el siglo XIX puede verse en SIMÓN PALMER (1977, 184-188). No hemos podido localizar el *Manual de economía casera* de F. COSSÍO E ITOÑO (Madrid, 1787).

⁸² Madrid, García, 1800. Cartas II-III: «Sobre la economía».

un bien reglado mecanismo de relojería a esa otra, cargada de un poderoso simbolismo en la tradición cristiana, de la mujer hilando o cosiendo. Más que mostrarse a ojos de todos siempre atareada, ella debía ser la *mano invisible* y el cerebro lúcido que se escondía detrás del orden doméstico, el equivalente de esa otra mano invisible, la del juego de mercado, que para Adam Smith armonizaba inadvertidamente la economía. Su mayor éxito consistiría en imprimir a su hogar el tono elegante pero discreto propio de una clase media que se preciara, de forma tal que el trabajo, el cálculo y el esfuerzo que esa tarea comportaba quedasen ocultos, pues «la mejor señal de estar una casa bien gobernada, es que no llame la atención de nadie ningún objeto en particular; sino que todo lleve tan buen curso, que nadie tenga que notar cosa alguna, ni observar ningún esfuerzo extraordinario; para que produzca la resulta general de la sencillez, y de la elegancia, que debe prevalecer en todo» (Caveda, 1800, 16).

Escribiendo en un contexto social diferente, autores como Josefa Amar o José Isidoro Morales, que se dirigían fundamentalmente a las clases medias, trataban la «ciencia de las haciendas y labores domésticas» de un modo bien distinto al de la literatura de siglos anteriores. Su perspectiva tenía algo en común con el enfoque sistemático que ésta recibía en la moderna literatura europea y anuncia la progresiva «profesionalización» y formalización a la que se vería sometida en el siglo siguiente lo que en España se denominó la «ciencia de la mujer» y en Francia la «science du ménage». Inés Jeyes llegó a captar los límites que tendría una educación doméstica si no iba acompañada de una formación intelectual que enriqueciese las perspectivas de las entregadas madres y esposas: «¿Por qué ha de ser su única conversacion el cortejo, la murmuracion, las rewertas de su casa, y el mostrar erudicion en punto de cocina, vanagloriarse de su gobierno domestico, celebrar las gracias de sus hijos, y las mas finas tratar del bayle, juego, paseo, comedia, &c?» (1798, 203). Para ella, como para Josefa Amar, instruir a las mujeres ajenas a los «prejuicios» de una educación aristocrática que ambas censuraban y darles a conocer los pormenores de los trabajos domésticos, no impedía, sino que, por el contrario, exigía una sólida formación intelectual.

EDUCACIÓN CIVIL

Por mucho que abundasen en críticas a la educación mundana y se esforzasen por dotar a la educación femenina de un contenido

fundamentalmente doméstico, los textos pedagógicos destinados a mujeres distinguidas admitían que éstas debían aprender también ciertas habilidades ornamentales o de representación (lo que en los tratados ingleses se llamaban «accomplishments»): la danza, la música, la pintura o el dibujo, útiles para entretener su ocio o agradar en reuniones, bailes, tertulias o veladas musicales como las que, según el *Diario Pinciano*, se celebraban en casa del procurador de la Chancillería de Valladolid Francisco Xavier Mate y Sanz, amenizadas por sus hijas (Pinc., 1787-1788; edición facsímil 1978, 84) o aquellas de las que dan cuenta los *Diarios* de Jovellanos. Aunque Hervás advertía que «en España, en que estas habilidades no son tan comunes como aquí en Italia, no se encontrarán fácilmente maestras de música y bayle», señalaba también que «el interés hará que presto las haya» (1789-99, IV, 381). Más ampliamente, la «educación civil», destinada, como la definía Morales, a inculcar «las nobles modales, artes y habilidades del cuerpo», constituía una parte esencial de la formación de las jóvenes de condición. Así pues, el rechazo escandalizado de las «apariencias» en favor de la «virtud» y el «mérito», la utilidad y la domesticidad representa sólo el perfil más digno, la imagen que quisieron dar de sí las élites ilustradas. Pugnando entre adherirse a las formas de vida nobiliarias y elaborar sus propios códigos de conducta, conscientes de la necesidad de manifestar y consolidar la estima en el teatro de la vida social, la forma en que los textos pedagógicos contemplaban todos estos saberes ornamentales, entre crítica, tolerante y aprobadora, testimonia precisamente de este conflicto de identidades.

Muestra de refinamiento y disciplina de las posturas y movimientos para dotarlos de prestancia, el baile ocupaba un lugar destacado entre las habilidades que una joven acomodada no podía ignorar, una «parte tan precisa de la buena crianza», como observaba Josefa Amar, «que casi ninguna deja ya de aprenderlo» (p. 193). Los educadores ilustrados se distanciaban así de la condena tonante que los moralistas religiosos hacían recaer sobre la danza en todas las circunstancias, tanto como de la acritud de los escritores satíricos, que lamentaban sobre todo los ademanes «indecentes» del bolero, el baile tradicional español⁸³. Más pragmáticos y sensibles a las exigencias de la distinción en la vida social, tanto Hervás como Josefa Amar recomendaban el baile «para agilitar el cuerpo, y dar

⁸³ MARTÍN GAITE (1988, 38-40, 122) y LÓPEZ-CORDÓN (1994, 193). Entre los críticos más severos, DIEGO JOSÉ DE CÁDIZ: *Dictamen del Muy Reverendo Padre Fr... sobre asuntos de Comedias i Bayles*. (s.l., s.i.).

mas gracia á sus movimientos (...) para que el manejo de brazos sea ayroso, no rústico ni grosero; para que en todas las posturas se guarde el decoro y propiedad correspondiente», decantándose la segunda por las danzas francesas, que consideraba más graves y comedidas. En la visión de todos ellos, el baile ejercía un papel esencial entre lo que sociólogos como Mauss denominan las «técnicas del cuerpo», a la vez producto y productoras de distinción social.

Además de saber bailar o interpretar música, las mujeres de buena posición debían, a juicio de Josefa Amar, conocer las artes de «comer con limpieza», «tratar á las gentes con atención» según su status, «presentarse en las concurrencias con las formalidades debidas», y todo ello «huyendo igualmente de los dos extremos, ó del descaro, que es impropio de las mugeres, ó del demasiado encogimiento, que se equivoca con la tontería» (p. 216). El aprendizaje y la práctica de la «civilidad», que Josefa Amar definía como «ciencia del mundo», no era para ella una habilidad para aparentar ni un barniz superficial de gestos aprendidos, sino algo más profundo: un saber estar, un arte de la vida social que hombres y mujeres debían adquirir por la educación, cultivar con talento y observación y pulir con el trato. Un arte que resultaba imprescindible tanto para modelar a la persona distinguida como para construir la convivencia propia de una sociedad civilizada. Las normas de «urbanidad», los preceptos de la «civilidad» y «política» (términos estos últimos que denotan el influjo de sus fuentes francesas, en las que tanto se habla de «civilitéé» y «politesse») no constituían a su parecer saberes frívolos:

«Estas prendas no estan reñidas con la verdadera virtud; ántes bien se deben conciliar con ella siempre que se pueda; y son tan necesarias á toda clase de sugetos, que el quebrantar sus leyes se tiene por un sacrilegio político. Por esto suele ser defectuosa la educacion que se da en los Colegios tanto de hombres como de mugeres, pues despreciando este punto como de mera exterioridad, y que habrá despues sobrado tiempo para aprenderlo, no se hace caso de él; y lo que sucede es, que en tanto que se ignora se hacen ridículos, y parecen forasteros en la casa de sus padres» (p. 215).

Ama de casa instruida, mujer cultivada, dama sociable que supiera desenvolverse entre sus semejantes: ése era el complejo perfil del ideal femenino que construyó Josefa Amar y que ella misma quizá intentara encarnar. Pasión por el saber, gestión doméstica racionalizada y aprecio de la vida social no entraban en contradicción en su discurso, haciéndolo distinto de otras tendencias emergentes

en las que la domesticidad revestía un significado constrictivo para las mujeres.

FORMACIÓN INTELLECTUAL

Si bien la mayor parte de los tratados pedagógicos otorgaban una importancia fundamental a la educación doméstica, las actitudes ilustradas fueron también favorables a admitir que las mujeres distinguidas recibiesen instrucción en letras. No obstante, las inquietudes renovadoras de la época sólo llegaron en sordina a los programas de formación intelectual que se proponían para las mujeres. Más mitigados serían todavía los cambios en las prácticas educativas, que se resentían de la carencia de instituciones de calidad para jóvenes acomodadas. Algunas damas nobles, como las condesas del Carpio y de Montijo, recibieron en las Huelgas en Valladolid o la Visitación de Madrid una enseñanza conventual inusualmente amplia, incluyendo, además de la moral cristiana, lectura, escritura, aritmética y labores que eran habituales, idiomas modernos (francés e italiano), música y danza e incluso latín para aquellas que así lo deseasen (Demerson, 1975, 44-45 y Serrano Sanz, 1903, 147). No debía ser esa la tónica de las instituciones de enseñanza, a juzgar por los elogios que la condesa de Montijo, en su panegírico fúnebre de la marquesa de Valdeolmos, dedicó al lugar donde se había formado la difunta, «un convento de educación, donde por fortuna no se inspiraban sino sólidas reglas y máximas, en vez de las nimiedades y aun pequeñeces que no suelen ser infrecuentes en estas casas»⁸⁴. Las familias que deseaban para sus hijas una educación más completa recurrían a preceptores privados, como los que enseñaron a M^a Isidra de Guzmán, Pascuala Caro, Cayetana de la Cerda o M^a Rosario Cepeda lenguas clásicas y modernas, Historia y Geografía, Aritmética o Astronomía, o, de forma más excepcional, empleaban a una institutriz, como la discípula de Mme. Le Prince de Beaumont que se ocupó de educar a las hijas de los duques de Híjar. De estas posibilidades raramente gozaban mujeres de posición menos encumbrada, de modo que Josefa Amar, que recibió una sólida formación de cuño clasicista a cargo de dos reputados eruditos, constituía dentro de su clase una excepción debida al ambiente propicio de una familia culta. Unas pocas privilegiadas, hijas

⁸⁴ «Elogio de la marquesa de Valdeolmos» por la condesa de Montijo, reproducido por DEMERSON (1975, 365)

de aristócratas o de comerciantes acomodados de gustos cosmopolitas, eran educadas en el extranjero, como las hijas del conde de Herviás, que lo fueron en Bayona, o las de algunos burgueses malagueños (Sarrailh, 1957, 353). Otras podían asistir a escuelas de día, como las de Cádiz, ciudad comercial y culta, donde existían a finales del XVIII al menos dos academias privadas de francés (si bien en 1779 el Ayuntamiento denegó una licencia por considerarlo impropio para las niñas), y donde algunas jóvenes ayudaban a sus familias en los negocios, gracias a sus conocimientos de idiomas (Román, 1991, 107-108; Solís, 1958, 364). Podían también recibir lecciones privadas como las de un maestro que en el *Diario Pinciano* de 1787 ofrecía «á la Juventud de Valladolid un Plan de enseñanza privada, comprensivo de varios ramos de instruccion, que no se enseñan en las Universidades. Tal es el estudio de las *Lenguas Francesa, Italiana é Inglesa*, los Principios de *Esfera y Geografía, la Historia General y Nacional, y la Geometría*», prestándose a «desempeñar privadamente en su casa, ó asistiendo á la de aquellas personas que por su sexo, ocupaciones ó caracteres, no puedan concurrir á ella»⁸⁵. Finalmente, otras «á quienes una vehemente inclinacion ha unido á las letras y han manejado con método los libros», tal como afirmaba el *Memorial literario* de Margarita Hickey (t. XVIII, 1789, p. 342), debían conformarse con una formación autodidacta para paliar su carencia de una «educación literaria», ayudadas a veces por padres o hermanos, como en el caso de M^a Rosario Romero, traductora de Mme. de Graffigny.

Por esas vías diversas se produjeron a lo largo del siglo pequeños pero significativos cambios en la formación de las mujeres de cierta posición. Los idiomas modernos, en especial el francés, entraron a formar parte de modo creciente del bagaje de las españolas cultas de la época y estimularon la floración de traductoras en la segunda mitad del siglo. El latín, incorporado a los programas de enseñanza de algunas instituciones o aprendido con profesores privados, proporcionaba prestigio: mujeres celebradas por su cultura, como M^a Isidra Guzmán, M^a Rosario Cepeda, Pascuala Caro o Josefa Amar lo estudiaron, y con cierta exageración el editor del *Diario Pinciano* podía afirmar a finales de siglo que eran muchas las que conocían esta lengua⁸⁶. Estos indicios, junto al hecho de que

⁸⁵ Pinc., 1787-1788; facsímil 1978, p. 134. También D.V., n° 28 (28-1-1788).

⁸⁶ «No queda ayrosa con que todo el Mundo sepa que no entiende la lengua latina, habiendo en España tantas Damas que la poseen» (Pinc. 1787-1788; facsímil de 1978, p. 128).

aumentase la participación femenina en la lectura y la publicación, sugieren que el interés por la instrucción por parte de algunas mujeres nobles o acomodadas y sus familias desbordaba las instituciones de enseñanza y favorecía que floreciesen otras ofertas educativas.

Los tratados pedagógicos del siglo XVIII respondieron a esta demanda y al mismo tiempo contribuyeron a crearla, mostrándose más exigentes respecto los contenidos que toleraban y aun recomendaban para la educación de las mujeres y a la vez preocupándose por acotarlos y definir sus usos y sus límites. Todavía en 1799, a un tal Tomás de la Torre, natural de Cádiz, se le denegó licencia de impresión para un *Discurso sobre la educación de las mujeres* porque, a decir del censor, pretendía «persuadir que todos los males del mundo provienen de la ignorancia de las mujeres, que éstas deben saber las Ciencias, la Filosofía, Bellas artes, etc., que su destino único no es sólo el gobierno de la casa, la rueca y la abuja, sino que es el ser sabias, filósofas, guerreras y políticas, con otros disparates y delirios, que sacarían a las mujeres unas misántropas o marimachos inútiles»⁸⁷. En efecto, el clima intelectual y social de la época, con su peculiar equilibrio entre tradición y renovación, disolvió algunas viejas reticencias en torno a la educación femenina a la vez que suscitaba nuevas prevenciones. Todas las propuestas, desde la muy conservadora de «M^a Egipciaca Desmañer» (colaboradora, real o ficticia, del *Diario de Barcelona*) a las de más amplias miras de Josefa Amar o José Isidoro Morales, afirmaban que las mujeres debían aprender a leer y escribir, aunque, a decir de Inés Joyes ello iba «contra el parecer de muchos», «pues hay en España padres tan necios, aun de aquellos muy preciados de caballeros, que se resisten a que sepan escribir sus hijas, con el pretexto de que sería facilitarles correspondencias amorosas» (Joyes, 1798, 183). A partir de ahí se iniciaban, no obstante, las discrepancias.

Junto con la enseñanza de la religión, que, como es de esperar, figuraba en primer plano en todos los programas, la Historia (clásica y sagrada, nacional y europea) y la Geografía eran materias muy recomendadas por sus lecciones morales y por el hecho de que proporcionaran conocimientos útiles para las conversaciones y el trato social. Las lenguas modernas, en particular el francés, que formaban parte del bagaje propio de una educación de élite en la Europa del siglo XVIII, suscitaban por ello mismo la desconfianza de algunos. Autores de tendencia conservadora como los del *Caxón de sas-*

⁸⁷ AHN, *Consejos*, 5563 (32).

tre (nº 50) o la *Academia de Ociosos* (nº 2), pero también ilustrados como Hervás, temían que diesen acceso a las jóvenes a obras peligrosas o las indujesen a adoptar hábitos extranjerizantes en el habla y las costumbres. Otros admitían que aprender francés o italiano era una exigencia «en la noble y culta educación» de aquellas que quizá hubieran de residir temporalmente en el extranjero, como apuntaba Rosell, o estar al corriente de las obras más comentadas en reuniones y tertulias, según indicaba *El Pensador* (pens. XVIII). En cambio, para Mme. de Genlis y Josefa Amar, desde su propia experiencia de lectoras y mujeres de letras, el aprendizaje de lenguas extranjeras era ante todo un instrumento que permitía cultivarse leyendo la literatura europea coetánea:

«La inteligencia de las lenguas es de grande auxilio para conseguir una completa instruccion; porque aunque en todos los países cultos se ha procurado traducir lo bueno que se ha escrito en los otros, siempre quedan algunas obras que no se han traducido; y así en unas como en otras es ventaja poder entenderlas en su original. Entre las lenguas vivas merecen la principal atencion la Francesa, la Inglesa y la Italiana, así por los buenos escritos, que hay en ellas sobre diversos asuntos, como tambien porque su uso es casi general en la Europa» (Amar, 1994, 180-181).

En efecto, el francés había comenzado ya en el siglo XVIII y desde finales del XVII a conquistar la hegemonía que el latín ostentara durante siglos como lengua de cultura, aunque éste, que seguía siendo la lengua de las Universidades, del intercambio epistolar entre los sabios europeos, de la Iglesia y los textos sagrados, mantenía su prestigio como distintivo de una cultura de élite, humanística, académica y erudita. Por ello su estudio para las mujeres, tema de debate ya entre los humanistas, continuaba siendo cuestión controvertida, en la que, como indicaba Verney, «hay variedad de dictámenes, aun entre hombres muy doctos» (1760, 313). Las posturas opuestas que a este respecto sostuvieron Josefa Amar y José Isidoro Morales, ambos defensores de una instrucción amplia para las mujeres, ilustran tanto las diferencias en sus perfiles intelectuales como el profundo simbolismo de género que iba asociado a las lenguas clásicas. Josefa Amar no sólo recomendó a las mujeres el estudio del latín y del griego, sino que mostró a través de referencias y citas su propio dominio de ambas lenguas. Para ella, formada con dos preceptores que eran notables helenistas y latinistas y convencida de que el latín «nunca ha dexado de ser la [lengua] mas universal entre los sabios», las lenguas clásicas eran la llave que

daba acceso, de forma tanto práctica como simbólica, al mundo de la erudición. Constituían un requisito ineludible para adquirir una formación sólida y leer los textos imprescindibles de la cultura occidental, comenzando por las Escrituras, de las que destacaba su carácter de lectura fundamental para ambos sexos⁸⁸. Por eso defendió que las mujeres las conocieran, apoyándose tanto en autoridades intelectuales reconocidas, como Fénelon, San Jerónimo, Nebrija, como en las mujeres helenistas del pasado. Josefa Amar era bien consciente de que ese saber tenía una fuerte connotación simbólica en tanto que guardaba relación con los espacios de poder religioso y académico: «No ignoro que muchos se rien y aun censuran que las mugeres entiendan el latin, como si fuera lo mismo que querer acercarse á poner las manos en el Santuario» (p. 179). Y en efecto, cuando un autor con planteamientos pedagógicos modernos como Morales se opuso a que las mujeres aprendiesen latín no era sólo porque consideraba poco útiles las humanidades, prefiriendo aun para los hombres una educación de carácter más práctico y actualizado. Su negativa, como la de Mme. de Genlis, Clavijo y Fajardo o Pluche, mostraba también su temor a que las mujeres participasen de un saber que estaba tan asociado a la hegemonía masculina, tal como hemos visto en su imagen de las mujeres «latinas».

Si la controversia sobre las lenguas clásicas en la instrucción de las mujeres venía prolongándose durante siglos, signo de los nuevos tiempos fue la presencia que en los programas más modernos tenían a la Filosofía moderna y las Ciencias matemáticas y experimentales, que en el siglo XVIII se habían divulgado en Europa (en mucha menor medida en España) entre un público selecto de aficionados, entre ellos damas para las que compusieron obras científicas como Algarotti (*Il newtonianismo per le dame*) o Fontenelle (*Entretiens sur la pluralité des mondes*). Siguiendo esa línea modernizadora, algunos tratados de educación recomendaban a las damas adquirir ciertas tinturas de Lógica, Física, Historia natural o Astronomía, sin profundizar en ninguna de esas disciplinas, pues, a juicio de Morales, una mujer «no debe dedicarse á ellos tanto que quiera apurarlos, sino con la debida sobriedad y parsimonia; lo qual queda advertido por punto general, porque de otro modo ¿en qué se

⁸⁸ En su opinión el conocimiento de la lengua latina posibilita «disfrutar de lo mucho bueno que se ha escrito en ella», mientras que en griego existen también «muchas y excelentes obras». «La inteligencia de la lengua Latina facilitaria el uso de los libros sagrados, que segun se ha dicho hablan igualmente con las mugeres que con los hombres» (Amar, 1994, 179-182).

distinguiría el plan de educación para formar un filósofo ó un sabio, del que conviene para instruir á una señorita?»⁸⁹. Mujeres como la marquesa de Espeja, que tradujo y anotó en 1805 *La lengua de los cálculos* de Condillac, o Josefa Amar, autora al parecer de una desaparecida *Aritmética española*, pudieron beneficiarse de ese clima favorable, con ciertas reservas, a que su sexo cultivara las Ciencias, como Nifo afirmaba, admirado, que sucedía en Europa (*Diario noticioso*, nº 1, I-II-1758). Las mujeres debían evitar, como les recomendaba el *Amigo de las Mujeres*, las Ciencias arduas y abstractas y cultivar la Física «no en lo que tiene de sistemático, sino en una serie copiosa de observaciones y experiencias importantes», utilizando para ello, según proponía Díaz de Valdés, manuales específicos, distintos de los utilizados para enseñar a los muchachos⁹⁰. En cuanto traspasaran esos límites y se dejasen llevar por la moda de interesarse por los saberes científicos y filosóficos serían objeto de sátira, como en un pronóstico de 1757, caricatura de un abate galante que deslumbraba a las señoras hablando de Copérnico y Newton⁹¹. Así pues, saber sí, pero tasado. A las mujeres no les era posible acceder más que con infinitas precauciones a los conocimientos que el siglo XVIII invistió con mayor prestigio: las Ciencias y la Filosofía.

Las amplias discrepancias que atravesaban los discursos sobre la educación femenina, incluso aquéllos que, desde un enfoque ilustrado, compartían cierto interés por su formación intelectual, pueden ilustrarse tomando como ejemplo las diferencias en el juicio que a Josefa Amar y Lorenzo Hervás les mereció una obra italiana, el *Trattato degli studi delle donne* de Nicolo Bandiera (1740), autor veneciano muy influido por Poulain de la Barre cuya propuesta educativa resultaba inusualmente ambiciosa, pues incluía «la Filosofía, Matemáticas, Música, lenguas doctas, antigüedades y Juris-

⁸⁹ MME. D'EPINAY (Metafísica), MME. DE LAMBERT (Filosofía moderna), MME. DE GENLIS (rudimentos de Ciencias), MONTENGÓN (Ciencias), MME. LE PRINCE DE BEAUMONT (Física) o MORALES (Lógica, Física).

⁹⁰ «Así como deseo una buena Física para los de nuestro sêxo (...) así tambien recomiendo la del Padre, ú Señor Paulian, para la instruccion de las Señoritas. Deseo además unos tratados botanicos, mineralogicos y zoologicos que sean propios á su enseñanza; y sobre todo esto tal vez explicaré mas mis idéas en otra ocasion. La brevedad, la claridad y la utilidad han de brillar en estos tratados: para que no pida mucho tiempo su estudio: para que sean asequibles á los talentos medianos: y para que el provecho que rindan, los hagan interesantes á todas las Señoras» (*El Padre de su Pueblo...*, en MAYORDOMO Y LÁZARO, 1988, t.I, 163).

⁹¹ *El Pequeño Piscator de Salamanca* (citado por ZAVALA, 1978, 189) y *El Censor* (disc. 15).

prudencia», Teología y Moral. Si Hervás se limitó, lacónico, a expresar su desacuerdo («con gran difusión de pruebas poco eficaces pretende probar que las mugeres han de estudiar las lenguas muertas y casi todas las Ciencias» -IV, 379-), Josefa Amar la consideró «obra muy recomendable», una de las pocas que trataba con seriedad y exigencia los contenidos intelectuales en la educación femenina. Demostración de la igualdad, compatibilidad del estudio con las obligaciones domésticas y defensa de una amplia formación literaria; en la síntesis elogiosa que Josefa Amar realizó de este texto se proyectaba el espíritu de su propio tratado de educación (Amar, 1994, 262).

Así pues, en el amplio debate dieciochesco sobre la educación de las mujeres fue abriéndose paso la idea de que era necesario y conveniente proporcionarles una instrucción más amplia cuyos contenidos, adaptados a la posición social de las posibles alumnas, comprendían saberes domésticos, habilidades ornamentales y una formación intelectual algo más exigente. Sin embargo, las numerosas discrepancias que mantenían los distintos autores en cada uno de estos campos revelaban una preocupación de fondo: ¿en qué espacios y con qué actitudes era legítimo o conveniente que ejerciesen esos saberes?; ¿cómo ampliar sus conocimientos sin amenazar el orden que les adjudicaba una posición subordinada en la familia y en la sociedad y les imponía obligaciones domésticas ineludibles?. De forma implícita, para todos era evidente que el saber era indisociable del poder. Por ello insistían en subrayar que una educación amplia no debía inspirar a las mujeres deseos de «salir de su esfera», ni inducirlas, como les advertía Josefa Amar, a trazar un «plan fantástico», el de quebrar el orden que reservaba a los hombres los empleos y cargos y encargaba a las mujeres «el manejo y gobierno doméstico». La condesa de Montijo, que en las comisiones de educación de la Junta de Damas disertó sobre la conveniencia de incluir en la instrucción femenina contenidos «de constitución civil y negocios», consideraba que éstos no eran recomendables porque podían inspirarles ambiciones peligrosas de ejercer un «imperio» ilegítimo, abandonando las funciones que les eran propias y compitiendo con los hombres en los «negocios públicos» (extracto en Demerson, 1975, 175-176). Fuese por prudencia o convencimiento, se mostró contraria a una educación que pudiera inclinarlas a rechazar el lugar social que les estaba asignado.

Muchas mujeres expresaron, en cambio, cierta conciencia de agravio y acusaron a los hombres de negarles la instrucción para mantener la idea de su propia superioridad y poder dominarlas más

fácilmente. Así lo afirmaban Mme. Le Prince de Beaumont en su *Almacén de los niños* (1778, 17-18), Mme. de Graffigny y su traductora, M^a Rosario Romero, en las *Cartas peruanas* (carta XX-XIV) o Inés Joyes, quien lo enunció de este modo: «Los hombres en general las mantienen ignorantes porque solo así mantienen la superioridad que se figuran tener» (Joyes, 1798, 203). Josefa Amar dio voz a esta idea en su memoria sobre la admisión de damas en la Sociedad Económica, quejándose de que los hombres «las niegan la instrucción y después se quejan de que no la tienen» y atribuyendo a esta causa el hecho de que las propias mujeres interiorizasen un sentimiento paralizante de incapacidad. Más adelante rehuyó, sin embargo, el lenguaje del conflicto:

«¿Quién podrá señalar la causa de este descuido tan universal? Porque decir que lo fomentan los hombres para mantenerlas en la ignorancia, es un pensamiento muy vulgar, y que está fácilmente desvanecido, si se repara que en todos tiempos ha habido varios sabios, que han escrito en elogio del ingenio de las mugeres, y han formado catálogos de las mas insignes en todas materias» (en Negrín, 1984, 61).

Años más tarde, en su tratado de educación evitó hablar en términos de relaciones de poder y exclusión y se empleó en demostrar la igualdad de capacidades de ambos sexos y en defender que las mujeres recibiesen, tanto por sí mismas como por el bien de la sociedad, una educación completa que afirmase su propia estima y les permitiera desarrollar sus talentos. Fuese por la presión del prestigio que para entonces había adquirido como escritora o como una simple opción táctica para convencer sin escandalizar, Josefa Amar renunció en este caso a emplear expresiones polémicas y escogió apoyarse en los autores ilustres que reconocían las aptitudes de las mujeres y en los méritos que éstas mismas demostraban.

Tanto quienes se oponían a que las mujeres estudiaran ciertas materias que podían hacerles ambicionar espacios y poderes que no debían ser suyos, como quienes denunciaban que su ignorancia se debía en buena medida al interés de los hombres por mantener su superioridad y convencerse de ella coincidían en un aspecto. Eran conscientes de que la educación era el lugar esencial donde se moldeaban las desigualdades entre los sexos o, para los inclinados a explicaciones naturalistas, se fortalecían los sabios dictados de la naturaleza. Por ello, al defender para las mujeres una amplia formación intelectual, al considerar (aunque fuese para descartarla) la posibilidad de que asistieran a la Universidad y, sobre todo, al

imaginar una educación que forjase su independencia de criterio y confianza en sus capacidades, Josefa Amar y quienes compartían con ella estos planteamientos estiraban los límites del discurso educativo dieciochesco de un modo que no por discreto resultaba menos provocador. Por mucho que cuidasen de deslindar el saber del «poder», de separar el estudio de los «cargos» y «empleos», la educación de las mujeres de una alteración de los espacios y funciones de los sexos, abrían una puerta por la que en el futuro entrarían otros vientos de cambio.

CAPÍTULO 4

LA RETÓRICA DE LAS APARIENCIAS

EN julio de 1788, la Junta de Damas de la Sociedad Económica Matritense remitió a Floridablanca, a través de su secretaria, la condesa de Montijo, el parecer desfavorable de las socias sobre un proyecto que el ministro les había enviado para que lo examinaran y, si lo creían oportuno, convocaran el premio que en él se proponía. Se trataba de un *Discurso sobre el lujo y proyecto de un traje nacional*, firmado por una dama («M.O.») pero debido con toda probabilidad a una pluma masculina, la del periodista y traductor Nifo o bien la del marino Fernández Navarrete⁹². Por lo que se desprende de la carta escrita por la condesa de Montijo, más que por la redacción sucinta de las actas de la Junta, las damas debieron acoger con extrañeza y cierta indignación la propuesta que la «autora» presentaba como remedio único e infalible para los males de España: la reforma radical de la vestimenta femenina. Conectando con argumentos de larga tradición en la literatura arbitrista y económica, el *Discurso* representaba el lujo indumentario en general y el femenino en particular como responsables del marasmo de la economía española: de la invasión de manufacturas extranjeras y del declive de los matrimonios por imposibilidad de hacer frente a los gastos⁹³. Más en consonancia con el estereotipo satírico del arbitrista que con los desarrollos de la economía política impregnada del pensamiento europeo, la «dama» pretendía sanar todas la enfermedades

⁹² «Copia de la carta de la Condesa de Montijo a Floridablanca sobre el proyecto del Traje Nacional» (Madrid, 5 de julio de 1788), editada por DEMERSON (1975, apéndice VII) y FERNÁNDEZ QUINTANILLA (1981, 147-149). ARSEM, *Libros de Actas de la Junta de Damas*, sesión del 4 de julio de 1788. *Discurso sobre el lujo y proyecto de un traje nacional*. Madrid, Imprenta Real, 1788 (edición facsímil en Madrid, Almarabú, 1985). AGUILAR PIÑAL lo atribuye a Nifo; DEMERSON (1975, 163), a Fernández Navarrete.

⁹³ «Si se da una mirada por todos los diversos órdenes de gerarquías que componen el Estado, empezando desde el infeliz Artesano, y subiendo hasta el más acomodado del Reyno, se notará una desproporcion notable entre lo que *sus mugeres* *visten*, y lo que deberían vestir» (*Discurso*, 1788, 12, cursiva nuestra).

de la patria con una única fórmula: la imposición de un traje nacional para las mujeres. A juicio de su «promotora» tal medida, al tiempo que pondría coto a la espiral de gastos y canalizaría el consumo hacia las manufacturas nacionales, haría del vestido un signo transparente que debía dar a leer a la sociedad la categoría de la portadora y de su familia. Es decir, lograría un objetivo tan perseguido como inalcanzable por las autoridades en la sociedad de Antiguo Régimen: restituir la legibilidad del orden social a través de las apariencias. Para ello proponía un uniforme que quería elegante pero moderado en su lujo, compuesto por tejidos españoles y dividido en tres clases (la «española», la «borbonesa» y la «carolina») que se diferenciaban por ornamentos o galones añadidos al vestido básico, y que admitían a su vez múltiples subdivisiones. Las distintas categorías no seguían un orden rígidamente estamental, pues, como argumentó la «autora» del proyecto en un folleto posterior, «serían odiosas estas distinciones en el caso de que estuvieran arregladas al mérito de la sangre, y no á la calidad de los empleos»⁹⁴. Cada una de las divisiones incluía tanto a las mujeres cuyos familiares ejercían cargos públicos de un determinado rango como a aquéllas pertenecientes al correspondiente escalón de la nobleza, de modo que burocracia y linajes nobiliarios resultaban igualados en dignidad y debían manifestar exteriormente su status a través de los vestidos de sus mujeres, «para que no se confundan, *ya sea la nobleza heredada, ya la graduacion adquirida*». Con prolijidad infinita, el opúsculo se encargaba de precisar cuáles eran los títulos que permitían adscribir a una dama a una de las categorías, comenzando por la primera, que abarcaba a las Grandes, nobles tituladas y esposas de miembros de Consejos del Rey, oficiales de las Secretarías de Despachos, superintendentes con jurisdicción, intendentes de provincias, contadores y tesoreros del ejército de primera clase, y siguiendo, con similar detalle, todo el escalafón de cargos y de dignidades nobiliarias.

Este peculiar proyecto y su rechazo por parte de la Junta de Damas, casi ignorados por la historiografía hasta que los recuperaron Demerson (1975) y Fernández Quintanilla (1978 y 1981), proporcionan un excelente punto de partida para desentrañar las razones que confluyeron en el deseo de tutelar las apariencias de las mujeres y, más ampliamente, los significados que revistió el intenso debate sobre el lujo en el siglo XVIII. Los objetivos expresos de esta

⁹⁴ *Respuesta a las objeciones que se han hecho contra el proyecto de un traje nacional para las damas*. Madrid, Imprenta Real, 1788, epígrafe V.

curiosa iniciativa, que parecía contar con la simpatía del gobierno reformista, eran tres. Pretendía zanjar de una vez, a través de un gesto de autoridad, la confusión social que generaba la imitación de las apariencias de los grupos sociales mejor situados por parte de sus inferiores, instaurando un orden cartesiano que eliminase toda ambigüedad e hiciese del vestido un indicador transparente de la posición. Al mismo tiempo, aspiraba a subrayar la dignidad del servicio a la monarquía, equiparando el aspecto externo de las damas vinculadas a los más altos cargos de la burocracia real con el de aquéllas de la más rancia nobleza. En ambos aspectos, hallaba inspiración, como reconocía explícitamente su «autora», en el uniforme militar. El espíritu del proyectado traje nacional femenino concordaba con el sueño del absolutismo ilustrado de imponer en la sociedad española una racionalidad geométrica, conseguir que las apariencias pudieran descifrarse de forma inmediata e inconfundible y hacer corresponder el rango simbólico con el servicio al rey. Un deseo que ya había impuesto, obligando a los soldados a adoptar una indumentaria rígidamente regulada, a un ejército que se consolidó en el siglo XVIII como fuerza permanente, profesional, de estructura estamental y estrechamente sometida al soberano⁹⁵. Asimismo, el vestido propuesto, que había de confeccionarse tan sólo con tejidos nacionales, debía frenar el consumo de productos extranjeros, estimulando así las manufacturas del país.

Sin embargo, a las damas no les pasó por alto un elemento que era central en el proyecto y que éste parecía dar por sentado, sin concederle mayor importancia. Todos estos propósitos pretendían cumplirse a través de una reforma que se ejercería exclusivamente sobre las conductas suntuarias femeninas. Y por añadidura, vinculaba de forma rígida la apariencia de las mujeres a la posición de los hombres de su familia, obligándolas a adoptar el traje correspondiente al oficio o condición de sus maridos, si eran casadas, o de sus padres o hermanos, si eran solteras o viudas, como reglamentaba minuciosamente el proyecto sin dejar ningún resquicio de duda. Tal pretensión reguladora aproximaba la idea de un traje nacional femenino a las antiguas leyes suntuarias, que tradicionalmente habían limitado el uso de ciertos tejidos y ornamentos a los estratos privilegiados de la sociedad, y cuyos últimos ejemplos en España se remontaban a la pragmática de Felipe V el 5 de noviembre de

⁹⁵ En este sentido, la ley de 23 de mayo de 1796 sobre el traje militar (*Novísima Recopilación*, lib. VI, tit. XIII, ley XXII) reitera las disposiciones de 17 de marzo de 1785 y 31 de mayo de 1785.

1723⁹⁶. Sin embargo, a diferencia de éstas, que encuadraban a la población por estamentos, obligando a hombres y mujeres a respetar las limitaciones propias de su rango, el proyecto de 1788 anteponía la distinción de sexo a la estamental. Pretendía únicamente reformar el lujo de las mujeres, y sólo a continuación discriminaba entre ellas las categorías sociales a las que se impondría uno u otro uniforme. Además, su voluntad intervencionista alcanzaba cotas desusadas en la legislación suntuaria anterior. Mientras que aquélla se limitaba a reglamentar de modo negativo, autorizando a determinados grupos sociales el uso de ciertas prendas y tejidos y vetándolo a otros, el proyecto de traje nacional aspiraba a imponer formas de vestir bien concretas. Uniformaba a las mujeres, indicándoles el traje que debían adoptar de forma tan precisa e inflexible como los uniformes militares o las «insignias de dignidades y órdenes» proclamaban la condición de su portador, según argumentaron en su negativa las damas de la Matritense. Esta voluntad de impulsar desde el poder una transformación de los hábitos indumentarios tenía alguna semejanza con otras iniciativas que se desarrollaron en Europa por aquellos años. En distintos países los gobernantes fueron conscientes de que era posible influir sobre la construcción de identidades sociales y nacionales a través de los signos externos que identificaban y diferenciaban a la población, y así lo pretendieron con sus reformas. El caso más extremo sería el de la Francia revolucionaria, que abolió las diferencias indumentarias estamentales y obligó a ciudadanos y ciudadanas a abandonar ciertas prendas consideradas aristocráticas y a portar símbolos indicativos de su lealtad revolucionaria, como la escarapela tricolor, a la vez que fomentaba proyectos, nunca realizados, de un traje nacional que anulara las diferencias sociales bajo la simbología unificadora de la república (Pellegrin, 1989; Roche, 1989). Un siglo antes, en Rusia el impulso de modernización y aculturación del país bajo el reinado de Pedro el Grande había ido acompañado de disposiciones para occidentalizar el aspecto de sus súbditos. No obstante, a diferencia de España, en ninguno de estos casos era únicamente la vestimenta femenina el objeto de la reforma.

⁹⁶ Sobre la legislación suntuaria en la España moderna, además de SEMPERE Y GUARINOS: *Historia del lujo y de las leyes suntuarias en España*. Madrid, Imprenta Real, 1788, pueden consultarse los trabajos de LALINDE (1983) y ÁLVAREZ-OSORIO (1992). El título XIII (lib. VI) de la *Novísima recopilación* recoge algunas de estas disposiciones, entre ellas la pragmática de 1723, completada el 3 de octubre de 1729 (ley XI). Otro sentido, proteccionista, tenían las prohibiciones de importar productos extranjeros como las muselinas (lib. IX, tit. XII, leyes XIX, XX, XXIII).

Las socias de la Junta se mostraron abiertamente contrarias a esta pretensión de uniformidad (y así lo hicieron saber a Floridablanca a través de su secretaria), como mujeres, como aristócratas y como ilustradas. No se recataron de manifestarse hostiles a un proyecto que pretendía fijar de modo artificial, con una contundencia caída en el olvido desde las últimas (e ineficaces) leyes suntuarias, los límites simbólicos de las jerarquías sociales. Su propia situación en la cúspide estamental les hubiera concedido el dudoso privilegio de adoptar el uniforme más digno y lujoso de cuantos proponía el proyecto, como hizo notar la condesa de Montijo en su argumentación: «La Junta se compone hasta ahora, y por su institución se compondrá siempre de personas a quienes convendrían las primeras y más señaladas distinciones: por tanto, parecen más dignos de atención sus reparos quando hacen con ellos el sacrificio de lo que pudiera interesar y lisongear el amor propio». Y sin embargo, las damas se dijeron sensibles a la posición más ambigua de otras mujeres que al vestir con lujo y elegancia trataban de elevarse por encima de su rango, y anticiparon que aquellas «a quienes la persuasión que pocas dejarán de tener de que compensan el defecto de su fortuna con otras dotes que estiman más» no tolerarían «todo lo que en el público se dirija a deprimir esta igualdad, o superioridad». Como nobles tituladas en su inmensa mayoría, las socias de la Junta eran sin duda conscientes de que su forma de vestir subrayaba en público su elevada condición, pero sin embargo decían no desear que «la distinción de clases» se plasmara en «las señales exteriores del vestido» de forma tan rígida. Consideraban que esa diferenciación forzada, además de difícil de implantar, «sería muy odiosa, y de unas arriesgadas consecuencias», pues introduciría tensiones innecesarias en las relaciones sociales («embarazaría para la sociabilidad y trato mutuo»). Contra ese proyecto defendieron unas distinciones más fluidas basadas en la libertad de vestir a su antojo, de elegir, en el juego de las apariencias, los elementos que les permitían construir su propia imagen y definir de forma más flexible su identidad social. Expresaron también su indignación contra el intento de promover una reforma unilateral que no responsabilizase también a los hombres por los «excesos» del lujo:

«Y si en los hombres que creen tener menos arraigada la vanidad en quanto a la compostura exterior sería ardua empresa la de sugetarlos a un solo traje, puede inferirse quanto más difícil y expuesto será imponer semejante precisión a las Señoras, por lo que jamás se lograría adopten las mugeres tal reforma sin que precediese el ejemplo de los hombres» (Demerson, 1975, 372).

Por último, consideraron inconveniente modificar de un plumazo los hábitos indumentarios, presentándolos como una realidad social, estética y económica compleja, que sólo podría transformarse con la regeneración de las costumbres y la alteración de los valores sociales. De ese modo entroncaban con la idea, muy extendida en el siglo XVIII, de que el vestido constituía uno de los usos profundamente arraigados en la tradición, clima y costumbres de un pueblo y su refinamiento era un indicio, para muchos positivo y en cualquier caso irreversible, de civilización. Los ilustrados solían, por ello, oponerse a prohibiciones radicales, a la vez que abogaban por una educación que transformase las costumbres y las inclinase a la moderación. Y en esa línea las damas rechazaron una reforma desde arriba de los hábitos en el vestir, argumentando que medida tan tajante y artificial sería poco efectiva, pues «la novedad es y será siempre agradable sin que sea factible la permanencia quando ésta no se halle ya canonizada por uso general y constante de una Nación, siempre voluntario, y nunca violento ni preceptivo».

Por más que el proyecto, contemplado con distancia, pueda despertar una sonrisa por su carácter ingenuo e irrealizable, tanto su diagnóstico de los males provocados por el lujo como su remedio en términos reglamentistas eran compartidos por otros textos de la época. Opúsculos satíricos como *El Tribunal de la Moda y Pragmática del Celo y desagravio de las Damas*, publicados en 1755 por José Clavijo y Fajardo, o un artículo de 1788 en el *Espíritu de los mejores diarios*, en el que un grupo de maridos presentaba queja ante el «tribunal de la moda» por los dispendios de sus esposas, participaban de similares inquietudes, como lo hacían los miembros de una academia jurídica madrileña que en 1784 discutieron sobre las leyes de reforma de los trajes⁹⁷. Coincidían en atribuir los males de la época, la confusión social, la proliferación de productos extranjeros y la inconstancia caprichosa de las modas, al lujo de las mujeres, y en proponer su «corrección política», tal como, según el *Memorial literario*, lo hizo en su intervención uno de los socios de la academia:

⁹⁷ *El tribunal de las damas. copia auténtica de la Executoria que ganó la Modestia en el Tribunal de la Razón representado por las Damas juiciosas de España*. Madrid, Joseph Francisco Abad, 1755 (reeditado en 1792); *Pragmática del zelo y desagravio de las damas*. Madrid, herederos de Agustín de Gordejuela, 1755 (reeditado en 1756). «Pedimento que presentan al tribunal de la moda los habitantes del Cantón de la miseria conyugal», Esp. n.º 114-116 (1788). «Disertación sobre las leyes de reforma de trages». Academia de jurisprudencia teórico-práctica establecida en la casa de Padres Menores del Espíritu Santo, en Mem. lit., nov. 1784, pp. 32-39.

«comparando los tiempos presentes con los pasados expuso, que si bien por las dichas Pragmáticas y autos acordados se había logrado en España la reforma en los trages y adornos de que hablan, especialmente en la Corte, donde se advierte, que aun los hombres de la más alta clase y conveniencia visten con sobriedad y modestia, no así en el sexo femenino; para cuyo arreo y compostura inventaba el capricho y vanidad humana cada día nuevos trages, e invenciones que exigen, la corrección política por los peligros del desprecio de la evangélica» (Mem. lit. nov. 1784, pp. 33-34).

La idea de que el lujo femenino constituía un grave problema político se expresaba ora propugnando directamente la intervención del gobierno en esta materia, ora utilizando la alegoría, ampliamente extendida en la prensa extranjera, del «tribunal de la moda», como en los opúsculos de Clavijo y Fajardo, donde esos ficticios tribunales promulgaban medidas legislativas prohibiendo una prenda deshonesta (el tocado de «calzones») y condenando a los petimetres demasiado preocupados por su aspecto. Así, todos estos escritos, serios o jocosos, compartían con el proyecto auspiciado por Floridablanca el sueño de una sociedad donde el lujo y los rápidos vaivenes de la moda estuviesen contenidos y donde los hábitos indumentarios hicieran patentes las fronteras sociales de «estados y clases», objetivos que a su juicio debían conseguirse reglamentando la indumentaria y los gastos de las damas.

No resulta extraño, pues, que la prensa se hiciese eco del proyecto de traje nacional femenino, bien para aprobarlo, bien para someterlo a parodia. El *Memorial literario*, medio de difusión de los debates en sociedades y academias ilustradas, ofreció a su público en julio de 1788, en las mismas fechas en que la respuesta de la Junta de Damas fue remitida a Floridablanca, un elogioso extracto que parecía querer inclinar a los lectores contra el parecer adverso de las socias (Mem. lit., julio 1788, 448-454). A juicio de los editores, el proyecto era la panacea que permitiría erradicar el lujo excesivo, estimulando así los matrimonios, fomentar las manufacturas nacionales, evitar la confusión de las jerarquías y restablecer la honestidad del vestido femenino. Más expresivo aún, un periódico de carácter conservador y popular, el *Duende de Madrid*, manifestó su aprobación a ese plan de reforma, «ese rasgo de amor patriótico noble y prodigiosamente descifrazado» (sic), en un sueño alegórico sobre las consecuencias nocivas del lujo femenino⁹⁸. Reforzaba ico-

⁹⁸ «Sueño político-simbólico que ha tenido Don Benito sobre la reforma de los trages o lujo indiscreto de las damas Españolas», *Duende*, nº 7 (161-196).

nográficamente ese mensaje con dos grabados en color, sencillos y estereotipados, de figuras femeninas, una vestida con lujo y otra de apariencia austera. Enfermiza y melancólica, la primera contrastaba con la vivacidad de la segunda, difundiendo así la idea, ampliamente voceada por los textos médicos, de que los ropajes ajustados de las damas «de condición» destruían su salud a la vez que hacían patente su laxa moral: unas mujeres, se leía en el artículo, «vendían, por así decirlo, robustez, agilidad y viveza; las otras, al contrario, estaban pálidas, estrujadas, y en un ocio que más parecían estatuas de mugeres» (p. 180). Es posible también que otro texto satírico, el «Discurso económico en que se propone la idea de un traje nacional para los Petimetres de España», publicado en el *Correo literario de Murcia* en 1792 (nº 9 a 15, 29-IX a 20-X-1792), se inspirase en el proyecto de 1788. Textos humorísticos de ese estilo y noticias como la que en 1798 daba cuenta, en la *Gaceta de Madrid*, de las restricciones impuestas en Rusia sobre los trajes de las damas continuaron manteniendo en las últimas décadas del siglo la idea de que era posible y aun deseable corregir con una iniciativa política los abusos suntuarios, en especial los de las mujeres⁹⁹. Y si el plan de traje nacional femenino, nunca puesto en práctica e inmediatamente contestado por la Junta de Damas, tuvo esa acogida entre la opinión pública era porque ponía el dedo en la llaga, proponiendo un remedio para preocupaciones muy vivas sobre la moralidad de los comportamientos económicos y la redefinición de las nociones de masculinidad y feminidad.

RIQUEZA Y VIRTUD: HACIA UNA JUSTIFICACIÓN ILUSTRADA DEL LUJO

La reflexión sobre los usos legítimos o convenientes del lujo y la moda constituyó para los ilustrados una inquietud recurrente, que generó numerosas discusiones y algún malestar personal. ¿Cómo conciliar, en lo individual y en lo colectivo, prosperidad con virtud, progreso económico con rectitud y pureza de costumbres?: esa fue una pregunta central en la Ilustración europea, particularmente en la escocesa, que sintetizaba la intensa preocupación moral de socieda-

⁹⁹ «Se está disponiendo un nuevo traje para las mugeres, como también una ley para cortar los excesos del luxo en las que no fuesen de clases distinguidas. A fin de disminuir la venta de telas francesas que entran de contrabando, no podrán las demás usar en sus vestidos sino lienzos de algodón». *Gac.*, nº 45 (5-VI-1798, 389).

des enfrentadas a procesos de comercialización y modernización. En los debates sobre los usos y legitimidad del lujo, que atravesaron toda la época moderna y alcanzaron un punto álgido en el siglo XVIII, se hacía patente la evolución entre dos modelos indumentarios. De un sistema de vestimenta poco variable en el tiempo y regionalmente diverso, propio de sociedades holistas, muy estables, se pasó lentamente a otro definido por sus rápidas transformaciones y carácter internacional, como correspondía a sociedades más dinámicas (Braudel, 1984, 265-285; Roche, 1989, cap. I). Aunque ninguna sociedad ha permanecido ajena a las modas, tal como demuestran los trabajos de historiadores y antropólogos, fue a partir de la Baja Edad Media cuando la aceleración de los intercambios comerciales propició su difusión, de modo que la europea del Antiguo Régimen sería una sociedad caracterizada, en sus estratos más altos, por el imperio de la moda, árbitros de la cual fueron las cortes de las nuevas monarquías.

Los comportamientos suntuarios y los fenómenos de moda ejercen múltiples funciones económicas y socioculturales tanto en las sociedades actuales como en las del pasado. Si desde un punto de vista estrictamente económico estimulan la producción y los intercambios, son también un «código de lectura de lo social», signos de solidaridad y pertenencia a un grupo, pero también de exclusión y jerarquía (Blumer, 1976; Roche, 1989; Perrot, 1984). La sociedad estamental aspiró a mantener la equivalencia entre el «ser» y el «parecer», conservando la legibilidad de la indumentaria como código social. Hacia esta voluntad de transparencia convergieron en el Antiguo Régimen el discurso eclesiástico, que defendía el consumo y el parecer según el rango (además de sometidos a las exigencias de la caridad), y la legislación, que regulaba los comportamientos suntuarios. Sin embargo, la estabilidad de ese modelo era ilusoria, pues, como señala Carlo Poni (1993, 20-21), la propia existencia de la moda es indicativa de que las estructuras jerárquicas del Antiguo Régimen no eran del todo inflexibles, sino que permitían cierto grado de movilidad social. El lujo y la moda se integran, pues, en una tendencia dinámica de transformación social: el «proceso de civilización». De acuerdo con la interpretación de Norbert Elias (1982 y 1987), el motor del consumo suntuario y la fuente de la que brotaron las transformaciones de las apariencias fue el medio cortesano, en el que imperaba la competencia por los signos de prestigio. No obstante, la tendencia de los grupos inferiores a imitar las apariencias de quienes les aventajaban en la escala social ponía constantemente en entredicho el valor de los signos distintivos, obligando a

crear nuevos elementos indumentarios o gestos de civilidad que continuaran marcando las diferencias sociales. A ello cabría añadir que Francia desempeñó durante los siglos XVII y XVIII el papel de árbitro de la moda, y por ello ese fenómeno en otros países suscitaba adhesiones e inquietudes adicionales vinculadas con las nociones de imitación o contaminación cultural.

La nueva visión del lujo que se abrió camino en el siglo XVIII y que trató de justificar moralmente su uso en una sociedad crecientemente móvil, próspera y diferenciada, era un rasgo central de la imagen que se forjaron de sí mismas las élites ilustradas (Roche, 1989; Pocock, 1985; Mauzi, 1979, 271). Venía a oponerse tanto a la ética nobiliaria del gasto fastuoso como a las diatribas de la Iglesia, que fustigaba el lujo, en nombre de la austeridad cristiana, como prueba de excesivo apego a lo terreno, aunque al mismo tiempo justificaba que los poderosos gastasen según su rango, mientras dedicaran alguna parte de sus fortunas a la caridad. Las nuevas posturas se distanciaban de la obsesión del Antiguo Régimen por fijar rígidas distinciones en el vestir que correspondiesen a las fronteras estamentales, a través de leyes suntuarias que trataban de poner puertas al mar, de contener en vano la tendencia de los grupos sociales inferiores a imitar los hábitos de quienes les aventajaban en la pirámide social. Contra esta diferenciación, a su juicio forzada y artificiosa, los ilustrados proponían sus propios criterios de distinción. La postura mayoritaria tanto entre los franceses, como Diderot, Saint-Lambert o Condillac, como entre los escoceses e ingleses Hume, Ferguson o Adam Smith, tomaba sus distancias de las apologías que del lujo realizara Voltaire («Le Mondain»), en clave hedonista, o de los elogios de Mandeville en la *Fábula de las abejas*, que llevaban a su extremo la moral utilitaria. Pero tampoco compartían las condenas de Rousseau en su *Discurso sobre el origen de las artes y las ciencias* y en el *Discurso sobre los orígenes y fundamentos de la desigualdad*. Por lo general los ilustrados aprobaban el lujo, aunque le ponían unas condiciones morales, empalizada protectora que deslindaba sus formas legítimas de las reprobables.

En España quienes sostuvieron estas concepciones hubieron de mantener agrias polémicas con los que defendían las posturas tradicionales de la Iglesia. Episodios como la denuncia de Normante, profesor de Economía política de la Sociedad Económica de Zaragoza, ante la Inquisición, o la censura del discurso que presentara en la Sociedad Económica Vascongada Manuel de Aguirre, *El Militar Ingenuo*, son sólo los ejemplos más espectaculares de lo que constituyó un tema de vivo debate, tal como atestiguan publicacio-

nes como el *Correo de los Ciegos* y el *Censor*. Las defensas ilustradas del lujo bebían de dos fuentes. Por una parte, de la tradición mercantilista del siglo XVII, que aprobaba el lujo como saludable motor de la economía y lo toleraba como mal moral necesario, tal como hacían los arbitristas Martínez de la Mata en sus *Memoriales y discursos* (escritos entre 1650 y 1660) o Sancho de Moncada en su *Restauración política de España* (1619). Por otra, de la lectura de autores europeos contemporáneos como Melon, Diderot, Ferguson, Hume, Smith, Mandeville o la *Enciclopedia*. Desde esa doble influencia, la documentada obra de Sempere y Guarinos *Historia del lujo y de las leyes suntuarias en España* (1788), pero también los escritos de Jovellanos (la «Memoria sobre educación pública» y los *Discursos sobre el trabajo del hombre y el origen del lujo*), de José de Cavaza (*Conversación política sobre el lujo*), Gómez de Casal (quien defendiera a Manuel de Aguirre ante la Sociedad Económica Vascongada), Joaquín Danvila (*Lecciones de economía civil*) o Martínez de Irujo, distanciándose de las condenas de raíz eclesiástica, interpretaban las manifestaciones del lujo como signos del refinamiento de las artes y las costumbres y saludables estímulos del comercio, a la vez que se esforzaban por precisar, mediante diferenciaciones casuísticas, cuáles eran las circunstancias en las que estaba moralmente justificado¹⁰⁰.

El problema no radicaba sólo en convencer de los beneficios económicos que reportaba el consumo suntuario. Éstos habían sido ya ampliamente demostrados por la literatura de corte mercantilista, que insistía en que el lujo estimulaba las manufacturas, distribuía parte de las riquezas de los poderosos entre el pueblo llano y propiciaba el crecimiento de la producción y la población. Se trataba más bien de defenderlo frente a quienes lo consideraban un inevitable corruptor de las costumbres. La economía política, que nació vinculada a la Filosofía moral, se empeñó en la tarea de conciliar la «riqueza» y la «virtud», esforzándose por construir un concepto de lujo que le permitiese sancionar los nuevos comportamientos vinculados al desarrollo del capitalismo comercial. Para hacerse acreedor de aprobación, el lujo debía ser «moderado» y apartarse de todo «exceso», comedimiento que era más una opción estética y una coartada moral que un preciso criterio económico, según reconocían

¹⁰⁰ Acerca del debate del lujo véase LOPE (1992). Resume los argumentos económicos a favor y en contra MARTÍN RODRÍGUEZ (1984, 241-246). Sobre los problemas de Normante y Aguirre, véanse SARRAILH (1957, 278-280) y AGUIRRE (1974; introducción de ELORZA, p. 21ss).

muchos de los autores que trataban de definir un concepto tan evasivo (¿cómo discernir, en realidad, los límites de la moderación?). Debía inclinarse, señalaban, por una sobria elegancia más que por el fasto, por la «decencia» (necesaria concordancia entre la apariencia y el rango) más que por la «vanidad», por la comodidad más que por la ostentación espectacular, es decir, ajustarse a lo que los autores franceses llamaban «*aisance*» y los ingleses comenzaban a denominar «*comfort*». Había de alejarse de la estética y la ética nobiliaria, ese modo, en palabras de Philippe Perrot, «de asociar gloria y honor a la pérdida, ese derroche teatral de bienes y energías, ese desprecio exhibicionista del ahorro y de la acumulación que desdeña el interés común, la inversión productiva y cualquier racionalidad económica» (1984, 90). Bien al contrario, debía ser un lujo productivo, recompensa del trabajo en forma de disfrute de las riquezas adquiridas por el esfuerzo, según argumentaba el *Censor* en su discurso 124, y no compañero de la ociosidad. Sólo con esas condiciones merecería el beneplácito moral que se reservaba para lo que los autores ilustrados llamaban lujo «de comodidad», «legítimo» e «inocente», «sólido y proporcionado por la comodidad y abundancia nacional», y del que excluían al lujo considerado «ruinoso» o «voluptuoso», «luxo de apariencia», «desordenado», de «vanidad», «escandaloso», «ostentación viciosa nada correspondiente é insoportable á la fuerza de los vasallos».

A estos esfuerzos por hilar fino en la definición de un lujo encomiable les acompañaron modificaciones en los estilos de vida de las élites. Los testimonios coinciden en mostrar que desde finales del siglo XVIII éstos evolucionaron en el sentido de una mayor comodidad y una «estetización» de la vida cotidiana, de la «cultura material», como sinónimo de refinamiento y civilización, en el sentido elitista en que la entendía Alcalá Galiano en sus *Memorias* escritas en 1856, recordando su juventud en Cádiz a principios de siglo. Allí, como también en Madrid, en Barcelona o Santander, la burguesía de negocios, crecientemente próspera, adoptó nuevas formas de vida que acompañaban, consolidaban y daban mayor impulso a su ascenso social. Mientras, también la nobleza tendió a imitar los usos europeos, asumiendo estilos de vida más confortables que los que solían describir los viajeros extranjeros, quienes, habituados a las regularidades de una versión doméstica y «burguesa» del lujo, se sorprendían de que la alta nobleza española mantuviese una desmesurada servidumbre y ofreciera fastuosas recepciones, pero careciese de comodidades en su vida diaria, alternando así la austeridad con la ostentación (Morales, 1983, 1163-

1186)¹⁰¹. Los nuevos parámetros de distinción pretendían oponerse a la ética de la prodigalidad, la despreocupación económica y el «derroche ostentoso» como imposiciones del rango que formaban parte de la cultura nobiliaria. Pero al mismo tiempo, marcaban la frontera que separaba a las personas «distinguidas», fuese por el noble nacimiento, la fortuna o los cargos, de las «ordinarias», tratando de impedir que éstas se distrajesen del trabajo o pretendiesen salir de su esfera adoptando indumentarias «impropias» de su condición, como les reprochaban mordaces sainetes y sátiras contra los domésticos, artesanos o labriegos que imitaban a sus superiores o afeaba Cavaza en la mujer plebeya que «más estima salir á la calle á parecer, lo que no es, que el que su Marido vaya ahorrando para poner su tienda, ó precaver las incomodidades, y curar las enfermedades á que vivimos sujetos» (1786, 9)¹⁰².

Como esta cita pone de manifiesto, en los intentos de definir los usos correctos y los rectos límites del lujo, las conductas femeninas se situaban en el punto de mira de las reprobaciones, intentos de racionalización y llamadas a la reforma. En este aspecto, las nuevas imágenes del lujo prolongaban y transformaban la acusación que desde hacía siglos venía formulando la Iglesia contra las mujeres como responsables por los «excesos» morales y económicos de las apariencias.

LAS GALAS DE EVA: LUJO Y LUJURIA EN EL DISCURSO ECLESIAÍSTICO

El discurso eclesiástico sobre el lujo, asentado en la sólida y remota tradición de los textos bíblicos y patrísticos, desarrolló desde los primeros siglos del cristianismo un estereotipo que interpretaba los usos suntuarios y los atavíos como una estrategia de seducción de las mujeres (Owen-Hughes, 1992, 172). Bellamente engalana-

¹⁰¹ Sobre la ostentación como exigencia de la vida cortesana, véanse las obras clásicas de SOMBART, ELIAS y WEBER.

¹⁰² Por ejemplo en sainetes de RAMÓN DE LA CRUZ como *La pradera de San Isidro*, *La presumida burlada*, *La plaza Mayor*, *Los usías contrahechos* o *Los usías y las payas* o en fábulas y letrillas sobre mujeres plebeyas o animales disfrazados de petimetras en fábulas y letrillas. «Todo el año trabajando/ verán a un pobre Oficial/ y su muger en passeos/ sin querer coser ni hilar». «Ya salen las Petimetras, / Jesús, y qué bizarría, / que cada una parece/ la Duquesa de Gandía», acusaba la *Sátira nueva, graciosa y entretenida. llamada la Gitanilla, para reír y passar el tiempo*. Valencia, imprenta Cosme Granja, s.a..

das, éstas representaban para los moralistas la atracción de la carne, corrupta y mortal, que desviaba a los hombres del camino recto y los llevaba a la perdición. En la España del siglo XVIII, como en otras épocas y lugares, fue sobre las mujeres, convertidas, según Fernández Cordero (1993), en «figura-tipo del fenómeno social del lujo», sobre quien recaían en su mayoría las reprobaciones de los hombres de Iglesia. Era a sus prácticas suntuarias a las que se hacía referencia y a ellas a quienes interpelaban, escandalizados, los religiosos en sermones y textos morales. Erradicar la «profanidad» en el vestir de las feligresas fue el objetivo de una serie de edictos y cartas pastorales de los obispos, especialmente los que, como Tormo en Orihuela (1773), Climent en Tarragona o Belluga en Cartagena (1711, 1715 y 1722), simpatizaban con posturas reformistas¹⁰³. Las invectivas inspiraron sermones monográficos, como el que con el título de *Sermón contra el lujo y la profanidad en los vestidos y adornos de las mugeres christianas* predicó en Málaga en 1781 Lucas Campoo y Otazu, y se redoblaban en tiempo de Cuaresma o siempre que los oradores condenaban la «corrupción de costumbres» y la lujuria, evocando figuras de pecadoras convertidas como María Magdalena o Santa María Egipcíaca¹⁰⁴. Los más célebres predicadores itinerantes, como el jesuita Pedro Calatayud, el capuchino Diego José de Cádiz o el mercedario Echeverz, le dedicaron atención en sus misiones y, asimismo, los manuales de conducta destinados a las mujeres lo contaron entre sus temas preferentes¹⁰⁵.

Estos textos estaban impregnados de horror y de temor hacia la sexualidad y el cuerpo de las mujeres, como revela el modo en que definían el objeto de sus condenas, y que no era exactamente el lujo, sino lo que llamaban «profanidad» en el vestir. «Profanas» eran, según precisaba Belluga, tanto las vestiduras «impúdicas» como las «superfluas, peregrinas y vanas» (1711, 82), profano el traje «provocativo», «torpe» e «inhonesto», que incitaba a la lascivia, pero también el «excesivo», que vulneraba los límites que el rango y la fortu-

¹⁰³ Véase los datos en la relación de fuentes.

¹⁰⁴ Madrid, Benito Cano, 1787. También el del obispo de Parma ADEODATO TURCHI: *Homilía de la influencia de los vestidos en la moral christiana*. Valencia, Joseph Estevan Dolz, 1804. Sobre este tema en la predicación española del siglo XVIII véase FERNÁNDEZ CORDERO (1993).

¹⁰⁵ Por ejemplo, CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas* (1737) y F. M. ECHEVERZ: *Pláticas dominicales* (1735). También *Instrucción de una señora christiana...* (1775, parte II, epígrafe II); *Retrato de la muger fuerte y virtuosa...* (1788); ANTONIO OSORIO DE LA CADENA: *La virtud en el estrado* (edición consultada: 1766) y JOSÉ SÁNCHEZ: *Oración moral contra la familiaridad... del Cortejo* (1783).

na marcaban al consumo suntuario. Una transgresión y otra no revestían la misma gravedad, pues si los excesos del lujo podían ser más o menos reprobables según se alejasen de los usos acomodados a la posición social de cada persona, la deshonestidad en el vestir no admitía atenuantes y era siempre pecado mortal: en cuestión de lujuria no existía «parva materia»¹⁰⁶. Esa era, al menos, la opinión más extendida entre los teólogos, sometida, con todo, a discusiones entre posturas laxistas o rigoristas, como testimonia el hecho de que la pluma de un anónimo lector, quizá un eclesiástico de la época, tachase en el ejemplar de la *Carta pastoral* de Belluga que se custodia en la Biblioteca Universitaria de Valencia el pasaje en el que el obispo distinguía el vestido «levemente deshonesto», causa de pecado venial, del «notablemente deshonesto», que siempre resultaría en pecado mortal. No obstante, aunque ambas faltas mereciesen desigual condena, el modo en que frecuentemente se confundían en la argumentación muestra que los eclesiásticos establecían una estrecha vinculación entre lujo y lujuria. El cuerpo de las mujeres engalanado, fuese o no deshonesto su aspecto, se percibía como un imán de seducción que suscitaba la lascivia. Ninguna podía disculparse aduciendo que no era esa su intención al adornarse, como les advertían Turchi y Osorio de la Cadena, Belluga y Echeverz, pues incluso ornamentos inocentes redoblaban el peligro que la belleza femenina representaba para los hombres y, aun en el matrimonio, podían despertar en el marido un amor lujurioso hacia su esposa (Belluga, 1711, 231).

La crítica eclesiástica del lujo no fue siempre monocorde. A lo largo de los siglos, y particularmente en periodos de dinamismo económico, las condenas más severas, acordes con una exigencia rigurosa de renuncia al mundo, alternaron o coexistieron con planteamientos posibilistas que trataban de adaptar los preceptos cristianos a las exigencias de una sociedad cambiante. De ese modo, la discrepancia que en la Baja Edad Media se estableciera entre la condena casuística y matizada de Santo Tomás y la censura sin paliativos fulminada por las órdenes mendicantes tuvo en los siglos XVII y XVIII su paralelo en las disputas entre probabilistas y rigoristas¹⁰⁷. El misionero jesuita Calatayud consideraba

¹⁰⁶ Sobre el incierto origen teológico de esta doctrina, véase FERNÁNDEZ CORDEIRO (1993, 1047 y notas 194-195). En 1612 se prohibió a los jesuitas defender como probable la opinión contraria, que el célebre teólogo de la Compañía Tomás Sánchez se vio obligado a rectificar.

¹⁰⁷ ROCHE (1989, 57) y OWEN-HUGHES (1992, 180). Sobre las doctrinas morales del probabilismo y el probabilidadismo pueden consultarse las síntesis de MESTRE (1984, 664ss) y Egido (1987).

que las condenas demasiado homogéneas y rígidas, basadas en ideas especulativas, tenían efectos contraproducentes, pues si la Iglesia lo prohibía casi todo los fieles acabarían por hacer caso omiso de sus censuras. Por ello recomendaba a los predicadores dejar de atacar los excesos más leves para concentrarse en lo realmente grave (1737, I, doctrina IV: «De los Trages», pp. 224ss). En cambio, el también jesuita Osorio de la Cadena (pseudónimo de Juan de la Paz), temeroso de que esas divergencias sirviesen de pretexto a las damas para obrar a su antojo, trató de zanjarlas en *La virtud en el estrado*. Con ese fin, organizó su texto en forma de diálogo en el que un recto eclesiástico intentaba persuadir a una señora de la gravedad del pecado del lujo y disuadirla de prestar oídos a confesores permisivos, haciéndole saber que los más rectos varones de distintas órdenes, incluso la Compañía de Jesús, tantas veces tachada de laxista, reprobaban las posturas acomodaticias.

La figura de la mujer «profana», suntuosa y provocativamente vestida, era el chivo expiatorio que permitía clamar contra los males espirituales y temporales causados por el lujo. Ella era la culpable, según los religiosos, de la decadencia de las manufacturas nacionales, de la ruina de las familias y del declive que se decía experimentaban los matrimonios, al no poder sostener los jóvenes los gastos de una esposa. Por su culpa también, las acusaban, se descuidaban las devociones y de la caridad, se profanaban los lugares sagrados, donde la mujer engalanada era como un ídolo que robaba a Dios la atención y la reverencia de los fieles, y se cometían pecados de lascivia, vanidad, soberbia y avaricia (Segneri, 1748; Ansaldo de Miranda, pp. 6 y 9; Turchi, 1804, 16 y 19; Belluga, 1711, 73 y Campoo, 1781, 29-30). Símbolo de lo terreno y corrupto frente al anhelo de lo espiritual que debía imperar en los creyentes, el cuerpo de las mujeres suscitaba el horror y la fascinación de los clérigos. En sus diatribas contra el lujo y en los manuales de conducta para damas éstos se deleitaban de forma morbosa en describir los tormentos de bellas mujeres en el infierno y las espantosas apariciones de condenadas que advertían a su sexo contra la profanidad en el vestir. Recurso frecuente en los sermones de la Pasión era, asimismo, comparar rasgo a rasgo el cuerpo sufriente de Cristo con los de las mujeres ricamente ataviadas que escuchaban al predicador, y su rostro ensangrentado, con las caras perfumadas y cubiertas de afeites: como las increpaba Lucas Campoo, «Vuestro divino y celestial rostro se dexa ver afeado y denegrido con salivas, sangre y cardenales; y el suyo brilla y resplandece con tantos malignos y de-

prabados afeytes, y con tantos vergonzosos colores, sobrepuestos y fingidos» (Campoo, 1787, 20-22).

Así, la «profanidad» del vestido femenino constituía en estos textos el recurso con el que defender la permanencia de los valores y de las jerarquías. Contra ella proclamaban los eclesiásticos la primacía de los principios cristianos sobre el apego a lo terreno y la vigencia de la moral religiosa frente a las nuevas doctrinas económicas que ponderaban los beneficios del lujo (Belluga, 1722, aprobación; Turchi, 1804, 8-9 y 16-17). No le contraponían, sin embargo, un ideal de austeridad eremítica sino que, conscientes de dirigirse a personas que vivían en el mundo, defendían un consumo regulado según el rango, que Campoo expresaba con esta metáfora cósmica:

«No habrán de ser unos mismos los gastos en las familias, ni guardarse entera igualdad en las viviendas ó habitaciones, en el adorno y aparato de ellas, en el servicio de los criados, en el uso de los manjares, y comida, ni en los vestidos y demas que corresponden al porte de las personas. *En todas estas cosas excederán, y se aventajarán las primeras familias á las segundas, y éstas a las terceras, brillando siempre, y luciendo unas más que otras, según su clase ó gerarquía, así como se aventajan en la brillantez y en el resplandor de sus luces los astros de primera magnitud á los astros menores y á las pequeñas estrellas*» (1781, 41).

Vestir por encima del estado o de los medios de cada cual equivalía a mentir, según Segneri (1748, XXX), y para Calatayud constituía un pecado de soberbia porque implicaba inconformidad con el puesto social que Dios había asignado a cada cual (1737, doctrina IV). Más sensible que nadie a los modos sutiles en que las apariencias podían alterar el orden en una sociedad que se estaba transformando, Calatayud temía que las clases populares abandonaran el trabajo manual por imitar a sus superiores y que el vestido llevase a engaños a la hora de concertar alianzas familiares. No era tanto el lujo, sino la ostentación que hacía borrosas las diferencias sociales lo que suscitaba la condena de los eclesiásticos. La «calidad» y «condición», es decir, la adscripción social según criterios estamentales, pero también la fortuna o, en palabras de Belluga, el «poder», la «posibilidad» o el «caudal», eran los límites infranqueables que debían marcar las pautas de los usos suntuarios y mantener a todos en su lugar. Condenar los excesos de la «mujer profana» fue, por último, también un pretexto para reiterar las pautas del recto orden de la familia, que debía ser modelo del orden social. La censura de

los dispendios femeninos servía para recordar a los esposos sus deberes: a ellas, a quienes el obispo Climent, en sus tiempos de predicador, acusaba de perturbar con sus gastos la «paz de vuestras casas», la sumisión, y a los maridos la necesidad de ejercer su autoridad. Sólo la mano firme del cabeza de familia, argumentaban, podría imponer moderación en el gasto y honestidad en la apariencia a la mujer, quien, arrastrada por su naturaleza frágil y carnal, no podía contener un desenfreno que se asemejaba al de la lujuria. De no ser así, advertían los religiosos, la mujer gastadora, casi tan peligrosa como la lasciva, induciría a su marido al robo y otras acciones ilícitas para saciar su ilimitada sed de lujo e introduciría en el seno de la familia una semilla de desorden y subversión¹⁰⁸. Así pues, la figura de la mujer «profana» era el arquetipo que permitía a moralistas y predicadores escenificar ante su público las amenazas de los cambios económicos y sociales y proclamar a través de su reverso negativo los valores cristianos, la jerarquía social y el orden familiar.

LAS MUJERES EN LOS NUEVOS DISCURSOS SOBRE EL LUJO

El discurso laico e ilustrado sobre el lujo y la moda tenía también como protagonista a una figura femenina. La «petimetra» encarnaba, en el registro de la sátira, a la mujer mundana, derrochadora y amante de las modas, a cuyos dispendios se atribuían la ruina de las familias y del país, la confusión de los límites sociales tanto tradicionales como nuevos. Ya los moralistas y arbitristas de los siglos anteriores, el más brillante sin duda Quevedo en su *Monarquía defendida*, habían hecho de ella una de las responsables de la «decadencia» de la nación, y los ilustrados retomaron el personaje dándole nuevas connotaciones. La petimetra simbolizaba en diversos sentidos la amenaza que el lujo no controlado hacía pesar sobre el orden social. Representaba de forma caricaturesca los modos de vida aristocráticos y mundanos, buscando la complicidad del público lector, quien contemplaría con regocijo en ella el envés de la imagen respetable y digna con la que se identificaba. Ridiculizaba también las ansias de ascenso e imitación de los grupos superiores que ponían en entredicho la transparencia de la indumentaria y el gasto como indicadores de posición social. Encarnaba asimismo la

¹⁰⁸ CLIMENT, J.: *Pláticas dominicales* (1793, I, 252). También ANALSO DE MIRANDA (pp. 8-9), BELLUGA (1711, VI) y SEGNIERI (1748, XXXX, 128).

crítica hacia la presencia femenina en paseos y tertulias, bailes y festejos, resaltando, por oposición, la dignidad de la discreta vida doméstica que los discursos ilustrados proponían como alternativa. Como símbolo del desorden en la familia y en las relaciones entre los sexos, se la representaba rodeada por débiles personajes masculinos como el marido indulgente con sus gastos o el cortejo que los costeaba sumiso: «Qué funestas consecuencias son las que nacen del lujo?», exclamaba Cavaza, «quántas familias están por él arruinadas? cuántos vasallos perdidos? y cuántas mugeres son el escarmiento y risa de las Naciones?...Por mucho que trabajen los maridos para ganar el sustento á costa de vigiliass y desvelos, no lograrán nada, si sus mugeres les devoran quanto pueden adquirir, condescendiendo con los caprichos de sus portes y vestidos» (1786, 26). Por último, a los dispendios suntuarios y la preferencia por los productos extranjeros que esta figura simbolizaba se atribuían la debilidad del país, el supuesto descenso en el número de matrimonios, inductor de despoblación y corrupción moral, o la decadencia de las manufacturas nacionales¹⁰⁹.

Algunos autores, como Jovellanos en su discurso a la Junta de Comercio y Moneda sobre la prohibición de muselinas, advertían que también los hombres hacían gala de lujo en el vestir y, en efecto, la petimetra tuvo en la literatura satírica un asiduo acompañante, el «petimetre». Esta figura, no obstante, tenía como efecto reforzar *a contrario* el estereotipo de la ostentación femenina, pues lo que se le afeaba era que traicionase su masculinidad con su obsesión por las apariencias, su amor por los productos foráneos y su docilidad a los dictados de una moda siempre variable, como subrayaba Clavijo y Fajardo:

«no se conocen los hombres, por equivocarse con las mugeres, haciendo idolo al vestido, ocupación seria al peinado, consultor el espejo, estudio la imitación, regla el gusto, mérito la invención, gala la estrañeza, y tymbre el blasón de Petimetre. Que no solo igualan estos al lujo, y adorno de las Damas, en quienes de algún modo parece más tolerable tal qual exceso en este assunto, sino que las exceden, tomando con tantas veras el cuidado de afeminar-

¹⁰⁹ «¿Cómo se ha de animar a casarse el hombre sensato y de medianas facultades, viendo que las doncellas gastan el mismo o mayor tren que las rigurosas petimetras casadas? ¿Notando que el hábito y simple adorno que ahora 15 años usaban, se ha convertido en costosísimos e indecentes vestidos, con que se desnudan de vergüenza y se visten de pasiones?». Corr. M. n.º 15 (28-XI-1786). Otros ejemplos en D.M. n.º 37 (6-II-1788), Esp. n.º 141, Mem. lit. (abril 1789, 2ª parte, pp. 623-628), Sem. ec. n.º 26 (3-VII-1766).

se, que parece viven disgustados con su sexo» (*Pragmática del zelo y desagravio de las Damas*, 5-6).

Al representar el lujo y la moda como vicios femeninos, los ilustrados españoles no hacían sino establecer una asociación que era común en los textos europeos de la época. Ese tópico les servía para explicar fenómenos económicos y sociales que despertaban sentimientos ambivalentes¹¹⁰. En efecto, a la moda se le reconocían sus efectos estimulantes sobre la economía, pero sus rápidas variaciones y su carácter cosmopolita la hacían sospechosa de una inconstancia o, como acusaba Felipe Rojo de Flores en su *Invectiva contra el lujo, sus profanidades y excesos* (1784), de una debilidad moral que resultaba incompatible con la imagen respetable que deseaban crearse los ilustrados. En este sentido, «feminizar» la moda pudo tener un significado parecido al que tenía en la Inglaterra del siglo XVIII representar el crédito en forma de mujer, símbolo con que el capitalismo temprano expresaba tanto la inestabilidad y fragilidad de los sistemas financieros como la necesidad y la dependencia de los empresarios¹¹¹. En la España de la misma época, imputar el dinamismo febril de las modas y el gusto por los «signos de extranjera pompa» al carácter caprichoso e irracional de las mujeres, que, según apuntaba Clavijo y Fajardo, «de día en día pasan de una a otra invencion, de una a otra Moda, y de uno a otro escandalo», otorgó a las críticas el firme apoyo de los lugares comunes, tal como sugiere Caroline Rimbault (1981, 251). Con su habitual vena satírica, el *Censor* propuso en su nº 56 crear una publicación periódica que diese puntual noticia del auge y declive de las modas. Al hacerlo, parodiaba las características de un género real que hizo fortuna en la Europa de la época, la prensa de moda, a la vez que expresaba su concepción de la naturaleza femenina. Volubles siempre, las mujeres se dejarían seducir por el carácter camaleónico de la moda y el atractivo de lo exótico, y a su vez lo impulsarían con su avidez de novedades, tal como reconocía Antonia de Viqueydi, *alter ego* del eclesiástico Fernández Rojas: «Hablo con ingenuidad, yo siempre he vestido de ropa extranjera o a lo menos fabricada por Extrange-

¹¹⁰ Véanse al respecto RAVOUX-RALLO (1984, 173ss) sobre Italia, RIMBAULT (1981) sobre la prensa de modas francesa, AMSTRONG (1991, 92-97), SHEVELOW (1989, 163-167) y BROWNE (1987, 34-35) acerca de Inglaterra y KERBER (1980, 203) sobre los primeros tiempos de los nuevos Estados Unidos.

¹¹¹ J.G.A. POCCOCK: «Modes of Political and Historical Time in Early 18th Century England», citado por MACK (1984, p. 10, nota 8).

ros, o que por tal se me haya vendido»¹¹². Al fin y al cabo, se trataría de la «connatural debilidad», de «el extraño amor de las mujeres, que por lo regular se dexan vencer de todo lo que tiene esplendor, aun superficial», como afirmaba el *Filósofo a la moda* (lección XIII, imitada del *Spectator* nº 5).

Atribuir a las mujeres el protagonismo en los comportamientos suntuarios no era nada nuevo, sino un lugar común con larga tradición. Lo que difería, en cambio, eran los modos en que se trataba de explicar esa asociación y también la carga, positiva o negativa, que se le acordaba, según se interpretase el lujo como signo de corrupción moral o como factor estimulante de la economía y agente en el refinamiento de las costumbres. ¿Eran las mujeres vanidosas por naturaleza, como pensaban muchos, o más bien eran los valores sociales instilados por la educación los que forjaban su amor por las apariencias? La pregunta no siempre se resolvía del modo tajante en que lo hacían los pasajes anteriores, sino que recibía respuestas diversas, a veces en la obra de un mismo autor. Por ejemplo, Jovellanos, en su voto particular ante la Junta de Comercio y Moneda contra la prohibición de las muselinas extranjeras, presentó a las damas como «la clase más agregada a sus usos, más caprichosa y más difícil de gobernar», pero en los *Diálogos sobre el trabajo del hombre y el origen del lujo*, un texto más reflexivo y menos esclavo de propósitos circunstanciales, sugirió que el gusto de las mujeres por las apariencias se debía a sus limitadas expectativas en otros campos sociales y al sistema de valores que las convertía en escaparate del status y fetiche de la mirada masculina¹¹³. Así lo afirmó por boca del personaje de una aristócrata ilustrada, la marquesa de los *Diálogos*, cuyas palabras recordaban a las de la marquesa de Lambert, autora apreciada por Jovellanos:

«Conozco el lujo de mi sexo; veo algunas de sus causas inmediatas, tales como el deseo natural de distinguirse; el ejemplo, que se propaga desde la opulencia a la medianía; la estimación que da el vulgo a todos los signos de riqueza y poder (...). «Los hombres,

¹¹² Ilustración, adición o comentario a la crotología así no con la debida propiedad llamada la Ciencia de las Castañuelas... 1792, LXVIII-LXIX. RAMÓN DE LA CRUZ: *La escolieta*, el *Pensador* (pens. LIII y LIV), IGNACIO MERÁS Y QUEIPO DE LLANO: *Avisos de una dama a una amiga suya sobre el perjudicial uso de las cotillas*. [s. a.], Mem. lit. mayo 1789 (2ª parte), D.M. nº 37 (6-II-1788).

¹¹³ «Voto particular... sobre permitir la introducción y uso de muselinas» (en B.A.E., t. L, 47-49; cita p. 49). La importación de estos tejidos se había prohibido en 1770 y de nuevo en 1793 y 1802 (*Novísima*, lib. IX. tit. XII, leyes XX, XXIII y XXIV).

por fin, saliendo al mundo, hallan en sus estudios, en sus destinos, en sus mismos entretenimientos, siempre varios y activos, la necesidad de despreciar o la ocasión de moderar la afición del ornato. Pero ¿qué hará una joven acostumbrada desde niña a estimarse y sobresalir por su adorno y vestido? ¿Qué hará cuando, al entrar en el mundo, ve que este cuidado ocupa todo su sexo y es materia a la estimación o desprecio de los hombres?» (Jovellanos, 1956, 148-149; Lambert, 1989, 86).

Como Jovellanos, Clavijo y Fajardo contradijo en uno de sus «pensamientos» (pens. VIII) la explicación naturalista que abrazaba en otro de ellos (pens. II), indicando que si las mujeres se engalanaban era para exhibir la posición de sus padres o maridos o para acomodarse a aquello que buscaban los hombres en ellas. Por el contrario, otros ilustrados explicaban el amor al lujo y sus «excesos» como un impulso innato en las mujeres, y ello les permitía erigirse en apóstoles de la moderación y descargarse de responsabilidad por un fenómeno que despertaba sus escrúpulos morales pero que admitían como irreversible y económicamente beneficioso. La asociación entre mujer y usos suntuarios era, pues, pieza clave en las explicaciones que trataban de justificar el lujo como inclinación profundamente inscrita en el ser humano y a la vez índice de civilización y progreso. Así, por ejemplo, en el *Discurso sobre el lujo* de Manuel de Aguirre, acérrima defensa que le acarreó una condena inquisitorial, la inclinación femenina hacia el lujo se justificaba doblemente, pues enlazaba el plan de la naturaleza con la línea ascendente de evolución social hacia más altas cotas de cultura y bienestar¹⁴. Según «El Militar Ingenuo», las mujeres se engalanaban siguiendo su instinto de seducir a los hombres, que servía para detener la fugacidad del amor y fijar el armazón del orden social en la familia:

«La mujer, en quien (además de las pasiones que lisonjea el lujo) hay un deseo eficaz de agradar al hombre (deseo que imprimió en ella el soberano autor de la naturaleza para hacerla así más amable al que debía ser su compañero y como más fuerte, cabeza de familia que había de resultar de su unión y amistad inseparables), se vio grandemente estimulada por él a seguir los caprichos, adornos y novedades que acarreaban el lujo y la podían representar como distinta y más atractiva, por consiguiente, a los inconstantes

¹⁴ El «Discurso sobre el lujo», presentado a la Sociedad Bascongada, fue publicado en los nº 121 a 123 del C.M. (diciembre de 1787), denunciado a la Inquisición y condenado pese a haber gozado de la defensa del teólogo Gómez del Casal (ELORZA, en AGUIRRE, 1974, 167).

ojos del hombre débil y ansioso siempre de nuevas y fuertes sensaciones» (Aguirre, 1974, 163).

Los artificios que a su juicio usaban las mujeres en ese perenne esfuerzo de seducción no constituían para él, como para los eclesiásticos, un motivo de pecado, sino una especie de astucia de la naturaleza. A través de ellos, argumentaba, las mujeres realzaban su atractivo y conseguían atar a los hombres, contrarrestando su natural tendencia a la promiscuidad. El lujo y la moda actuarían, en esa interpretación, al servicio de los designios de la naturaleza, contribuyendo a perpetuar la especie humana a través de la familia, a la vez que estimulaban las manufacturas y el desarrollo de la civilización. Así pues, desde este enfoque se atribuía a las mujeres una influencia beneficiosa en los progresos de la economía y el gusto, fuese siguiendo un instinto de vanidad, como argumentaba Aguirre, o, según indicaban Montesquieu en *El espíritu de las leyes* (lib. XIX, cap. VIII) y Sempere y Guarinos en su *Historia del lujo y de las leyes suntuarias*, estimulando en los hombres el consumo suntuario en su afán por agradarlas:

«El deseo de agradar, y complacer á las mugeres, excitaba á los hombres á estudiar las artes de hacerse amables, quales son la propiedad en el estilo, y en la expresion, la poesía, la música, la urbanidad, y el buen modo, la limpieza, y el aseo en el vestido, alhajas, y demas muebles, la liberalidad, y la magnificencia, así en las funciones públicas, como en el trato de la casa. La competencia en todas estas cosas no podia menos de refinar el gusto, y aumentar el gasto de cosas frívolas, y el luxo» (Sempere, 1788, l. 79).

LA RACIONALIDAD MÉDICA Y LAS APARIENCIAS

A la presión en favor de nuevos comportamientos suntuarios y nuevas pautas morales y estéticas con que enjuiciar el lujo les aportaron un inestimable refuerzo las críticas de los médicos sobre los perjuicios físicos que acarreaban ciertos usos indumentarios. Así, la preocupación de los médicos por «liberar» los cuerpos femeninos de modas constrictivas se entrecruzó con la voluntad ilustrada de regular las apariencias de las mujeres y la superó incluso en severidad. El vestido, considerado como causa de bienestar o de enfermedad física y signo de la salud o degradación moral, ocupó muchas páginas de los textos médicos del siglo XVIII, sobre todo el de mujeres y niños, con el argumento de que eran sus deficiencias las que

más hacían peligrar el futuro de la especie (Roche, 1989, 440-446; Pellegrin, 1991; Vigarello, 1978 y 1985). Así se expresaba la utopía médica de una indumentaria sencilla y «natural» que dejase el cuerpo en libertad y transparentase en el aspecto físico la rectitud moral. Y ésta confluía con los ideales estéticos de las élites ilustradas y con su rechazo de los comportamientos y vestidos que decían ejemplo de «artificio» aristocrático.

A esta oposición de representaciones el discurso médico le aportaba argumentos científicos que contribuían a racionalizarla. Las prendas ajustadas o los cosméticos que impedían la transpiración de la piel eran objeto de las más severas censuras. Bajo ellas subyacía una noción del cuerpo como entidad dotada de energía interna que cabía movilizar y como escenario de una circulación de fluidos cuya obstrucción o retención entrañaba graves riesgos. Este ideal corporal, que privilegiaba la libertad y el movimiento como indispensables para la salud, se oponía, según Vigarello (1978), a la actitud que desde la Baja Edad Media había cifrado la distinción en la rectitud e incluso rigidez de la postura. Tal modelo, acorde con la racionalidad de la sociedad cortesana, había inducido una serie de prácticas destinadas a enderezar el cuerpo a través de presiones externas, como el corsé correctivo o estético (de ballenas, metálico o de tejido) para las mujeres acomodadas o las fajas con que se envolvía a los niños recién nacidos. En el siglo XVIII, estos usos se vieron deslegitimados, tanto desde el punto de vista estético como médico, por un nuevo canon corporal que criticaba el hieratismo forzado. En palabras de un personaje del nº VIII del *Pensador*, una joven noble convertida a los valores ilustrados, la disciplina del cuerpo que trataba de moldearlo con instrumentos de disciplina como las «ballenas» y el «collar de hierro», dispositivo para enderezar la columna logrando así un porte envarado y distinguido, era tan reprobable como la educación aristocrática que esclavizaba el espíritu con frivolidades. La moda de lo «natural», de los vestidos sueltos y vaporosos, los maquillajes ligeros, la postura flexible y no artificiosamente envarada, constituyeron el nuevo paradigma tanto de belleza como de salud y distinción.

Apoyando esta transformación de códigos estéticos, los argumentos médicos contra ciertas prácticas indumentarias se hicieron muy populares en el siglo XVIII, extendiendo su alcance a la literatura pedagógica y a los textos críticos de costumbres. El conocimiento de la abundante producción médica que al respecto proliferaba en Europa, notablemente los trabajos de los cirujanos Winslow o Le Roy, afianzaba a los autores españoles en sus posturas y les

servía para abrumar a sus lectores con una retahíla erudita de nombres ilustres. Más severo y enfático que otros discursos sobre el lujo y el vestido, el discurso médico no parecía admitir compromisos con las prácticas sociales, sino que fulminaba sus condenas, apoyadas en un amplio aparato de casos clínicos y argumentos fisiológicos y anatómicos, contra todos aquellos usos contrarios a su sueño de una suprema racionalidad higiénica del vestir.

De ellos ninguno consumió tantas páginas como la moda de la «cotilla», antecedente del corsé decimonónico que modelaba artificialmente una silueta femenina de grácil cintura. La extrema dureza con que textos médicos y educativos emprendieron cruzada contra esta prenda sólo puede entenderse en tanto que la cotilla simbolizaba un modo de vestir aristocrático que según los ilustrados subordinaba el bienestar del cuerpo y las exigencias de la procreación a los imperativos de un canon corporal hierático y antinatural. La cotilla y la figura femenina de aspecto a un tiempo espectacular y frágil que ésta esculpía representaban, a los ojos de médicos y reformadores, la ociosidad de su portadora, estorbaban el embarazo y el amamantamiento y constituían motivo de lucimiento en la vida social. De ese modo contradecían al mismo tiempo la utopía médica de libertad de los cuerpos, el ideal ilustrado de productividad y el modelo de vida doméstica y familiar propuesto a las mujeres de las élites. Desde el punto de vista médico, se creía que la cotilla causaba la mayor parte de los desarreglos físicos comunes entre mujeres acomodadas: trastornos respiratorios, digestivos y circulatorios, problemas musculares y ginecológicos, que se exponían sin excusar exageraciones y ejemplos terribles. El médico de cámara Pedro García Brioso, en una memoria a la Real Sociedad de Medicina y otras Ciencias de Sevilla, la acusaba de causar compresión «de las partes más precisas para las funciones de su sexo, de lo que se sigue, si se casan, tantas y tan graves molestias»¹¹⁵. Mariano Martínez Galinsoga, médico del ejército y profesor de Medicina y Cirugía en la Corte, le atribuía en su *Demostración mecánica de las enfermedades que produce el uso de cotillas* la responsabilidad por «náuseas, vómitos, indigestiones, cólicos, escirros, hidropesías, ascites, parálisis en los músculos de la espalda y lomos, hemorragias o fluxos de sangre uterinos, fluxos blancos». Pero era sobre todo «la esterilidad con tan graves daños de la sociedad» lo que le preocupaba, y también de ese terrible mal cul-

¹¹⁵ «Sobre cuánto contribuye a la salud pública la regulación física de los vestidos», en *Memorias académicas de la Real Sociedad de Medicina y demás Ciencias de Sevilla*, 1784, t. IV, 381-410; cita p. 406.

paba a las cotillas: «por ellas pueden las mujeres hacerse estériles, (...) por el deseo y ansia de adelgazar sus vientres se causan abortos, infanticidios, y aun muchas veces la muerte con sus propias manos»¹¹⁶. Reforzando todavía más la gravedad y extensión de sus efectos, el médico escocés Buchan, cuya obra fue muy popular en España, consideraba que uno de los estigmas de su uso, la falta de pezones, se transmitía de madres a hijas, inhabilitando a éstas para la maternidad¹¹⁷. De ese modo, en una época que se obsesionó por la idea de que la especie humana estaba degenerando, las implicaciones de este gesto indumentario se hacían reverberar en el fantasma de una humanidad que avanzaba hacia su ruina.

La literatura crítica de costumbres halló en estas ideas, oportunamente vulgarizadas, apoyos adicionales a los argumentos satíricos, morales y económicos que le eran más propios. El funcionario y autor satírico Ignacio Merás, más conocido por el pseudónimo «Juan de Caldevilla Bernaldo de Quirós», los explotó ampliamente en su *Aviso de una dama a una amiga suya sobre el perjudicial uso de las cotillas*¹¹⁸. En él convirtió a la cotilla en blanco de ataques a la inconstancia de las modas y a la preferencia por los productos extranjeros, erigiéndola en emblema de un consumo ostentoso y excesivo y de un canon físico antiestético por artificioso¹¹⁹. Pero también deslizó entre sus versos la amenaza de las enfermedades que aguardaban a quienes osaran exhibir una prenda censurable a la vez desde el punto de vista estético, económico e higiénico: «El pecho comprimido, / apenas, pues, respiran, / se forman los escirros, / apostemas malignas, / y perdiendo el color / se vuelven enfermizas...»

Las voces en contra de esta prenda, aunque numerosas, no fue-

¹¹⁶ MARTÍNEZ GALINSOGA (1784, 58-59). También PEDRO DE VIDART, en nota a su traducción de Landais: *Disertación sobre las utilidades que se siguen de criar las propias madres a sus hijos* (1784, 65-66).

¹¹⁷ WILLIAM BUCHAN: *El conservador de la salud de las madres y los niños* (1808, 14 y 71-72).

¹¹⁸ Madrid, Joaquín Ibarra, (s.a.). IGNACIO MERÁS Y QUEIPO DE LLANO (1703-1797), ayuda de cámara de Carlos IV, escribió otras composiciones satíricas sobre el lujo y la moda, como la *Carta de un cortesano a un amigo suyo sobre las modas, y exceso del lujo en la Corte; Daños y perjuicios que se siguen al Estado por la multitud y pernicioso abuso de coches en la Corte. La marcialidad o Sentimientos y desengaños de una vieja mirándose al espejo*.

¹¹⁹ «Del natural ayroso / de una Madama estriba / el polo del buen gusto / de quantos la registran, / que la marcialidad, / la gracia y bizarría, / en donde la hermosura / y el agrado se cifran / franquea el Ser Supremo / y no hay quien compita». Denunciaba también: «pues tan grande es el lujo / y loca fantasía / que las cotillas mudan / lo mismo que camisas».

ron unánimes, como tampoco lo fueron en Europa, donde algunos médicos sostuvieron que su uso moderado podía prevenir ciertas deformidades y una aristócrata como Mme. de Genlis se opuso a la campaña adversa, argumentando que la cotilla evitaba enfermedades de pecho y daños en las caídas, a la vez que modelaba una postura noble (Pellegrin, 1989, 55 y 1991, 133). En este mismo sentido, la moderada «Lección político-médica: Del uso de las cotillas con respecto a la salud pública» que Bonifacio Ximénez Lorite leyó ante la Regia Sociedad de Medicina y otras Ciencias de Sevilla y publicó en sus *Memorias académicas* (1785, vol. III, 248-75) resulta interesante porque representa una idea estética más consciente de su carácter de convención, que no mitificaba el canon de la naturaleza, y una concepción de los usos indumentarios que se alejaba de los más drásticos proyectos de reforma con que gustaban de fantasear otros autores. Aunque condenó los excesos de la cotilla, admitía los beneficios de su utilización terapéutica, estableciendo así entre uso y abuso una diferencia que sus colegas solían omitir, a la vez que manifestaba su preferencia por el canon de belleza y distinción vigente en su tiempo: «Es preciso tener un raro modo de pensar, si haciendo del paralelo entre unas y otras se decidiese por las que no las acostumbra. Compárese el talle libre con el ajustado, y se verá la disformidad de aquel comparado con la proporción, y buena simetrías de éste». Contrario, por ambas razones, a la prohibición de las cotillas que según sus noticias había tenido lugar en Viena, Lorite disintió de la utopía de racionalizar e uniformizar los usos indumentarios que cautivaba a muchos médicos y reformadores, algunos de los cuales colaboraron en los proyectos de reforma del vestido durante la revolución francesa (Pellegrin, 1989 y 1991). Frente al sueño de imponer normas universales de vestir escudadas en las necesidades del cuerpo, presentó el vestido como parte de las costumbres arraigadas de un pueblo, producto del clima, evolución histórica, condición y empleos de sus habitantes y expresión de sus códigos estéticos y morales, que sería poco conveniente transformar con medidas de fuerza.

Las críticas médicas se cebaron también en otros usos indumentarios y cosméticos. Prendas que oprimían el cuerpo, tales como zapatos estrechos, cuellos de camisas o ligas fueron censuradas partiendo de similares presupuestos teóricos¹²⁰. Los peligros de la

¹²⁰ BUCHAN (1808, 72). ANTONIO ARTETA DE MONTESEGURO: *Disertación sobre la muchedumbre de niños que mueren en la infancia* (1801-1802, 117-119), GARCÍA BRISO (1786), BEGUE DE PRESLE: *El conservador de la salud* (1776, 248-251; cita los trabajos de Winslow); AMAR (1994, 126).

exposición a la intemperie se sumaron a las razones morales para condenar los escotes femeninos, como indicaba *El Médico y cirujano de los pobres* de Dubé, en traducción de Francisco Elvira, al atribuir a «la desnudez de brazos, de la cabeza, pechos y garganta (...) fluxiones a los ojos, lagrimas involuntarias, que de ordinario las dexan unas fistulas, hinchazon, y palidez de rostro, con otras muchas incomodidades, que sobrevienen a esta parte, que es el solio de la hermosura, y el espejo de la salud» (1755, 255-256; también Begue de Presle, 1776, 256-257; Buchan, 1808, 256). El recurso a la naturaleza sirvió asimismo contra una estética del rostro basada en su metamorfosis cosmética, fuese el maquillaje de trazos vivos, propio del gusto barroco y al parecer ya raro en España (no así en Francia, según Josefa Amar) en el siglo XVIII, o la palidez artificial entonces de moda¹²¹.

La literatura médica proporcionó a las críticas de la moda no sólo argumentos, sino también un lenguaje científico que incorporar a sus sátiras. Por ejemplo, los diaristas lo utilizaron para ridiculizar los postizos que modelaban artificialmente la figura oponiéndose al nuevo ideal de «naturalidad», como en un discurso del *Censor*, imitado del *Spectator*, que describía la autopsia de una joven, y que fue retirado por la Inquisición por atentar contra el pudor¹²². Así, pues, la crítica higiénica confluyó con otros discursos más abiertamente moralizantes sobre la moda y el lujo de las mujeres en la tarea de difundir valores de austeridad y sencillez.

REALIDADES Y ESTRATEGIAS EN LA FEMINIZACIÓN DEL «PARECER»

La persistente asociación que establecían los hombres del siglo XVIII, tanto eclesiásticos como médicos o críticos de costumbres, entre usos suntuarios y comportamientos femeninos da lugar a una inevitable pregunta: ¿hasta qué punto esa figura tópica de la mujer gastadora y ostentosa era una simple fantasía o, por el contrario, traducía una diferencia real en las prácticas suntuarias de hom-

¹²¹ «Es cierto que se ha practicado en otros paises lo mismo que hoy se practica en Francia con bastante exceso, y que en España parece que se distinguian en ello las Valencianas, si notamos lo que dice Luis Vives en su obra...» (AMAR, 1994, 200). PERROT (1984, capítulo II: «La vérité des masques»), VIGARELLO (1985, 95-97), PELLEGRIN (1989, p. 84: «Fard»).

¹²² Cens. 49. Un artículo muy similar, también imitado del *Spectator*, en D. V. nº 9 y 10 (9 y 10-VII-1799).

bres y mujeres entre las élites? O, por decirlo del modo más contundente en que lo expresa Diana Owen-Hughes, «¿por qué recayó tan pesadamente la carga de la moda sobre las espaldas de las mujeres?» (1992, 173). Ciertamente, las reflexiones sobre el lujo, la moda y las apariencias, por lo común escritos masculinos, expresan, como tantos otros, los intereses y deseos, temores y fantasmas de sus autores. Aun cuando éstos pretendiesen examinar los hábitos de vestir de las mujeres desde un punto de vista estrictamente económico, estético, higiénico o moral, la incomodidad, mezcla de atracción y rechazo, que les suscitaban se hacía palpable, de forma manifiesta en los anatemas de los eclesiásticos y púdicamente velada entre los reformadores laicos tras la respetable máscara del médico, el moralista, el escritor satírico, el político o el filósofo. El discurso sobre el lujo de las mujeres podría leerse, pues, como expresión, de las ambivalencias morales de un periodo de cambio económico, pero también de las tensiones del deseo masculino entre las exigencias de respetabilidad y la seducción de las apariencias, como «discusión sublimada de la sexualidad femenina» (Aldaraca, 1992, 78) y muestra del afán de controlar las prácticas suntuarias que podían otorgar a las mujeres poder sexual sobre los hombres. La subjetividad de los autores se insinúa, por ejemplo, en las ácidas caricaturas de maridos y cortejos esclavizados, sangrados por el derroche de las mujeres y subyugados por su atractivo, en las críticas desmedidas a la cotilla, prenda que al tiempo que oprimía el cuerpo femenino realizaba y exageraba sus formas, o en la sensual descripción que Jovellanos hacía de la seductora Alcinda en su *Sátira a Ernesto*: «Cubierta de un cendal más transparente / Que su intención, a ojeadas y meneos / La turba de los tontos concitando».

El estereotipo de la vanidad de las mujeres, construido desde la subjetividad masculina y apoyado en una larga tradición eclesiástica y laica, pervivió a través de los tiempos y, como imagen cultural, sirvió para expresar cambiantes inquietudes sociales. El discurso religioso más severo lo utilizó para expresar su horror al sexo y contraponer a la podredumbre de lo terreno las glorias inmarcesibles del cielo. La misoginia tradicional lo esgrimió como prueba de inferioridad de las mujeres. Sirvió también para oponer a los cambios económicos y sociales la nostalgia de una estabilidad perdida o ficticia y para expresar en los textos de los arbitristas del siglo XVII la amargura de la decadencia y el malestar por la dependencia del extranjero, como lo hiciera con particular agudeza Quevedo en su *España defendida y los tiempos de ahora* (1609): «Las mujeres inventaron excesivo gasto a su adorno, y así, la hacienda de la repú-

blica sirve a su vanidad. Y su hermosura es tan costosa y de tanto daño a España, que sus galas nos han puesto necesidad de naciones extranjeras, para comprar, a precio de oro y plata, galas y bujerías». Más tarde, en el siglo XVIII, encarnó las actitudes ambivalentes que suscitaba la extensión del consumo y simbolizó los estilos de vida, valores morales y criterios económicos a los que oponían los ilustrados su modelo de lujo respetable.

Es posible, con todo, que las mujeres de las élites ejercieran en la práctica un papel más destacado que los hombres en la cultura de las apariencias, que dedicasen más tiempo, dinero y energías a su aspecto personal, como les reprochaban las sátiras, aunque por razones distintas a las que en ellas se apuntaban. Así, al menos, parece haber sucedido en otros países en esta época. En la Francia del siglo XVIII, según han analizado Daniel Roche (1989) o Philippe Perrot (1984, 100-105), los usos suntuarios masculinos y femeninos, que hasta entonces habían ido parejos, comenzaron a distanciarse, iniciando así una evolución que cuajaría en el XIX. La vestimenta masculina de las élites abandonó entonces los colores vivos, tejidos suntuosos y vistosas pelucas del XVII en favor de una estética sobria, acorde con los valores de productividad y respetabilidad, en la que la distinción quedaba establecida por signos más discretos, como la calidad de las telas o la elegancia del corte. Por el contrario, las mujeres asumieron de forma más notoria, tras los fugaces cambios del estilo «Imperio» inspirados por la revolución francesa y por la corriente higienista, el privilegio o la obligación, según se mire, de representar el status de su familia a través de una indumentaria aparatosa: colores esplendorosos, amplias criolinas y ceñidos corsés (herederos de la antigua cotilla, que la revolución desterrara por aristocrática) que hacían patente que sus portadoras no se ocupaban en actividades productivas. Asimismo, en Inglaterra entre 1780 y 1850, como han estudiado Leonore Davidoff y Catherine Hall (1994), una evolución similar acompañó al desplazamiento de las mujeres de la participación en las empresas familiares y a la nueva ideología de la domesticidad que les asignaba el papel de esposas, madres, consumidoras y cultivadoras de las relaciones familiares y sociales, mientras que los hombres adoptaban trajes sobrios acordes con su función de gestores de los negocios.

En España los testimonios iconográficos sugieren una evolución similar de las modas masculinas y femeninas, que siguieron de cerca, con ciertos rasgos propios, las pautas internacionales. Entre los nobles y burgueses acomodados dominaban, como los magníficos retratos de Goya permiten observar en todo su esplendoroso cromati-

tismo, las modas francesas de casaca bordada de terciopelo en vivos colores, peluca empolvada, calzones con medias y camisas decoradas con encajes. Por su parte, las damas se mostraban en público ceñidas por sus cotillas y vestidas de ligeras muselinas, con amplios escotes, pañuelos de gasa y tocados refinados (plumas, sombreros, cofias o «escofietas»). Para unos y otros, el «majismo», que imitaba la vestimenta plebeya, constituyó la reacción aristocrática y casticista a los dictados de la moda internacional, una respuesta similar al «encanaillement» de que hizo gala por aquellos años la nobleza francesa. Desde finales de siglo, no obstante, empezó a extenderse el atuendo inglés entre los caballeros, para imponerse en el siglo XIX una vestimenta sobria y oscura, con levita y pantalón largo. Mientras, entre las damas el estilo suelto y de talle alto de principios del XIX constituyó un breve paréntesis que precedió a la reaparición del corsé y los vestidos aparatosos que ponían una nota de color en las concurrencias mixtas. Es posible, pues, que el peso de la representación del status familiar a través de las apariencias hubiese comenzado, ya durante el reinado de Carlos III, a recaer preferentemente sobre las mujeres, aunque no existan estudios cuantitativos que avalen en España cambios documentados para otros países. Así, al menos, parecía creerlo Clavijo y Fajardo al censurar que los padres estimularan el lujo de sus hijas para lograr alianzas matrimoniales ventajosas o los maridos exhibieran su posición a través de las galas de sus esposas:

«Porque una muger no vaya menos bien prendida que otra, se empeña un marido después de haver gastado su hacienda para mantener el Peluquero, la Batera con exercicio continuo, la modista etc. ¿Tiene toda la culpa la muger? De ningún modo. Por más que ella guste de engalanarse y de brillar, toda su inclinación, y sus esfuerzos por ponerla en práctica serían inútiles, si un marido cuerdo reglase su conducta, y sus galas; y contentándose con que su muger midiese su decencia por sus facultades, y su classe hiciese entender, con el tono conveniente, a Madama, que no debe procurar agradar a otro, que a su marido, ni gastar adornos, que, lejos de hacerla más estimable, solo conducen a excitar fundadas sospechas de su juicio» (pens. XVIII).

La idea de que en las mujeres era más tolerable la preocupación por el aspecto, que resultaba poco viril en un hombre, estaba muy generalizada, tal como indica este pasaje de Rojo de Flores: «el delicado trage, sobre no aprovechar para la conveniencia temporal, muestra un ánimo afeminado, pues solo, si cabe tolerancia, puede

haberla para con las mugeres, en el único punto de la honestidad que exige su sexo y calidades, sin que se propasen á hacerse reparables, y dechado para que otras tomen diseños de obscenas profanidades» (1794, 10).

Si esta distribución de responsabilidades tenía lugar en la práctica es difícil saberlo. En cualquier caso, concebirlo así permitía a los hombres erigirse en modelos de austeridad y respetabilidad, distanciándose de ese «lujo mujeril» contra el que se encarnizaban, y les hacía posible demostrar su distinción, en buena medida, a través de la apariencia de las mujeres de su familia. Como, salvando las distancias, sucediera entre el patriciado urbano de las ciudades italianas del Renacimiento (Owen-Hughes, 1992), quizá los ilustrados pudieron creerse y mostrarse en público como dignos representantes de la moderación porque sus mujeres se encargaban de subrayar con el esplendor de sus vestidos los límites sociales. En consecuencia, a ellas se les transmitían dos demandas contradictorias: por una parte, la de abandonar el lujo para abrazar una respetable moderación y, por otra, la de dar a conocer su posición y agradar a los hombres mediante una apariencia cuidada. Así, las críticas ilustradas de los comportamientos suntuarios femeninos, como las censuras de la educación mundana, revelan no tanto una oposición frontal como un esfuerzo por contemporizar con las exigencias de la civilidad. Como haz y envés, el personaje de la petimetra, que encarnaba para satirizarlos los excesos del gasto suntuario y su exhibición en los espacios de sociabilidad propio de las élites mundanas, se oponía al ideal de mujer volcada en las exigencias de la vida doméstica, como muestra, por ejemplo, el diálogo entre un marido previsor y su esposa, hija de un rico comerciante con ínfulas de grandeza, que se publicó en la *Pensadora Gaditana* (pens. XXX)¹²³. Se enfrentaban en él dos concepciones del gasto y la economía doméstica: de un lado, la de un hombre de negocios preocupado por el ahorro, que a su juicio era muestra de una «racional prudencia», y la inversión inmobiliaria, como era corriente entre la burguesía enriquecida, y, de otro, la de una «petimetra», estereotipo de la burguesía con ínfulas de grandeza, que consideraba propio de «mugeres ordinarias» y «animos apocados» ocuparse de quehaceres domésticos y «vil economía» toda limitación del gasto en galas y diversiones. Cuidar las apariencias constituía para ella una carrera en pos de la superación («no siendo regular que una muger como

¹²³ Otros ejemplos en Pens. LIII y LIV (t. V, 1767, pp. 1-34). También D.V. n° 21 (21-I-1793), D. S. (19-I-1793), C. M. n° 338 (20-II-1790) y 399 (25-IX-1790).

yo se presentase como todas, sin hacerse distinguir por sus galas de las demas»), mientras que para su esposo, que encarnaba el ideal ilustrado y reformista, era una obligación ineludible debida al status, pero a la que se debía atender de forma moderada («¿Acaso estás tan mal vestida? ¿te excede alguna de tus iguales en el número, y valor de tus galas? ¿No ves que es superfluo este gasto?»).

No obstante, la contradicción entre racionalidad económica e ideal moral y doméstico era más aparente que real o, al menos, no era tan tajante como daban a entender algunos textos. Ningún ilustrado aspiraba a imponer reglas espartanas de indumentaria femenina, aunque muchos gustaran de evocar imprecisas edades de oro en las que la sencillez habría reinado tanto en los vestidos como en las costumbres. Su objetivo era establecer unos límites, morales y estéticos más que estrictamente económicos, y unas pautas de moderación en el gasto. Por ello, si bien los textos médicos eran muy severos con las modas en nombre de la salud (individual y colectiva) y la sátira reiteraba los tópicos más manidos y ásperos sobre la vanidad de las mujeres, los escritos pedagógicos y reflexiones más reposadas sobre el lujo admitían que las damas desplegaran en sociedad una apariencia acorde con su condición. Bien lo comprendió José Isidoro Morales, quien, consciente de que la destinataria de su programa educativo habría de desenvolverse en las ceremonias sociales, no la exhortaba a adoptar un aspecto austero, sino que le proporcionaba algunas recetas para moderar el gasto sin perder un ápice de brillo y elegancia, en un párrafo cuya detallada enumeración de complementos de moda muestra que su autor conocía bien ese mundo:

«Porque son tantas las invenciones é industrias que cada dia salen, unas para vestirse, covijarse, reforzarse, faxarse; otras para forrar, para guarnecer, para enlazar, para ligar, para estirar, para ahuecar, y para no sé que mas; que aunque les llaman las mugeres vagatelas, no es vagatela por cierto lo que cuestan. Y no hago mencion de los demas agregados y como apéndices de la moda, en que entran los moños y las cintas, los encaxes y las redes, los flecos y faralaes, los gusanillos y lentejuelas, los gorros y los prendidos, las piochas y alfileres, y otras mil oportunas graciosidades y recursos para agradar. Por manera que las mugeres que no procuran reducir toda esta manufactura á obra y labor casera, sino que en todo ha de poner su mano la modista, entran en tal prurito de comprar, que no hay caudal ni tienda tan bien provista que baste á satisfacer sus antojos. Atendiendo, pues, á que la señorita en su porte habrá de acomodarse y descender hasta cierto punto con los estilos y usos del tiempo, he hecho mencion y aun recomendado la pericia de es-

tas labores; y porque supongo igualmente que no se educa para un claustro, ó para hacer en casa una vida oscura, sino que *habrá de parecer y presentarse entre las gentes*» (en Mayordomo y Lázaro, 1988, 264-265).

La elaboración de un discurso dirigido a las élites y clases medias imponía así la necesidad de conciliar los ideales de racionalización y moderación del gasto y las exigencias de una vida social en la que se admitía que las mujeres participaran. Las protestas moralizantes y la acidez de las sátiras constituían quizá en los textos ilustrados, más que signos de un ideal austero y doméstico sin paliativos, la pose retórica de dignidad y renuncia que acompañaba a la propuesta contemporizadora de un estilo de vida.

Esta responsabilidad, que de modo preferente se hacía recaer sobre las mujeres, de mostrar a través de sus vestidos las distancias sociales les otorgaba cierta forma de poder. Un poder que los ilustrados representaban tanto en sus posibilidades «negativas» de desencadenar la corrupción, la ruina económica y el desorden como en las positivas de influir en la reforma de costumbres, en el crecimiento económico o en la armonía política del país. Esta idea de que las apariencias eran el reino de las mujeres formaba parte de la tendencia, tan dieciochesca, a ver en ellas una especie de «árbitros de las costumbres», cuyo influjo sobre los usos sociales, según se pretendía, compensaba el poder masculino de dictar las leyes. Así lo plasmaron literariamente en Francia, según ha estudiado Rimbauld (1981, 267-271), numerosos escritos en los que una ficticia Academia de modas integrada por damas decidía sobre los usos indumentarios y los procesos de producción y comercialización. Asumiendo que a ellas les correspondía esa responsabilidad, los escritores reformistas apelaron al patriotismo de las damas para promover cambios en el vestir, y lo hicieron adoptando un lenguaje que politizaba las apariencias y subrayaba hasta la exageración los efectos públicos que podían llegar a tener sus gestos indumentarios particulares. A ellas se les encomendó tanto sostener las manufacturas nacionales contra la invasión de productos foráneos como evitar el «contagio revolucionario» de modas inspiradas en los acontecimientos franceses. Así, en 1788 el *Diario de Madrid* las exhortaba a que vistiesen sólo tejidos del país, poniéndoles el ejemplo de una señora inglesa que había organizado un baile en el que prohibió exhibir tejidos extranjeros y cuya recaudación destinó al fomento de la manufactura local. En gestos como éstos, sugería, debía consistir el patriotismo femenino, discreto y diferente de las

funciones, más brillantes pero no más meritorias, que en favor de su patria desempeñaban los hombres:

«El patriotismo, principio fecundo de grandes hechos, y que tal vez se convierte en pasión, recurre a todo género de medios para alcanzar sus fines. No siempre se requieren sacrificios, ni heroicidades para manifestarlo; y quizá está menos expuesto a la sospecha de ostentación o vanidad, quanto son más humildes sus efectos, sobre todo en personas que no pueden acreditarlos con acciones ruidosas. En este caso se halla una Señora Inglesa llamada Willoughby, cuyo nombre se ha extendido recientemente en Europa, por haber dado una prueba de amor a la patria, que aunque pueda parecer de poca entidad a algunas personas, es digna de elogio por los bienes que puede producir» (D.M. n° 25, 25-1-1788, 97-99).

Profunda satisfacción individual, tanto como beneficios sociales, serían las recompensas de esa sencilla iniciativa, pretendían las palabras puestas en boca de una lectora. En ellas se expresaba el protagonismo femenino en las decisiones sobre el consumo a través de las imágenes de la maternidad y la lactancia, y su dimensión política mediante el término «imperio», reforzado por el uso de expresiones como «restaurar» la patria y «promover» su prosperidad, que implicaban que las mujeres podían contribuir de ese modo a la utilidad pública, como hacían los hombres aprobando leyes o erigiendo manufacturas:

«Qué satisfacción no será para mis paisanas poder llamarse el apoyo de las riquezas del Reyno, *restaurando y promoviendo* todas sus fábricas... Intentemos pues acreditar sus texidos... Amar la patria es un bien real; es una verdadera felicidad; y en prueba de mi amor a ella voy a hacer unas quantas reclutas entre mis amigas... *Muchas mugeres han mirado como obligación dar hijos a la Patria; desde ahora seremos todas como nodrizas de los infelices fabricantes y jornaleros*, no omitiendo cosa alguna para restablecer y animar la emulación, vistiéndonos del producto de nuestras laboriosas manufacturas. Dícese que tenemos cierto imperio sobre los hombres; veremos si intentan seguir nuestras pisadas en asunto de tanta importancia».

Años más tarde, en el clima crispado de la guerra de la Convención, apareció de forma casi simultánea en dos publicaciones periódicas un artículo que exhortaba a las mujeres a abandonar ciertas modas («las del Pañuelo a la Guillotina y otras») cuyo misma denominación resultaba escandalosa, por sus connotaciones revolucio-

narias¹²⁴. Esa lectura de las apariencias en clave política llegó incluso a pasar de las palabras a los hechos, según testimonian el escarnio que sufrieron en Madrid durante la guerra unas mujeres que osaron presentarse en público tocadas con gorros frigos y vestidas a la francesa (Herr, 1988, 257) o la prohibición en Cádiz del «traje de jacobino» para los hombres en 1794 (Solís, 1958, 372-373).

Las mujeres acomodadas asumieron a su modo este poder que sobre las apariencias les otorgaba la continua asociación entre su sexo y el lujo, y lo defendieron como una parcela propia de actuación. La propia Real Orden de 26 de agosto de 1787 que decretaba la formación de la Junta de Damas le otorgó como objetivo preferente ejercer una influencia moderadora sobre los «excesos» del lujo, «que, al paso que destruye las fortunas de los particulares, retrae a muchos del matrimonio, con perjuicio del Estado», tratando «de substituir para sus adornos los géneros nacionales a los extranjeros y de puro capricho». Si el monarca consideraba que ésa debía ser una de las principales misiones que como «amigas del país» debían cumplir las damas, éstas mismas así lo pusieron en práctica a través de iniciativas de escaso efecto real, pero de gran valor simbólico. Con ese espíritu, las socias participaron en los intentos de fomentar las manufacturas nacionales impulsados por las Sociedades Económicas, elaborando informes sobre el estado de las fábricas, examinando muestras de tejidos y gestionando las escuelas de hilazas para la formación profesional de las mujeres pobres (Demerson, 1975, 165-168; Rueda, Ríos y Zabalo, 1990, 694-697). En 1785 Eijoecente atribuía a su influencia benéfica, en un tono que puede leerse en clave seria o irónica, los progresos de las manufacturas suntuarias españolas: «todas estas cosas de gran gusto, y preciso uso se executan primorosamente baxo la direccion de las Maestras de nuestras Escuelas gratuitas. Y... nuestras Damas de calidad inclinan sus hijas al encaxe, al bordado, al punto, y á otras tareas útiles, que hasta hoy se habian mirado con abandono, é indiferencia, aun entre las gentes de la clase inferior» (1785, 141-142). Asimismo, como si respondieran a la retórica apelación al patriotismo en el vestir que pocos meses antes había lanzado el *Diario de Madrid*, las damas de la Junta tomaron el 2 de mayo de 1788 la decisión de usar sólo sedas naciona-

¹²⁴ «Carta a los Señores Editores sobre algunas modas adoptadas por las Señoras, como las del Pañuelo a la Guillotina y otras» (firmada D. A.). Las dos publicaciones son Sem. Sal. nº 167-168 (14-IV-1795) y Corr. lit. M. nº 259-260 (21 y 24-II-1795). En el D. V. apareció durante la guerra de la Convención un poema que pretendía que en represalia se estaban abandonando las modas francesas (D. V. nº 171, 25-VII-1792).

les y así la comunicaron a la reina. Se preocuparon también de reflexionar sobre los límites convenientes del lujo, debatiendo en el seno de sus comisiones de educación las «Reglas mas convenientes para librarse de los perjuicios del luxo y de la moda, sin faltar a la decencia, ni hacerse objeto de conjuras ridiculas», tema que desarrolló la memoria encargada a la marquesa de Fuerte Híjar. Ésta deploraba los excesos del lujo, que a su juicio hacían «la guerra más terrible a la razón y las costumbres», y en particular los gastos superfluos que realizaba el «pueblo», motivados, a su parecer, por la imitación de los hábitos extravagantes de sus superiores; es decir, criticaba tanto los criterios de consumo arraigados en la cultura popular como la ética de la ostentación aristocrática en sus manifestaciones más extremas. La solución de estos excesos consistía para ella, como buena ilustrada, por una parte, en que el «pueblo» se tornara ahorrativo y laborioso y, por otra, en que las élites se conformasen con un lujo moderado que definía, en un sentido a un tiempo estético, social y moral, como coincidente con el buen gusto y la «decencia», es decir, con la adecuación, sin excesos, del vestido al status social: «si se nos permiten ciertas comodidades con proporción a las riquezas, no puede tolerarse el abuso de ellas, pues somos deudores de la sociedad, del tiempo y del dinero que malgastamos» (en Negrín Fajardo, 1987, 146).

Por su parte, otra ilustre socia de la Junta, Josefa Amar, al considerar en su *Discurso sobre la educación* el vestido en su doble vertiente, física y moral, participó de los ideales de moderación que sostenían los ilustrados de su tiempo, pero se distanció de las más ásperas sátiras que responsabilizaban a las mujeres de todos los excesos. Vinculada por nacimiento y por matrimonio al medio de los funcionarios y profesionales liberales en proceso de ascenso, fue consciente del valor de las formas y del peso de la opinión¹²⁵. Por ello, su postura sobre el lujo, muy matizada, trataba de conciliar lo moralmente legítimo con aquello que requería la vida social. Desde su actitud de ilustrada cristiana, condenó sus manifestaciones excesivas, a las que culpaba de la ruina de las familias y el declive de la población y predicó una adaptación a las exigencias de la civilidad compatible con cierto distanciamiento moral:

¹²⁵ Su abuelo materno y su padre fueron médicos de cámara de Fernando VI y Carlos III. Tres de sus hermanos desarrollaron una carrera militar, mientras que su esposo y su hijo ejercieron cargos en la justicia y la administración.

«no es reprehensible el adorno, quando está arreglado á la decencia, á la clase de las personas, y á las circunstancias en que se hallan (...) No se dice que se haya de vestir ahora como vestían nuestras abuelas: al contrario es razon acomodarse al uso, si éste no desdice de la modestia, porque el presentarse de otra manera es hacerse ridícula entre las gentes, y no se consigue por este medio el reformarlas (...) que aprendan á adornarse con moderacion y con juicio; que vistan conforme á su clase, y aun con cierta magnificencia, que concilia el respeto de las demas gentes; pero sepan al mismo tiempo despreciar las galas y no desvanecerse con ellas, como el pavo real con su hermosa cola» (1994, p. 199).

Josefa Amar coincidía con otros autores de su tiempo en afirmar que el lujo y el adorno eran una inclinación común entre las mujeres («La inclinacion en las mugeres á adornarse y componerse ha sido de todos tiempos, de todos paises, y de todas clases (...) apenas saben hablar quando ya apetece con ansia los adornos» —p. 196—). No obstante, a su juicio, que coincidía a este respecto con el de Fénelon y Mme. de Lambert (1989, 86), la causa no era una vanidad innata, sino los valores que inculcaba la educación y el influjo de la opinión social: «Esto puede atribuirse en gran parte a la educacion, porque no se les enseña desde niñas sino a adornarse, y ven a sus madres y amigas que dedican a esto mismo su principal atencion. Los elogios que oyen recaen comunmente en ser bonitas y petimetras» (1994, 64). Sin embargo, en su opinión esta desigualdad que la cultura imprimía sobre hombres y mujeres, y que condenaba a éstas a la frivolidad si se contentaban con reinar sobre los hombres por las apariencias en lugar de cultivar el conocimiento y la virtud, podía ser para ellas, si sabían utilizarla, también una compensación, un medio de afirmarse individual y socialmente. Quizá porque captó esta posibilidad de hacer de la necesidad virtud, de la identidad impuesta una fuente de satisfacciones y un reducto de libertad, Josefa Amar defendió las prerrogativas de las mujeres de su condición, su potestad de hacer gala de mayor brillo en el vestir: «Nadie puede contradecir que las mugeres vistan y se adornen conforme á sus circunstancias, y aun con alguna mas profusion que los hombres» (p. 197). Un «privilegio» que defendió contra los más severos detractores del lujo recurriendo a la inopinada ayuda de moralistas religiosos como Fray Luis de León, a quienes citó, con habilidad, precisamente en los pasajes que justificaban el moderado ornato. Tomó también sus distancias respecto a las convenciones y asperezas de la sátira del lujo femenino, observando con ironía que «no hay cantinela mas ordinaria, que el atribuir á las mugeres la

ruina de sus casas por sus extremados gastos» (p. 203), y rechazó de modo explícito toda reforma en el vestir que fuera impuesta desde arriba, en lo que parece una crítica apenas velada al proyecto que años antes había enfrentado a Floridablanca con la Junta de Damas:

«este daño [el causado por los collares apretados] y el de las cotillas lo va remediando ya por sí misma la moda, que es la que tiene el imperio soberano en estas materias. No pretendo hacer de Legisladora y menos en asunto de trages y vestidos; pues siendo un punto que depende del gusto vario de las gentes y, principalmente de la moda, es casi imposible señalar una regla fija» (1994, 126-127).

Buena observadora de la sociedad de su tiempo, Josefa Amar entendió, como lo hicieron otros ilustrados que reflexionaron sobre el lujo más allá de estereotipos satíricos, como Campomanes, Jovellanos o Sempere y Guarinos, que las leyes eran tan inoperantes como poco recomendables para contener un fenómeno profundamente ligado a los cambios económicos y sociales. Como mujer y miembro de una familia de cierto prestigio, comprendió también la importancia que tenían las apariencias para marcar las diferencias sociales y captó las posibilidades que ello ofrecía a las mujeres, siempre que al asumir esa función que se les atribuía no dejaran de reclamar otros modos de presencia social y vías de ambición personal.

Tanto la obra de Josefa Amar como las iniciativas y reflexiones de la Junta de Damas sugieren que las mujeres de las élites ilustradas parecían tan deseosas de distanciarse del lujo que se tachaba de «excesivo» y de promover cambios en las prácticas suntuarias que las hicieran más justificables, como reacias a aceptar medidas impuestas que vulnerasen el «privilegio» no escrito que les otorgaba cierto poder a través de las apariencias. Esa dialéctica entre el ataque masculino a las modas de las mujeres y la defensa de sus prerrogativas por parte de éstas había constituido en buena medida una constante que se reprodujo en otros países y momentos durante la época moderna. Las damas italianas de la nobleza y el patriciado, como la boloñesa Nicolosa Sanuti o la veneciana Lucrezia Marinelli, se opusieron reiteradamente entre los siglos XV y XVII a las leyes suntuarias, tal como ha estudiado Diana Owen-Hughes (1992). Asimismo, según mostrara el trabajo de Carolyn Lougee (1976), en los salones franceses del siglo XVII, que actuaron como espacios de fusión de las élites regidos por mujeres, las posturas misóginas

que se oponían a que éstas desempeñaran un activo papel social e intelectual solían coincidir con posiciones conservadoras, hostiles al ascenso social de nuevos elementos que aspiraban a integrarse en la nobleza. Por el contrario, quienes defendían la «excelencia» de las mujeres y su participación en la vida social y cultural aceptaban también que el lujo y las maneras que ellas contribuían a pulir en el trato mundano de los salones actuaran como mecanismo de movilidad social. La misma tensión entre sátiras del «lujo femenino» y defensas protagonizadas por mujeres, bien se tratara de seres reales o de personajes literarios, fue frecuente en la literatura francesa del siglo XVIII, tal como observa Caroline Rimbault a partir del estudio de la prensa de moda (1981, 271).

Si este conflicto se reproducía con tanta frecuencia, era porque las apariencias tenían un significado múltiple y no sólo opresivo para las mujeres nobles y acomodadas. La obligación de subrayar a través de la indumentaria, en mayor medida que los hombres, tanto la posición social de su familia como su propio atractivo sexual, un deber que podía constituir para ellas una servidumbre y una limitación, y como tal ha sido interpretado por la historiografía, tiene también otra lectura que no contradice la anterior, sino que la enriquece y complica. Los elaborados ropajes y peinados que les imponía en el siglo XVIII la moda internacional, como la aparatosa vestimenta del XVII o los vestidos que en el XIX continuaban limitando su capacidad de movimiento (facilitada, en cambio, por la simplificación paralela del traje masculino) simbolizan las restricciones que pesaron, de diferentes modos a lo largo del tiempo, sobre las damas de las élites. Pero la sofisticada indumentaria les brindaba también posibilidades de construir su imagen personal y social y dar rienda suelta a su fantasía. Les permitía disfrutar del secreto placer de la contemplación narcisista, gustar y gustarse, seducir y verse en el espejo de la mirada de otros, provocando el deseo masculino o la admiración y envidia de su sexo. Elegir entre los grabados de modas extranjeras, seleccionar adornos de la «infinitud de guarniciones, cintas, pendientes, botones, evillas, gasas, blondas, escofietas, mahonesas, gorros, prendidos, escarpidores y demas bugerías» que admiraba Rojo de Flores, llevar con majestuosidad los incómodos trajes, lucir la grácil cintura esculpida por la cotilla otorgaba también satisfacciones y poder, poder sobre otras mujeres de condición inferior, incapaces de tales exhibiciones, y sobre los hombres que prendiesen su mirada en las damas. De ese modo, las apariencias femeninas, tal como propone Véronique Nahoum-Grappe (1992, 122), podrán actuar en un sentido limitador,

como «identidad petrificada», pero también como «máscara táctica», instrumento de seducción o estrategia para obtener beneficios sociales. Así, las iniciativas que, inspiradas en el pensamiento rousseauiano y en el desarrollo de la Higiene, se sucedieron en el siglo XIX para reformar y simplificar el vestido femenino, como otros intentos anteriores, no fueron sólo proyectos desinteresados de liberar a las mujeres de sus prisiones de tela, sino también reacciones masculinas contra el poder que éstas podían ejercer a través de las apariencias.

En definitiva, apropiarse, como hicieron algunas mujeres, del discurso, ambiguo y contradictorio, de los hombres sobre la belleza y el lujo era una de las formas en que podían dar la vuelta a los mecanismos de dominación simbólica que las obligaban a ser emblemas de la posición de los hombres y fetiches de su mirada, como interpreta, siguiendo a Nahoum-Grappe, Roger Chartier (1993, 42). Así, las apariencias, con su cortejo de esclavitudes y placeres, serían una de las compensaciones, frágiles y ambivalentes, que la desigualdad entre los sexos ha otorgado en determinadas épocas y sociedades a las mujeres. Éstas usaron el discurso que les atribuía la responsabilidad por el lujo y la moda también como justificación para intervenir en algunos sectores de la vida pública, tal como queda patente en las actuaciones de la Junta de Damas. En virtud de él pudieron contribuir al fomento de las manufacturas, recibiendo peticiones de los empresarios, examinando muestras, informándose y cuidando de la instrucción de las trabajadoras textiles, tareas todas que se consideraban «propias de su sexo». También apoyándose en él, se permitieron entablar un debate a propósito del proyecto de reforma y creación del «traje nacional» respaldado por el gobierno y promovieron reflexiones y medidas simbólicas para moderar el lujo. De ese modo, estas mujeres situadas en la cúspide de la jerarquía estamental podían justificar sus propias prácticas suntuarias, defendiendo el privilegio que su condición y su sexo les otorgaban, y a la vez aparecer ante el público como vivas imágenes de la moderación con la que debían identificarse las élites ilustradas. La propia presidenta de la Junta, la condesa-duquesa de Benavente, amante de vestir de acuerdo con su rango, tal como nos la muestran los bellos retratos que de ella en diferentes momentos de su vida pintara su protegido Goya, pudo así figurar en la dedicatoria de la *Invektiva contra el lujo, sus profanidades y excesos* de Rojo de Flores como una efigie modélica, «en quien mirándose distantes semejantes excesos, tiene lugar únicamente el indispensable porte que exige su alta gerarquía, dando como buena Madre, y qual otra Sosípatra,

ejemplo de moderación a su familia». En este contexto, una intervención externa aprobada por el gobierno, como era el proyecto de traje nacional, no podía menos que ser interpretada como una injerencia en un terreno que las opiniones de la época les asignaban y que las Damas asumieron como propio.

CAPÍTULO 5

LA DISCIPLINA HIGIÉNICA DE LOS CUERPOS

EN las páginas precedentes hemos abordado los discursos que se refieren al cuerpo femenino en tanto que soporte de las apariencias que dan a leer el orden social o, por el contrario, generan equívocos. Nos interesa ahora analizar el modo en que la presión sobre las conductas se inscribe también en los cuerpos, se «encarna» en ellos para transformar en lo más hondo las actitudes personales y colectivas. En ese proceso, la Medicina actuó como poderoso resorte de justificación intelectual y control social. Lo hizo desde el sólido asiento que le proporcionaban su creciente prestigio como saber científico y la posición cada vez más respetada de sus practicantes. No en vano a lo largo del siglo XVIII mejoró en toda Europa la enseñanza universitaria de esa Ciencia, se desarrollaron colegios profesionales e instituciones extrauniversitarias como la *Société Royale de Médecine* francesa, la Real Academia Médica Matritense o la Academia Médico-práctica de Barcelona, a la vez que se aceleraban los intercambios internacionales y los medios de comunicación científica: prensa especializada, traducciones y viajes de estudio. Todo ello acrecentó el prestigio social y el poder del médico, apoyo del Estado en sus objetivos de reforma y mantenimiento del orden social¹²⁶. Al perder exclusividad las explicaciones transcendentales y los preceptos de la moral eclesiástica como único asidero desde el que comprender el mundo y regular las conductas humanas, la noción de «naturaleza» adquirió mayor predicamento a la hora de proponer estilos de vida. Al hablar de y desde la naturaleza, la Ciencia revestía un carácter sagrado, «oracular», según la expresión de José Luis Peset¹²⁷. Sus palabras adquirían resonancias solemnes, pues

¹²⁶ Una visión global de la Medicina europea en esta época en LAÍN ENTRALGO, dir. (1973).

¹²⁷ Acerca del origen de la medicina clínica a finales del siglo XVIII, de su búsqueda de la «verdad natural», su cristalización institucional y sus ensoñaciones de control, de vigilancia constante de la sociedad, véase FOUCAULT (1966).

pretendían revelar *la* verdad sobre el mundo y el ser humano¹²⁸. Al imaginar el cuerpo sexuado los médicos colaboraban en la ilusión de unas identidades masculina y femenina ahistóricas, varadas en la eternidad de la naturaleza, que legitimaban las relaciones sociales de poder entre los sexos, ya que, como afirma Thomas Laqueur, «la biología -el cuerpo estable, ahistórico, sexuado- es el fundamento epistemológico de las afirmaciones normativas sobre el orden social» (Laqueur, 1994, 25). Y al mismo tiempo, la desnudez y simplicidad de los hábitos propuestos, que se decían basados en el retorno a la «naturaleza», constituía un arma ideológica con la que tachar de «artificiosos» los estilos de vida de los grupos privilegiados: la activa sociabilidad, la moral permisiva, la crianza de los hijos a cargo de nodrizas y domésticos. De ese modo, el discurso médico del siglo XVIII contribuyó a construir normas de comportamiento y distinción que conectaban con los nuevos valores morales y la nueva división de los espacios entre los sexos que se estaban gestando¹²⁹.

El cuerpo resultó ser así uno de los lugares donde de forma más poderosa se construían y se combatían las nociones culturales sobre el orden social, y la Medicina el discurso que se pretendió más autorizado, con la revolución epistemológica de la modernidad, para producir en ese campo apariencia de verdad. Los médicos del siglo XVIII se decían legitimados para indicar a los individuos y los gobiernos las actitudes más favorables a la salud pública y privada, que llevaban inscritas sus aspiraciones de reforma moral y social. Antes de que se consolidara, ya en el siglo XIX, el uso del término «Higiene» para designar el arte de conservar la salud y prevenir enfermedades, según lo definía ya en 1784 Normante, en un *Discurso sobre la utilidad de los conocimientos económico-políticos y la necesidad de su estudio metódico*, eran los conceptos de «conservación de la salud», «Medicina doméstica» o «educación física» los que sintetizaban ese afán por difundir el buen cuidado del cuerpo. La voluntad intervencionista de los médicos conectó con una demanda social, de forma que ambas impulsaron cierta «medicalización» de la cultura a través de una amplia literatura sobre hábitos de

¹²⁸ Sobre la compleja noción de «naturaleza», central en la cultura de la Ilustración, es clásica la obra de EHRARD (1970); acerca de su aplicación a las mujeres, BLOCH Y BLOCH (1980).

¹²⁹ Destacan al respecto los trabajos de KNIBIEHLER Y FOUQUET (1983), JORDANOVA (1989), SCHIBIENGER (1990) y LAQUEUR (1994). Para la España de los siglos XVI-XVII y XIX véanse RUIZ SOMAVILLA (1994), MORENO (1994) y VÁZQUEZ (1994).

vida sanos dirigida a un público no especializado y con preferencia a las clases acomodadas. Representativos de esa tendencia a la divulgación fueron, por una parte, los llamados «tratados de Medicina doméstica», entre los cuales alcanzaron gran popularidad y numerosas ediciones en España los del médico suizo Simon André Tissot *Aviso al pueblo sobre su salud* (objeto de 7 ediciones entre 1773 y 1795) y del escocés William Buchan *Medicina doméstica* (editado también en 7 ocasiones en castellano entre 1785 y 1798), y fueron bien recibidos también el *Aviso a los literatos y a las personas de vida sedentaria sobre su salud* de Tissot (traducido en 1771 y 1786), o los tratados de Begue de Presle y Pressavin *El conservador de la salud* (1776) y el *Arte de conservar la salud* (1800), traducidos respectivamente por Félix Galisteo y Bartolomé Gallardo, así como el más antiguo *El médico y cirujano de los pobres* de Dubé (1755)¹³⁰. Del mismo tenor son los numerosos tratados titulados, en la terminología de la época, de «conservación» y «educación física» de los niños, escritos y traducidos por profesionales y profanos españoles como Hervás y Panduro (1789-99), Landais (1784), Buchan (1808), Arteta de Monteseuro (1801 y 1802), Iberiti (1795), Bonells (1786), Ginestá (1797), Ballexerd (1765) o Frank (1803). Instrumento privilegiado para dar a conocer los saberes médicos a un público amplio fue también la prensa periódica, que ofrecía sinopsis y traducciones de obras científicas extranjeras, especialmente el *Semanario económico* en los años 60, el *Espíritu de los mejores diarios literarios* (1787-1791), el *Memorial literario* (1784-1808) o el *Semanario de Agricultura y Artes dirigido a los Párrocos* (1797-1835). Los ecos del discurso higiénico llegaron también a los escritos de periodistas y críticos de costumbres como Clavijo y Fajardo, autores de obras de educación como Hervás, Rosell, Picornell o Josefa Amar, cuyo *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres* contenía una amplia y documentada sección sobre cuidado de la salud.

Los autores presentaban todas estas obras divulgativas como textos dirigidos al público en general, «obra que está a los alcances aun del más ignorante», «útil e inteligible a toda clase de personas», «recomendable y digna de ser estudiada por todos los que miran con interés la conservación y aumento de la especie humana», como afirmaban acerca de *El conservador de los niños* de Ginestá el propio autor, el Real Colegio de Cirugía de San Carlos y la *Gaceta de Madrid* (nº 69, 29-VIII-1797, 755). No obstante, pese a esas

¹³⁰ Sobre esta literatura véase la tesis doctoral de PERDIGUERO (1990).

amplias declaraciones de intenciones, sus críticas y consejos se dirigían en particular a las personas acomodadas, a quienes pretendían acompañar y tutelar en toda su trayectoria vital, desde la elección de cónyuge a la crianza y educación de los hijos, del vestido y la dieta a las actividades para el tiempo de ocio. Las damas de las élites aparecían enfocadas en primer término, como destinatarias del mensaje y sujetos de la reforma moral e higiénica de sus propios hábitos de vida y los de sus familias, tal como reconocía Buchan en la introducción de *El conservador de la salud de las madres y los niños*¹³¹. Mientras, las mujeres del pueblo, actrices secundarias en el discurso higiénico, aparecen representadas ora embrutecidas por el trabajo y la ignorancia, cuando se trata de deslegitimar sus saberes sobre el cuerpo y su competencia para cuidar de los hijos de los ricos, ora difuminadas en los contornos imprecisos de la «buena salvaje», cuando se las utilizaba como modelo para persuadir a las mujeres ricas a cambiar de vida. Aprisionadas en las fatalidades de la necesidad, se les reservaba el papel de objetos de compasión por la insalubridad de sus modos de vida y destinatarias de iniciativas filantrópicas, al tiempo que a las damas se las exhortaba a constituirse, mediante un esfuerzo de voluntad, en sujetos activos de la reforma de costumbres. En efecto, la salud física debía ser uno de los signos externos que distinguiese a las personas ilustradas. Había de diferenciarlas tanto del pueblo, «que empleándose únicamente en ganar su vida á costa de su sudor, o hallándose preocupado con las diversiones que hacen una impresion muy vehemente en los sentidos, no hace uso de su razon para conservar su salud, y tambien por no conocer muchas de las cosas que les son perjudiciales», según advertía Begue de Presle en el prólogo a su tratado, como de los «poderosos», a los que Tissot definía, en lo referente a la salud, como «todas aquellas personas, que sin ser de la misma clase, hacen un mismo género de vida». Así, la línea interpretativa iniciada por Foucault y continuada por Donzelot (1977) o Vigarello (1978 y 1985) sostiene que la higiene fue la disciplina de la burguesía, que habría opuesto a la retórica aristocrática del linaje, al orgullo de la sangre de los ascendientes, la complacencia por la salud como símbolo de importancia social y el orgullo de transmitirla en la cadena de las generaciones (Foucault, 1989, 149-152). Aunque evitemos

¹³¹ «Las reglas que prescribo convienen á todas las condiciones, excepto al estado de suma miseria; y con la esperanza de que no haya ni aun esta excepcion, hago ver el método mas eficaz de socorrer á las mugeres que se hallan en tan triste situacion» (BUCHAN, 1808, p. XV).

identificar de forma tan restrictiva la nueva disciplina higiénica del cuerpo con un grupo social determinado, esas reflexiones resultan, con todo, pertinentes al subrayar que cumplió con una función distintiva, redefiniendo los límites del orden social y los criterios de pertenencia y exclusión

El discurso higiénico se justificaba, fundamentalmente, apelando a la prosperidad pública, que sólo quedaría garantizada si un adecuado cuidado de la salud aseguraba el número y vigor de los brazos que habían de sostener el Estado: «La verdadera fuerza y opulencia de un Estado pende del número y robustez de los individuos que lo componen, así como las virtudes morales de éstos constituyen la pública felicidad. Ni puede un Reyno verse jamás poblado de vasallos vigorosos, si la educación física no los fortalece desde la infancia, ni puede ser feliz, si la educación moral no siembra con tiempo en sus corazones las semillas de la virtud», afirmaba Jaime Bonells (1786, 313). El siglo XVIII, época de crecimiento demográfico tras las crisis de la centuria anterior, fue, no obstante, un periodo obsesionado por el fantasma de la decadencia de la población, por lo que Jacques Gélis ha llamado la «grande peur démographique». Un animado debate enfrentó a quienes sostenían que en la Antigüedad el mundo había estado más poblado y que en tiempos recientes la especie humana había decaído, «bastardeado» tanto en número como en fortaleza, con quienes no compartían este juicio¹³². Robustos y vigorosos, los apolíneos antiguos se oponían a los escualidos contemporáneos en la mente de muchos médicos, políticos y reformistas, como Cabarrús, quien clamaba en sus *Cartas sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes oponen a la felicidad pública*: «¿Quién, al ver la talla desmedrada, los miembros raquíticos, las facciones desfiguradas por una larga contracción de melancolía y de ceño, del mayor número de individuos que nos rodean, no acusa nuestro insensato rigorismo, y no echa de menos la educación de los antiguos?». Aunque el poblacionismo de corte mercantilista fue gradualmente desplazado del pensamiento económico, hacia la segunda mitad del siglo, por apreciaciones más matizadas sobre el equilibrio entre población y recursos, muchos textos de esta época, entre ellos escritos médicos, siguieron alimentando el imaginario ilustrado con rasgos sombríos de disminución numérica y degradación física.

¹³² Sobre el pensamiento demográfico de la época, véase MARTÍN RODRÍGUEZ (1984, 65-69).

Ese espectro acompañó como argumento poderoso al despliegue de las nuevas disciplinas del cuerpo. Se utilizó a modo de síntoma y símbolo de la degradación social y moral que se consideraba producto de hábitos de vida inadecuados, en palabras de Jaime Bonells, de «nuestra educación floxa y afeminada, llena de usos bárbaros, de prácticas ridículas, y de preocupaciones nocivas» (1786, 338)¹³³. A partir de esa crítica se proponían códigos de conducta alternativos, con la advertencia de que «el descuido de esta y otras atenciones, que el vulgo necio tiene por frívolas menudencias, influye más de lo que se cree en la degeneracion de la especie humana» (Bonells, 1786, 189). Las nuevas formas de autodisciplina enlazaban de forma estrecha salud física y moral: la formación del cuerpo se consideraba una vía para modelar las costumbres y, a la inversa, se entendía que un comportamiento moralmente irreprochable se vería recompensado por una salud a toda prueba, en virtud de «aquella union, aquel perfecto enlace, aquella dependencia recíproca que hay entre la ciencia de las costumbres y la de la salud» (Tissot, 1786, 5). Esta reciprocidad halló base teórica en las ideas acerca de la interdependencia entre espíritu y cuerpo con que la Filosofía y la Medicina del XVIII se distanciaron del dualismo cartesiano, oscilando entre el mecanicismo, que consideraba el cuerpo como una máquina en movimiento, cuyas perturbaciones causarían las enfermedades, el animismo de Stahl, que atribuía un «alma» a todos los seres vivos, o la vía media del vitalismo, que atribuía el origen de la vida a una especie de soplo vital, intermedio entre el alma y los órganos, y que se difundió por toda Europa desde la influyente escuela de Montpellier (Bordeu, Barthez, Pinel). Con sencillez, Manuel de Aguirre lo expresó de este modo en su *Discurso sobre la educación*: «Es el hombre un maravilloso conjunto de dos substancias: espiritual y corpórea, pero tan unidas, que mutuamente son causa de su proceder e inclinaciones» (en Mayordomo y Lázaro, 1988, I, 54).

Esa creencia en la íntima conexión entre lo físico y lo moral impregnó el pensamiento del siglo XVIII. Pero también se consideraban estrechamente unidos lo individual y lo colectivo. Las prescripciones higiénicas subrayaban las vinculaciones entre la disciplina del propio cuerpo, necesaria para la conservación de la salud, y el

¹³³ Así lo considera el célebre higienista alemán Johann Peter Frank, de quien se extractó en el *Espíritu de los mejores diarios* su «Tratado de los medios que pueden y deben emplearse por todas las naciones para conseguir una población numerosa y robusta», Esp. nº 183-185 (1789), pp. 116-119, 123-133, 163-167.

correcto funcionamiento de la sociedad. Transmitían así la idea de que el orden social exigía la domesticación de las pulsiones físicas y psicológicas. Y era sobre las mujeres sobre quienes se hacía recaer la mayor responsabilidad. Del cuidado de su propio cuerpo y el de sus hijos se afirmaba que dependían el futuro de la especie, la fuerza del Estado y la salud que debía distinguir a la minoría ilustrada. Con el pretexto de la despoblación, el discurso higiénico exigió de ellas escrupulosa atención a ciertas normas de vida que desde su infancia limitasen su espacio al hogar, detrayéndolas de la «vida mundana». Colaboró así en la construcción de la familia sentimental, dotando a las familias y en especial a las mujeres acomodadas de una acrecentada responsabilidad en la crianza física de sus hijos, en un periodo que vio emerger una nueva consideración de la infancia y que multiplicó los consejos sobre su cuidado y formación física, moral y educativa, cifrando en ella el futuro económico y político de la sociedad, como lo hacía Bonells: «Son los niños la esperanza y el nervio de la sociedad, y la infancia es el plantel de los que algún día han de llegar a ser hombres y mantener el Estado» (1786, 318).

El nuevo discurso higiénico respondió a todas esas inquietudes y también a las transformaciones que afectaron a sus autores como grupo profesional e intelectual. Campo significativo de la reforma ilustrada de la Ciencia española, que se apoyaba en el precedente del movimiento novator, la Medicina experimentó en nuestro país profundos cambios en este siglo, que afectaron a su orientación intelectual (de las tendencias iatroquímicas y iatromecánicas al eclecticismo y los inicios de la Medicina anatomoclínica), al carácter de sus enseñanzas, renovadas en un sentido práctico y abiertas a la influencia europea, y a su relación con el poder, que se benefició del decidido apoyo real a las reformas y a la fundación de nuevas instituciones: los Colegios de Cirugía de Cádiz (1748), Barcelona (1760) y San Carlos en Madrid (1780) y Academias como la Médico-práctica de Barcelona, la Real Academia Médica Matritense o la Sociedad Médica de Nuestra Señora de la Esperanza, entre otras¹³⁴. También se incrementó el prestigio social de la Medicina académica frente a la práctica empírica y tradicional de curanderos, comadronas y sanadoras, contra los que se desató, en palabras de Peset y Lafuente, una auténtica «caza de brujas» (1987, 360). En particular,

¹³⁴ LÓPEZ-PIÑERO y PESET en la obra colectiva editada por LAÍN ENTRALGO (1973, 73-84 y 99-103), SÁNCHEZ GRANJEL (1979), PESET y LAFUENTE (1987) o LAFUENTE, PUERTO SARMIENTO y CALLEJA FOLGUERA (1988).

los cirujanos, que anteriormente gozaban de escaso prestigio por el carácter manual de su trabajo y por su formación empírica, ganaron en consideración y competencia. Médicos o cirujanos, los autores de textos de divulgación estuvieron vinculados en su mayoría a los sectores más renovadores del saber médico: pertenecieron a Colegios de Cirugía o Academias médicas, ejercieron como traductores y conocieron por sus lecturas y viajes los avances de la Medicina europea. Así, José Iberti, catedrático de Medicina práctica en Madrid, tradujo a Tissot y viajó por Europa y Jaime Bonells, médico de Cámara de los duques de Alba y coautor de un célebre tratado de Anatomía, fue miembro de la *Société Royale de Médecine* de París y de la Academia Médico-práctica de Barcelona, mientras que Juan Galisteo y Xiorro tradujo, entre otros, a Boerhaave y Tissot y editó un *Diario Philosophico-médico quirurgico* (1757). Cirujanos ligados al Colegio de San Carlos fueron Agustín Ginestá, autor de *El conservador de los niños*, y Pedro Vidart, traductor de la *Disertación sobre las utilidades que se siguen de criar las propias madres a sus hijos* de Landais, o Félix Galisteo y Xiorro, traductor de *Begue de Presle* y de Tissot. También tradujeron obras extranjeras de Higiene hombres de letras, como Bartolomé Gallardo, eclesiásticos, como Pedro Sinnot o Antonio Arteta, militares como Antonio Alcedo. Así, reintegrada en buena medida, tras el declive del XVII, a las corrientes europeas, la Medicina española participó con ellas del «impulso higienista» característico de este siglo.

LA «NATURALEZA» DOMESTICADA. TUTELA HIGIÉNICA DE LA CONDUCTA FEMENINA

La literatura higiénica apelaba con insistencia a la «naturaleza» para justificar los estilos de vida que proponía para las mujeres. Pero al hacerlo, más que *revelar*, como pretendía, esa naturaleza, la *reinventaba*. Venía así a apoyar el modelo de complementariedad que hemos examinado en otro capítulo con una concepción esencialista en la que el sexo impregnaba el ser físico y moral de las mujeres, armonizando los designios naturales con el orden social que les prescribía una existencia doméstica. La investigación anatómica y fisiológica de la época proyectó esos juicios en sus observaciones, que identificaban en todas las características del cuerpo femenino, en las peculiaridades (amplificadas) del esqueleto, la delicadeza de los tejidos, sensibilidad del sistema nervioso y disposición de los órganos sexuales, los signos de la aptitud para la maternidad, con-

vertida en destino inexcusable, y la prueba de determinadas inclinaciones morales. Al mismo tiempo, la exquisita sensibilidad (sensitiva y sentimental) que los filósofos de la «complementariedad» atribuían a las mujeres, como Rousseau (amigo, por cierto, de los médicos Tissot y Begue de Presle) hallaba asidero científico en referencias más o menos remotas a las teorías del holandés Haller¹³⁵. Así lo argumentaba Bonelli: «las pasiones, aunque comunes a ambos sexos, son más vivas en las mugeres por su irritabilidad mayor que en los hombres» (1786, 131). De uno u otro modo, la «delicada organizacion» de su organismo, la «imaginacion y las percepciones mas activas y delicadas que los hombres», la «flaqueza de sus organos» y la «vehemencia de sus pasiones» se convirtieron en ideas comunes que fueron difundidas en nuestro país tanto por obras médicas de Tissot, Raulin o Meneghetti como por críticas de costumbres que se apropiaron de los «descubrimientos» anatómicos¹³⁶.

En esa línea, el *Curso elemental de enfermedades de las mugeres* de Vigarous, traducido en 1807, se abría con una disquisición titulada «De la diferencia de sexos, de la naturaleza del sexo femenino, y de su objeto final». En ella el médico francés ridiculizaba tanto a aquellos autores (en probable referencia a Poulain de la Barre, Helvétius o Condorcet) que habían defendido la igualdad esencial de hombres y mujeres y reducido la trascendencia de sus diferencias físicas, como a los antiguos (Aristóteles y Galeno), que las consideraban hombres defectuosos o invertidos. Por el contrario, Vigarous, que se confesaba admirador de Rousseau y parafraseaba largos pasajes del *Émile*, tenía por atributos femeninos la debilidad ósea y muscular, los tejidos poco consistentes, los humores fluidos, la excitabilidad nerviosa y la influencia determinante del útero, y los prolongaba en el plano moral para definir un modelo de subjetividad femenina: inestable, sensible y tierna¹³⁷. Todos esos caracteres no hacían, a su juicio, sino manifestar la sabia complementariedad establecida por la naturaleza:

¹³⁵ ALBRECHT VON HALLER (1708-1777) definió a partir de experimentos la irritabilidad como una propiedad de los músculos de responder al estímulo con movimiento (contracción) y la sensibilidad como cualidad de la fibra nerviosa de reaccionar al estímulo con sensación.

¹³⁶ RAULIN: «Tratado de los afectos vaporosos» (Sem. ec. nº 6, 16-V-1765). MENEGHETTI: «Discurso sobre los malos efectos que causan los braseros de pie a la salud de las mugeres» (Esp. nº 223-224, 1790, 233-237 y 259-263). *El Duende espectralivo sobre la vida civil* (nº 9, 187-214).

¹³⁷ TISSOT explicaba la «debilidad» de las fibras femeninas como adaptación funcional a las necesidades de la maternidad pero también causa de patologías circulatorias y nerviosas (1774, 228).

«El hombre y la muger, que en la especie humana estan encargados de la propagacion de su especie, son dos entes que se desemejan, los quales, por mas que algunos autores lo hayan desatinadamente pretendido, no se podrian ni pueden equivocar ni confundir por relaciones ni semejanzas absolutamente identicas; no se parecen uno a otro, sino por semejanzas de organizacion, y demas relaciones generales de su especie; fuera de estas, el hombre y la muger son dos entes muy distintos, y cada qual tiene sus pasiones particulares, sus habitos, su temperamento y enfermedades» (1807, 4).

Vigarous se esforzaba por diluir todo atisbo de conflicto o de comparación entre los sexos y en presentarlos como perfectamente adaptados a sus respectivas funciones sociales: «Dichas correlaciones y diferencias deben influir en lo moral: esta consecuencia es sensible, conuerda con la experiencia, y manifiesta la vanidad ó futilidad de las disputas sobre la preferencia é igualdad de los sexos: ¿á caso dirigiéndose y concurriendo cada uno de ellos, según su destinación peculiar, á los fines de la naturaleza, no es mas perfecto con esto que si se semejase más al otro?» (pp. 12-13). Toda crítica del orden que aspiraba a instaurar se convertía de ese modo en vana rebeldía contra la naturaleza, toda denuncia de las desigualdades sociales entre los sexos, en fútil abandono del único camino para la felicidad individual y social. La «naturaleza» así definida era elocuente y no admitía réplica: orden físico y social se explicaban mutuamente.

Cuando se trataba de subrayar las «irracionalidades» de las disciplinas físicas del cuerpo habituales entre los poderosos, la literatura higiénica parecía alejarse, en cambio, del modelo de fragilidad que establecía la especulación médico-filosófica y sancionaban supuestos hallazgos fisiológicos y anatómicos. En este uso, la naturaleza femenina se presentaba aherrojada y consumida por hábitos de vida insanos, y el recurso a la «naturaleza» frente al arte, a la sencillez contra el artificio, a la funcionalidad frente a las imposiciones de las apariencias, era piedra de toque para denunciar las prácticas de vida aristocráticas. Fuese en la crítica al uso inmoderado de cosméticos, a los efectos de la ociosidad o a la prisión de una vestimenta encorsestada, la idea subyacente era siempre que los usos de la civilización constreñían los cuerpos y los doblegaban despojándolos del vigor que les era natural.

Frente a lo que presentaban como una debilidad artificiosa, los textos higiénicos oponían el ideal de una educación «más sencilla y viril», que permitiese a los cuerpos femeninos un mejor desarro-

llo¹³⁸. Proponían un canon estético de belleza «racional», espejo de la salud moral y física («la hermosura de la cara y de sus facciones no es mas que la salud manifiesta; es el espejo exterior en que se representa el estado interior de las cosas, y el resultado cierto del buen humor, de la alegría, de la templanza y del ejercicio» —Buchan, 1808, 2—). Desde nuestra perspectiva, ese ideal expresaba unos valores sociales. En nombre de la naturaleza y la razón, los médicos exhortaban a sus lectores a desdeñar la «falsa» distinción aristocrática cifrada en el aspecto delicado y frágil de las mujeres y los invitaban a mostrar, como personas esclarecidas, aprecio por la belleza «verdadera», a dejarse seducir (racional tanto como emocionalmente) por los atractivos de un cuerpo sano en lugar de admirar los cuerpos «deformados» por las «malas» costumbres y los «excesos» de la moda: «Los partidarios de la moda pueden menospreciar estas gracias naturales, y llamarlas vulgares; pero el corazón del hombre experimenta su atractivo irresistible, y su razón aplaude la justa preferencia que les da» (Buchan, 1808, 5). En esa línea, muchos escritores sostuvieron que la debilidad física de las mujeres tenía, en buena medida, causas sociales y educativas: «la delicadeza del sexo... consiste mas en la educación que en la organización interior», afirmaba Josefa Amar¹³⁹. De ello deducían algunos que para las mujeres el único camino de lograr una vida saludable radicaba en cumplir con sus deberes sociales. Así argumentaba Campomanes en el *Discurso sobre la educación popular de los artesanos*: «La salud y la robustez, se conserva ventajosamente, por virtud de esta aplicación, que las liberta de una vida tediosa y floja. Tal es la que pasan por lo comun, quando ignoran las labores, propias de su estado» (1775; ed. moderna 1977, 294). Para muchos, el cuerpo femenino podía y debía fortalecerse a través de un régimen de vida correcto, pero llevaba inscrito un destino que abocaba a las mujeres a la vida doméstica y las excluía de otros ámbitos. En cambio, otros autores, si bien compartían similares ideas sobre las desiguales funciones y espacios que debían corresponder a los sexos, eludían fundamentar en la naturaleza esos principios de la organización social. Estas posturas contrapuestas se encarnan en las divergencias entre

¹³⁸ «Discurso político sobre la despoblación de España», en *Corr. lit. M.* (nº 55 a nº 58, 1793, 173).

¹³⁹ AMAR (1994, 111). JOVELLANOS, aunque indicó que «el Criador... las dotó de menor vigor y fortaleza para que nunca desconociesen la sujeción que se les imponía», se lamentó de que «hemos unido á la idea de su existencia una idea de debilidad y flaqueza, que la educación y la costumbre han arraigado» («Informe sobre el libre ejercicio de las Artes», en BAE, t. L, 34).

Tissot y Buchan, autores de los dos tratados de Medicina doméstica más difundidos en España. Más filósofo en sus reflexiones y alarmista en sus advertencias el primero, y el segundo menos inclinado a desarrollar argumentos naturalistas, pueden representar, en el campo de la Medicina, el debate sobre el carácter e implicaciones de la diferencia sexual que atravesó el siglo XVIII y que osciló entre apoyarse bien la utilidad social, bien en una elaborada construcción de la naturaleza.

Los textos sobre «educación física» y Medicina doméstica pueden leerse como un relato que representa la vida de las mujeres desde la infancia hasta la maternidad, estructurándola principalmente en torno a su condición de reproductoras. El ciclo vital femenino aparecía para algunos autores, como Tissot o Vigarous, a modo de un sendero sembrado de trampas y de momentos de especial vulnerabilidad. De sus observaciones se desprende una ambigua mezcla de fascinación y temor ante las circunstancias en las que el poder generador de las mujeres se manifestaba más abiertamente, mientras que otros, como Josefa Amar o Buchan (este último en su *Medicina doméstica* más que en *El conservador de la salud de las madres*), parecen menos propensos a evocar peligros y presentan una imagen más tranquilizadora de la «naturaleza» femenina. De la pubertad, momento que señalaba el despertar de la capacidad reproductiva, apenas se hacía mención en muchos textos, mientras que otros la consideraban un periodo delicado que exponía a la joven a numerosas alteraciones, como lo expresa este artículo de divulgación publicado en el *Espíritu de los mejores diarios*: «la pubertad en las mugeres es una época de trabaxo y de crisis para la naturaleza», en la que «los menores desarreglos ya morales, ya físicos hacen la más viva impresión» (1787, 331)¹⁴⁰. Asimismo, la menstruación, de la que se desconocían con exactitud sus causas y mecanismos (dominando la explicación basada en la «plétora» o sobreabundancia de sangre) constituía para algunos, como Pressavin o Tissot, un momento crítico en el que las mujeres debían «caminar con pies de plomo» (Pressavin, 1800, 318) y adoptar estrictas precauciones, so pena de padecer «males espantosos». Esta alarma prolongaba, transformándolos, los tabúes seculares que habían rodeado a la menstruación tanto en la literatura científica como en las creencias populares, que le atribuían especiales poderes curativos y destructivos (Laget, 1983, 27-30; Gélis, 1984, 31; Pomata, 1992).

¹⁴⁰ «Observaciones publicadas en la «Gazeta de la Salud» sobre la extrema sensibilidad de las muchachas en la época de la pubertad», en *Esp.*, nº 42 (1787), pp. 331-332.

Por mucho que Feijoo la impugnara, tajante, en el discurso de su *Teatro crítico* sobre «Historia natural» («Los menstruos femíneos no tienen la ponzoña que tantos libros les atribuyen: ni esterilizan los campos ni hacen rabiar los brutos», disc. II del t. II), esta idea pervivía aún a finales de siglo, de modo que en 1798 hubo de desmentirla un poema publicado en el *Diario de Valencia* (nº 66, 7-III-1798). El aura fascinante y terrible que seguía envolviendo ese momento de la vida de la mujer implicaba, a juicio de Tissot, un peligro no sólo para ella, sino también para su descendencia. Puesto que el cuidado de sí misma era para la mujer también responsabilidad de su cuerpo ante la sociedad, afirmaba, «su conducta en estas circunstancias decide absolutamente de su salud, de la de sus hijos, de su felicidad y de la de las personas con quienes deben vivir» (Tissot, 1774, 231).

El embarazo, considerado como el estado en el que la mujer realizaba la «misión» para la que los textos médicos venían preparándola, el «momento que deben mirar como el de perfección real de su ser» (Buchan, 1808, 17), era también, como hemos analizado en otro lugar, un período rodeado de prohibiciones y consejos. Tales advertencias se deslizaban con frecuencia de lo físico a lo moral, de las recomendaciones para la salud a la prescripción de conductas correctas. En los médicos esa voluntad normativa aparecía discretamente entretejida con consejos sobre hábitos sanos en la alimentación, sueño y vigilia, ejercicio y toma del aire, control de las emociones. En cambio, los profanos, críticos de costumbres y diaristas, tendieron a retener del mensaje médico sus aspectos más culpabilizadores y la amenaza del castigo, incorporándolos a una argumentación de tono abiertamente moralizante que imputaba a «los frecuentes excessos en que incurren muchas preñadas» la mayor culpa por la elevada mortalidad infantil y por muchos de los defectos congénitos de los niños, según el «Discurso político sobre la despoblación de España» publicado en el *Correo literario de Murcia* en 1793 (nº 55-58) y corroborado por Buchan (1808, 234) o Amar (1994, 84). Por último, el «cese de los menstruos» era tanto el fin de la potencialidad reproductora que se representaba como razón de ser de las mujeres como el descanso a una edad fértil que las amenazaba con tantos peligros (Tissot, 1774, 235). Privado de la fecundidad, lo que más definía a una mujer, el organismo femenino, a decir de Tissot, se robustecía y masculinizaba. Para otros autores, era la ocasión de la última recompensa o del castigo postrero de toda una vida: una vejez sana, si habían seguido los preceptos higiénico-morales que predicaban los médicos, o una ancianidad achacosa, si

habían hecho caso omiso de ellos. En este sentido tranquilizaba Bonells a las mujeres que hubiesen amamantado a sus hijos, augurándoles buena salud en los años posteriores a la finalización de su ciclo reproductivo: «así estas virtuosas madres llegan sin peligro a la época (tan fatal para las que no crían) de la terminación del flujo menstrual; dexan de ser fecundas sin molestias ni accidentes, como lo fueron sin penas ni enfermedades» (1786, 208-209; parafrasea a Landais, 1784, 9). De la mano de los médicos, las mujeres podrían atravesar con éxito todas las fases de la vida, sorteando los obstáculos que les tendía su naturaleza orientada a la maternidad, tanto como las trampas que sembraban los artificios de la vida social: ese era el mensaje de la literatura higiénica que traducía en fórmulas aplicables a la vida cotidiana las ideas médicas sobre el orden social.

Los médicos justificaban sus propuestas esgrimiendo como objetivo la salud de las mujeres, responsables de perpetuar la especie. Sin embargo, su discurso servía también para reforzar los argumentos estéticos, morales y utilitarios con que se deslegitimaban las formas de distinción aristocráticas y mundanas. Razones médicas y morales se entrecruzan, por ejemplo, en esta significativa frase con la que Dubé, autor de *El médico y cirujano de los pobres*, concluía su condena de los hábitos perniciosos de las damas ricas, «afeites», escotes, vigiliias y alimentos refinados: «Este es el abuso, que las Damas hacen de las cosas, cuya dexacion, y alexamiento haría un caudal de salud, de modestia, y aun de ahorro» (1775, 256-257). Los profesionales de la salud trataban de persuadir a las mujeres acomodadas de que destruían su bienestar con la vida ociosa que, a juicio de Raulin, propiciaba los temidos «vapores» («Tratado de los afectos vaporosos, en *Semanario económico*, nº 6, 16-V-1765), con los rituales de la sociabilidad (tertulias, espectáculos, juegos de azar, ceremonias de tocador), la caprichosa gastronomía y las diversiones a altas horas o el empleo de domésticos para cuidar a sus hijos (Dubé, 1755, 163). Así, a la petimetra enfermiza del discurso 43 del *Censor* le aconsejaba un médico ilustrado, bien llamado Don Prudencio, «que cosa, que hile, que trabaje, que no cene, que coma poco, que no ande en coche». Ejercicio en forma de labores domésticas, regularidad en los horarios y moderación en la mesa eran las alternativas que se solían proponer a las damas para gozar de salud (Hervás, 1789, I, 374). Mientras, algunos médicos, menos severos o más dispuestos a contemporizar con los hábitos de su selecta clientela, admitían que también el baile o los paseos en carruaje podían resultar beneficiosos, como lo hacían el propio Tissot (1774, 234),

Buchan (1808, 6ss), Begue de Presle (1776, 299-300) o el anónimo autor de un artículo titulado, precisamente, «Quán útil sea el bayle para la salud» (*Semanario económico*, nº 30, 31-VII-1766, 239-240).

Médicos y críticos de costumbres coincidieron también en reprobar los juegos de azar por razones tanto de salud como de moralidad y economía. Al señalar los inconvenientes que suponía mantener una postura fija durante largo tiempo ante la mesa de juego, Buchan evaluaba de modos distintos esta forma de ocupar el ocio según la edad y estado de las mujeres: «Las jóvenes y las madres de familia deberían abandonar enteramente los naypes y las mesas de juego á las solteras de edad, que solo arriesgan su salud, y que no tienen gusto alguno en los demas placeres de la sociedad» (1808, 9). Mostraban así la idea de que para las mujeres en edad de procrear cuidar su salud debía ser una responsabilidad social. Que asistieran al teatro también suscitaba algunas reticencias entre médicos y defensores de la reforma moral de los espectáculos. Al frecuentar estos ambientes, a juicio del célebre higienista alemán Johann Peter Frank, traducido en 1789 en el *Espíritu de los mejores diarios*, las mujeres ponían en peligro su salud física tanto como moral: «El ayre corrompido que necesariamente se respira en estos lugares debilita el temperamento, como la moral del teatro destruye la semilla de la mayor parte de las virtudes». Incluso leer y escribir podían ser también, según el alarmista Tissot, actividades perjudiciales para el bienestar de las mujeres, pues inflamaban su imaginación, siempre propensa a desbocarse. Preludiaba así las denuncias «científicas» que en los siglos XIX y XX sentenciaron la incompatibilidad entre maternidad y dedicación a las letras (Fraisie, 1991 y 1992; Moreno, 1994, Ruiz Somavilla, 1994):

«puede ser que entre todas las causas que han ocasionado daños á la salud de las mugeres, haya sido la principal la multiplicacion infinita de las novelas de cien años a esta parte. Desde su infancia hasta la vejez mas decrepita las leen con tanta ansia, que temen distraherse un momento, están inmóviles, y muchas veces velan hasta deshoras de la noche por satisfacer esta pasion, lo que necesariamente arruina su salud; dexando á parte aquellas de que ellas mismas son autoras, cuyo número cada dia aumenta considerablemente; una niña que á los 10 años, en vez de correr, se entrega á la leccion, á los 20 será una muger llena de flatos, e inhábil para criar» (Tissot, 1786, 134).

A la figura de la mujer mundana, pálida y consumida por esos hábitos que se decía atentaban contra su salud tanto como contra su

moral, se le oponía otro estereotipo, el de la «buena labradora», cuya laboriosidad y recta conducta moral e higiénica se veía recompensada con salud y fecundidad, tal como explicaba un artículo del *Diario de Valencia* con el título de «El trabajo y ejercicio son necesarios para la salud del Cuerpo y el bien del alma»:

«En los rostros de las más ilustres Ciudadanas se ve casi siempre la palidez por falta de egercicio; por el contrario la cara de una Serrana nos presenta con la viveza de sus colores la imagen de una complexion sana y vigorosa, y por lo mismo envidiada de nuestras Lindas (...) Ellas son el apoyo de la patria, capaces de dar soldados valientes y robustos, que aumenten o a lo menos conserven la gloria del valor español, al mismo tiempo que nuestras Filis son tan incapaces de producir guerreros, como sus papagayos de eriar águilas, o sus gozques de engendrar leones» (D.V. n^o 12, 12-VII-1799, 45-46).

Era ésta una figura meramente retórica en la dicotomía que en los textos médicos ilustrados oponía la ciudad, presentada como espacio de degradación física y moral, a la simplicidad y honestidad de las costumbres campestres, pero que al mismo tiempo confrontaba el saber científico y urbano con los usos ancestrales, «errores» y «prejuicios» del mundo rural (Morel, 1977). La campesina ejemplar era, pues, una imagen con funciones moralizantes más que un ejemplo para la imitación por parte de las mujeres acomodadas. Así lo manifestaba *La Nueva Clarisa* de Mme. Le Prince de Beaumont, que se tradujo al castellano en 1797. Impregnada de las nuevas corrientes higiénicas y educativas, esta novela de gran éxito contraponía, a través de dos personajes femeninos, los hábitos mundanos, que hacían de una debilidad física a la moda excusa para toda clase de caprichos, y la salud envidiable que otorgaban la vida campestre, la austeridad y el trabajo. Convertida a estos encomiables hábitos gracias a su amiga Clarisa, la frívola Hariota acababa cantando las excelencias de la vida sencilla. Si en una de sus cartas exclamaba «¡Oh!; qué cosa tan bella son los vapores! Ellos son excusa para todo, y la muger que tiene la dicha de que la acometan, puede hacer quanto la guste sin inconsecuencias. ¿Está distraída, impolítica, impertinente, fastidiosa, rezongante? todo va a cuenta de los pobres vapores» (carta XXI, 219), un poco más adelante describía de este modo su cambio radical de costumbres:

«Vedme pues precisada a vivir entre muñecas, pues todas las mugeres me parecen tales junto a vuestra muger fuerte. Quando yo las veo hacer nudillos, bordar un marly, o jugar a los naipes, se me

pasan unos vivos deseos de decirlas: hilad señoras mías; trabajad; levantaos de mañana, como mis heróinas, y no tendréis más flatos. Hablo, querida mía, con conocimiento de causa, habeis curado la mitad de los míos, y el trabajo los auenta (...) Nuestra Madre, mis dos mozas y yo habemos enarbolado las ruecas; toda nuestra casa está poscida del demonio del trabajo (...): Yo excito a carcajadas a las damas que vienen a visitarme: no pueden comprehender cómo me he dedicado a un trabajo tan mecánico, y pronto no comprenderé yo, cómo se puede pasar la mitad del día en la cama, en el peinador, y el resto en el juego y en visitas inútiles» (carta XXII, 259-260).

Sin embargo, la moda de lo campestre y el gusto por lo natural no pretendían borrar los límites sociales: María Antonieta, vestida de pastora, seguía siendo reina. Así, la ejemplar Clarisa, que había intentado implantar en su vida el ritmo de trabajo de las campesinas, era amablemente reconvenida por su madre, quien le recordaba la conveniencia de mantener, también en la disciplina del cuerpo, las diferencias sociales que imprimían en las disposiciones físicas las huellas de un orden establecido y legítimo: «Dios ha creado las diferentes plazas que hay en el mundo, y quiere que cada uno viva arreglado a los de su clase; nos ha cabido a nosotras por sucesión un cuerpo menos robusto, y nuestras ocupaciones no necesitan más fuerzas; habemos contraído en la juventud un hábito, que no se podría destruir sin arriesgar la vida; no, hija mía, no permita Dios quiera hacerme yo apologista del lujo o necesidades superfluas, solo se dirigen mis intentos a que se conserve el orden establecido» (vol. III, 5-6).

En síntesis, a lo largo del siglo XVIII la noción de «utilidad pública» y la elaboración de nuevos modelos de distinción social justificaron una nueva consideración del cuerpo femenino, al que se quería sano, fértil, productivo, doméstico y liberado de las servidumbres de la moda. La higiene, de modo incipiente en el siglo XVIII y en forma de auténtica cascada de prescripciones en la centuria siguiente, se convirtió así en un medio útil de disciplinar la «naturaleza femenina», adecuándola a un papel social redefinido (Fraise, 1991, 96).

LA «CIENCIA» DE LA MATERNIDAD, ENTRE INSTINTO Y APRENDIZAJE

Destinatarias de un discurso médico que trataba de inculcarles el cuidado de su cuerpo, las mujeres lo eran también, de forma muy es-

pecial en el siglo XVIII, de una abundante literatura que pretendía enseñarles a atender a sus hijos de acuerdo con nuevas pautas, contrarias a los saberes de la tradición. Aunque estos consejos decían basarse sólo en evidencias científicas, era todo un conflicto entre modelos culturales distintos de atención a la infancia, cuidado del cuerpo y actitudes familiares lo que estaba en juego. En efecto, en la sociedad preindustrial la atención a la salud no era monopolio de los médicos, sino que se repartía entre un amplio abanico de practicantes de formación empírica: curanderos y sanadoras, barberos, cirujanos, sangradores, así como comadronas en la atención al embarazo, parto y crianza de los niños. Fue sobre todo a partir del siglo XVIII cuando la Medicina culta esgrimió su autoridad de depositaria de las Luces y del progreso de la Ciencia contra la ignorancia y los errores imputados a las prácticas curativas tradicionales. En ese nuevo contexto se sitúan en toda Europa las virulentas campañas contra las comadronas, acusadas de ignorancia e impericia, que fueron obligadas, por las Reales Cédulas de 1750 y 1804, a someterse a exámenes del Protomedicato y vieron restringidos sus campos de actividad en favor de los cirujanos¹⁴¹. Este movimiento de asentamiento de la práctica reglada y académica sobre un espacio que anteriormente estaba en manos femeninas, y que aún lo seguiría estando por largo tiempo, produjo una avalancha de cartillas del «arte de partear» y tratados de «conservación de la infancia» y fue acompañado de una campaña de desprestigio de los saberes tradicionales, de las «ridiculeces inútiles y destructivas», de los «errores» y «prejuicios» fomentados por «viejas, amas de leche, y comadres» (Buchan, 1792, 2 y 1808, 37-38). Frente a estos saberes tradicionales y sus artífices, el médico aspiraba a establecer su autoridad como poseedor de un saber científico justificado por la práctica clínica («las continuas observaciones que me ofrece mi profesión», según indicaba el cirujano Vidart en el prólogo a su traducción de Landais), por citas y casos tomados de la literatura médica antigua y moderna y por su carácter de interpretación de la naturaleza, que se manifestaba, para admiración de profanos, en la explicación vulgarizada de patologías y procesos fisiológicos.

La confrontación entre el saber empírico, tradicional y más arraigado en el ámbito rural y el saber académico, libresco y urbano que difundían los médicos y también, con fervor de neófitos, algunos

¹⁴¹ Sobre las diferentes «culturas del nacimiento» y las transformaciones en la asistencia al parto son fundamentales las obras de GÉLIS (1984 y 1988). Para España pueden consultarse los trabajos de GRANJEL (1965 y 1979, 219-224), USANDIZAGA (1944, 237-240) y ORTIZ (1992 y 1993).

profanos es objeto en las *Conversaciones familiares de doctrina cristiana* de Mme. Le Prince de Beaumont (1773) de un significativo diálogo entre una dama de la ciudad, «D^a Prudencia», empeñada en instruir a los labradores durante una estancia campestre, y una vieja ama habituada a criar en el campo a los niños ricos de las ciudades. Los argumentos de D^a Prudencia y las razones esgrimidas por la campesina en defensa de los usos habituales encarnan con claridad, en una estructura literaria de fácil calado, la emergencia de una nueva autoridad sobre la gestión de los cuerpos infantiles, investida por la asimilación del saber superior de los médicos, frente al saber arraigado en la costumbre, la experiencia y la tradición:

«—Otro aviso tengo que dar a las Amas: son tan testarudas, que en diciendo así se ha hecho siempre, no las podrán mover a otra cosa por todo el mundo.

—*Como nosotras hemos criado muchos niños, sabemos mucho mejor lo que se hace en eso que la gente de las Ciudades.* Vmd. que lo dice, Señora, vaya que no haya visto jamás criar a un niño. Por eso dicen, cada uno a su oficio, i ninguno se meta donde no le toca. Mi Nuera está criando ahora un Niño cuios Padres nos querían meter en esas modas, encargándonos con mucha fuerza que no le fajáramos. ¡Otra que tal! como si diez muchachos que yo crié no huvieran salido como unos pimpollos aunque los fajaba. ¿Sabe Vmd. lo que hicimos? digimos amén a todo lo que nos mandaron, i después hemos seguido nuestros usos, pero vaia Vmd. a ver al muchacho, que no parece sino una bendición de Dios tan bueno i gordo.

—Pues si yo tuviera alguno, ni a vmd. ni a su Nuera se le entregara. A los Padres toca disponer el modo con que se han de criar sus hijos, y vmds. deben conformarse con él enteramente (...) *Yo no estoi diestra en eso, pero he leído lo que han escrito muchas personas experimentadas, i no hago más que repetirlo*» (Le Prince de Beaumont, 1773, II, 32-33 y 38).

En efecto, en las sociedades tradicionales no eran sólo las madres quienes desempeñaban las funciones de atención a la infancia, sino que éstas eran compartidas por parientes y vecinas, entre las clases populares, criadas y nodrizas, en el caso de los grupos acomodados. Frente a estas prácticas ampliamente arraigadas, la literatura de «conservación de la infancia» constituyó el cuidado de la salud física y moral de los hijos en deber fundamental de los padres de familia («que tanto interés deben tener en la salud de sus hijos», según la dedicatoria de la obra de Frank -1804) y sobre todo a las madres, a quienes se dirigía *El conservador de los niños* de Agustín Ginestá, a juicio del Real Colegio de Cirugía de San Carlos. Algunos autores trataban de persuadir a los padres de que también debían implicarse

en esa responsabilidad, como hacían Buchan o Josefa Amar, exhortándoles a formarse para ser «el primer médico de sus hijos», aconsejando a los viudos que habían de ocuparse personalmente de ellos o solicitando de los maridos que encauzaran a sus mujeres por la vía de una crianza ilustrada y las sustrajeran al «pernicioso» influjo de vecinas y parientes¹⁴². Quizá algunos actuaran de ese modo, a juzgar por la queja de Inés Joyes, para quien ciertos maridos asumían con excesivo entusiasmo las nuevas ideas sobre la lactancia y las imponían a sus esposas (1798, 200-201). De todas formas, sustitutos ocasionales o aliados de los médicos para influir sobre sus mujeres, los padres no dejaban de desempeñar un papel secundario en la literatura sobre conservación de la infancia. Aunque ésta sostuviera que «ambos deben concurrir conjuntamente, cada uno según las funciones que les ha asignado recíprocamente la naturaleza» (C.M., 18-IX-1790, 354), los argumentos se dirigían más bien a demostrar que era en las mujeres en quienes depositaba la naturaleza no sólo la misión de engendrar y alimentar a sus hijos, sino también el deber de atender a la educación física y moral de sus primeros años: como lo expresaba Buchan, parafraseando a Rousseau, «si la parte de la educación de la primera edad que nos importa mas, se hubiera confiado a los padres, el Autor de la naturaleza les hubiera dado suficiente leche para el alimento de sus hijos» (1808, 353-4; Rousseau, 1983, 65). Esta explicación «natural» se formulaba con tanta insistencia precisamente porque pretendía desplazar prácticas sociales bien asentadas y redefinir de nuevo la maternidad: «con el nombre de madre no designo la que se contenta con dar su hijo á luz», precisaba Buchan, «sino la que cumple fielmente con los deberes maternos; aquella, cuyo principal cuidado, es el bien estar de su hijo; la que se halla bastante recompensada de todos sus cuidados, viéndole crecer y adquirir vigor» (1808, XIII).

Precisamente, la docilidad o reticencia de las mujeres a los consejos de los facultativos se constituyó en tema de discusión. Si algunos artículos periodísticos satirizaban a la mujer violentamente hostil a todo cambio, como *El Pensador* en su pensamiento XLIII, otros, por el contrario, representaban la conversión femenina a los

¹⁴² BUCHAN (1792, 2-6). C.M. n° 392-401 (1-IX a 2-X-1790). LIEVACHIER: «Manual de nodrizas o de las madres que crían a sus hijos», extractado en el Sem. Agr. t. XIV (1803), n° 354-357, pp. 233-240, 247-256, 263-271, 278-284; «Discurso sobre el modo de criar a los niños sin Amas» publicado en D.V. n° 75 (13-IX-1790); Jurine: «Nuevo método usado en Ginebra para alimentar a los niños que despues de nacer han quedado sin madre y no hay proporción de ama que los críe», en Esp. n° 137 (1788), pp. 150-152.

hábitos de vida higiénicos, como *El Censor* en su discurso XCV. En el *Diario de Madrid* se entabló a ese respecto una discusión entre un «lector» y una «lectora». Sostenía la firmante, contra el parecer de su oponente, que las mujeres obedecían los consejos de salud siempre que los propios médicos los pusieran en práctica y no se conformaran con proponerlos en sus tratados:

«¿Ha sabido Vmd. que alguna resista al mandato del facultativo que la asiste, si la han ordenado no laxar al niño? me parece que no; pues si á todas las madres lo encargaran, cesaría la costumbre contraria: ningun método que adoptan los Médicos y Cirujanos dexa de practicarse como de acuerdo lo quieran executar sus partidarios, pero si queda en los libros, necessita que la moda lo autorice, ó alguna casualidad»¹⁴³.

Tanto la imagen satírica de la madre mundana y hostil a los reproches de los médicos, como las apelaciones a las «buenas madres», a la «madre sensible», tenían en última instancia el mismo objetivo: convencer de que el correcto patrón de conducta ilustrada exigía adoptar métodos higiénicos de crianza, nuevos usos que expresaban también todo un nuevo modo de entender la familia. Así, como sugiere Donzelot (1977, 25), el discurso higiénico pretendió establecer una estrecha relación entre la madre y el médico, trabando entre ellos una alianza contra las prácticas tradicionales de asistencia a la infancia y sus artífices. En adelante, daban a entender los hombres de Ciencia, sólo las madres deberían cuidar de sus hijos, y sólo ellos mismos estarían autorizados para enseñarles los usos convenientes a la salud. De ese modo, los médicos afirmaron su prestigio intelectual y poder social y ampliaron sus competencias profesionales e influencia sobre las familias, a la vez que contriouban a redefinir la maternidad de forma más amplia y exigente. Por su parte, en virtud de la atención que los médicos les prestaban las madres se veían investidas de una grave responsabilidad y cierta forma de poder en su familia y de gran influencia sobre la prosperidad y el orden social. Como contrapartida, se las exhortaba a retirarse de otras actividades y espacios y se cargaba sobre sus hombros una tremenda carga moral, que derivaba en severa culpa si fallaban en esa tarea. A los defectos en la educación de las futuras madres y a los errores y «desórdenes» en la conducta de éstas durante el embarazo y crianza se atribuían gran parte de las defor-

¹⁴³ D.M. de 10-XI-1797, 1339-1340, firmado por «La Amiga de D^a Leonor Utanda» en respuesta a la carta de «El Sohero Respondón» de 27 y 28-X-1797.

midades físicas y desarreglos morales de la población. Poder y dignidad, de una parte, culpa y daño irreparable, por otra, son haz y envés del retrato de la madre como responsable suprema de la formación de sus hijos:

«Mientras mas reflexiono sobre la situacion de una madre, mas impresion me hace lo vasto de su influencia, y el valor inapreciable de sus servicios(...). No solamente crian, sino que tambien conservan su criatura, cuyo destino futuro depende de sus manos. Todo hombre es lo que su madre le ha hecho, y á ella es á quien debe estar obligado por el mayor bien de la vida, que consiste en una constitucion sana y vigorosa». «Sobre cien exemplares de enanos, ó de individuos contrahechos, hay de ellos noventa que la locura, la mala conducta, ó negligencia de las madres ha producido» (Buchan, 1808, XI y 234-235).

Esa nueva definición de la maternidad se apoyaba en un complejo juego entre naturaleza y cultura, entre instinto y saber adquirido. Entre ambos se tiende una contradicción lógica, la de un modelo de feminidad que quiere ser al mismo tiempo transparencia de los designios e inclinaciones naturales y laborioso aprendizaje de técnicas, valores y actitudes. La «naturaleza» mostraba en el discurso médico una doble faz, risueña y terrible. De una parte, su rostro amable se presentaba como un orden interno al cuerpo y la mente femeninas que armonizaría providencialmente las conductas conducentes a su propio bienestar físico y moral con las favorables a la propagación de la especie y el mantenimiento del orden social. Pero también aparecía representada a modo de figura intimidatoria, investida, en este discurso laico, con el afán de castigo propio de un dios vengador. Evocada literariamente con rasgos casi antropomórficos, esa naturaleza-juez convertía las posibilidades biológicas en destino inexcusable. Repartía recompensas y castigos, dejaba oír su «voz» a quienes la escucharan o «clamaba» en el desierto de la indiferencia:

«Nada hace inutil la próvida y sabia Naturaleza: cuida de sus obras aun las menos importantes: sabe conducir sus operaciones por los mas propios medios para que lleguen á los fines á que las destina: impone sus leyes invariables á todo ser: someterse docilmente á ellas es cumplir su destino: apartarse y quebrantarlas es transtornar el orden, salir de sus límites y faltar á su obgeto (...). Estas funciones [las de la maternidad] son santas y sagradas: si se dispensa de ellas, no lo hace impunemente: el castigo sigue á la infraccion; mil peligros y males son la consecuencia de su desobediencia» (Landais, 1784, 1-2). Bonells, 1786, 208-210 lo reproduce

de forma casi literal; también Buchan (1808, 89), Iberti (1795, 12), Frank (1803, 48-49).

Ninguna razón científica explica del todo la delectación morbosa con la que muchos médicos y profanos se complacían en detallar las devastaciones físicas que eran, a su juicio, consecuencia de modos de vida insalubres, castigos por «el atentado de haber pervertido el orden de la naturaleza» (Bonells, 1786, 215). En los textos médicos, las madres que no daban el pecho a sus hijos, como mandaban los nuevos cánones, se veían aquejadas de «gravísimos accidentes sin cuento» causados por los llamados «depósitos lácteos» (Bonells, cap. V), desde el cáncer y las úlceras a la locura; las mujeres a la moda que ceñían su talle con cotillas sufrían espectaculares deformidades e incluso la muerte (Begue de Presle, 1776, caps. VI y VIII), y las aquejadas de histeria o ninfomanía eran arrastradas por la demencia, como mostraban los contundentes ejemplos clínicos, a cual más terrible, que los médicos gustaban de prodigar. Es en este envés coactivo de lo que Pellegrin (1991) llama, con cierta exageración, «terrorismo médico», sólo parangonable a la campaña que por los mismos años desencadenaran médicos como Tissot (*L'Onanisme*) contra la masturbación, donde el discurso higiénico muestra con mayor crudeza su voluntad normativa, desplegada también en otros registros más amables, que trataban de persuadir a las madres despertando sus sentimientos o apelando a su sentido patriótico.

La imagen de la naturaleza era también una útil aliada en la lucha contra el particularismo moral de la aristocracia. Apelar a ella permitía formular un discurso que, aunque elitista, se presentaba como universal y pretendía abolir las diferencias de rango para prescribir una moral sin excepciones: «Ni el nacimiento, ni las riquezas, ni las dignidades la autorizarán jamás para trastornar tan lastimosamente el orden de la naturaleza», sentenciaba Picornell (en Mayordomo y Lázaro, 1988, 369-370). Contra las exigencias del rango, de la «razón de estado», en la que se fundamentaban los modelos tradicionales de crianza entre los grupos acomodados, la dedicación materna, simbolizada por el vínculo físico y moral de la lactancia, no admitía privilegios y debía implicar a las madres de cualquier condición: «La obligación de criar las madres á sus hijos es de derecho natural. El mismo Criador que por su sabia providencia ha dispuesto que la muger concibiese y pariese, le ha dado los medios é instrumentos para alimentar su prole, sin que en este punto se advierta la menor diferencia entre una muger de baxa esfera, y la señora mas ilustre y distinguida» (Amar, 1994, 91).

Este discurso que no aceptaba excepciones ni privilegios se apoyó en el amor maternal, que se consideraba enraizado en las profundidades del instinto y ahogado por los «vicios» de la sociedad¹⁴⁴. Ese sentimiento fue profusamente exaltado, definido y encauzado por educadores, moralistas y médicos, que se esforzaban todos en probar su carácter natural. Para ello mostraban con complacencia las inclinaciones maternales de los seres que consideraban más próximos a la naturaleza: las hembras de los animales, las mujeres de los pueblos primitivos o de los «tiempos incultos», unificadas todas en una simplificada analogía de comportamientos, y detallaban, convirtiéndolos en marca de un destino inexcusable, los rasgos anatómicos que disponían a las mujeres para ser madres. Éstas no tendrían sino que prestar oído al instinto que susurraba en su interior, a la «voz de la naturaleza», una personificación tan expresiva como reiterada en los textos: «¡Mujeres vanas, caprichosas, soberbias y corrompidas por el lujo, suspended un momento el horroroso tumulto de vuestras desenfrenadas pasiones y oid las voces con que os acaba de hablar la misma naturaleza!»¹⁴⁵. En aras del interés social y político de contar con una población físicamente sana y moralmente modelada por la familia, los médicos se decían llamados a devolver a ese afecto la fuerza de un impulso primario que mostraban ahogado por los prejuicios y artificios de la sociedad, en particular entre las élites por las exigencias de la apariencia y la consideración social, pues, afirmaban «la influencia de un sentimiento tan poderoso no se puede debilitar sino por la fuerza del vicio y por las delicadezas del arte» (Buchan, 1808, 203).

Era la naturaleza la que singularizaba al amor materno, diferenciándolo de manera esencial de otros afectos, y le atribuía en exclusiva el poder de prodigar ciertos cuidados. Frente a los padres, la consabida argumentación naturalista señalaba que las mujeres llevaban inscrito en sus cuerpos no sólo la disposición para la maternidad, sino el cometido social de ocuparse de la educación de los niños. Frente a cualquier otra mujer, criada o nodriza, se insistía en que «la madre sola es capaz de los exquisitos cuidados que exige la primera infancia», pues el instinto la dotaba de un saber intuitivo, imposible de alcanzar fuera del vínculo de la sangre: «el corazón de la madre vela aun quando esta duerme» (Bonells, 1786, 286). Por

¹⁴⁴ BADINIER (1981) y, con un enfoque más matizado e histórico, KNIBBEHLER y FOUQUET (1977).

¹⁴⁵ «De los perjuicios que causa la mala costumbres de no criar las Madres a sus hijos, y del influxo de las pasiones de las Nodrizas sobre ellos», *Corr. lit. Mu.* nº 175 a 177, t. V (1794). También LANDAIS (1784, prólogo y 9).

ello, se argumentaba, la atención aun de una madre poco hábil sería preferible a la de la mejor asalariada:

«No pende menos la conservacion de los niños del tierno desvelo de sus madres, que de la leche de sus pechos: aun ésta puede en algun modo suplirse por otra leche, ó con alimentos equivalentes; pero la solicitud materna no tiene equivalente, no se puede suplir. El amor no se compra con dinero, y solo el amor de madre es capaz de velar incesantemente sobre todas las necesidades del hijo: solo él es capaz de desempeñar todos los cargos de la crianza; porque hace dulces los mismos trabajos y cuidados que exigen» (Arta, 1802. 19; también Bonells, 1786, 133-134 y Landais, 1784, 31 y 34).

Sin embargo, el amor maternal, tal como se lo definía y ensalzaba, incluía también otros elementos diferentes del instinto. Si bien los médicos exhortaban a las mujeres a escuchar los impulsos de la naturaleza inscritos en su corazón, no confiaban en ellos sin más mediaciones, sino que se constituían en sus intérpretes autorizados. «Imaginarán algunos que es servidumbre rigurosa la que deseo imponer a las Madres, pero se equivocan», argumentaba Ballexerd: «Es una obligación de justicia que les recuerdo como *intérprete de la Naturaleza*, mirando por el bien de la humanidad, por su salud, y por la conservación de su atractivo» (1765, 17). No es un mero juego de palabras afirmar que los médicos desconfiaban de que las madres descifrasen por sí mismas las órdenes de la naturaleza porque creían que la «naturaleza» femenina tendía hacia un exceso de sensibilidad. Incapaces de someter su instinto maternal a la razón, podían inclinarse tanto hacia la negligencia como hacia el amor desmesurado: en opinión de Buchan, «las madres... parece que ignoran el medio conveniente entre la cruel negligencia y la indiferencia, y por otra los funestos excesos de la inquietud y del cariño» (1808, 249). Las madres demasiado sensibles, se quejaba Tissot, se resistían a imponer a sus hijos la necesaria disciplina de los cuerpos, negándose, por ejemplo, a aplicarles los baños fríos que proponía la Higiene ilustrada: «De este método que ha tantos siglos se usaba, y con el que les va tan bien a muchos Pueblos que el día de hoy le practican, no querrán usar muchas madres, pues crearán matar a sus hijos» (1774, 247).

Así, el instinto maternal se presentaba oportunamente necesitado de la tutela de los profesionales de la Medicina. Sólo ellos se decían capaces tanto de «restablecer» el amor maternal, rasgando con su escalpelo la cobertura de ignorancia e intereses que decían lo

desfiguraban, como de moderarlo por la razón y templanlo por el saber. Esa «ternura ilustrada», mezcla de instinto y arte, era el ideal que transmitían y suponían en sus lectoras, a las que imaginaban mujeres acomodadas y cultas, capaces de acceder a sus lecciones, asimilarlas e imponerlas en su medio familiar, o bien de ser instruidas por sus esposos. Atenta a la voz del instinto, la madre modélica lo sería también a las recomendaciones de quienes decían interpretar su mensaje, y así constituiría un pilar esencial de la sociedad con que los médicos soñaban, en la que orden político y moral y salud física debían entrelazarse:

«más dóciles a los preceptos de los facultativos conocerán mejor la utilidad y la verdad: verán crecer y aprovechar en su casa y en sus brazos niños sanos y bien constituidos, que serán en todo tiempo su gozo, el consuelo de sus padres, la esperanza de su familia, el apoyo y la gloria de su Patria» (Landais, 1784, 69-70).

De este modo, la imagen, tan reiterada en los textos médicos, del retorno a un estado de naturaleza donde los gestos de asistencia a la infancia recuperarían la simplicidad de los orígenes y la racionalidad inconsciente de los animales no oculta que la maternidad ilustrada suponía el cuidadoso aprendizaje de unas técnicas y unos nuevos saberes, proceso de «profesionalización» que culminaría a partir de finales del siglo XIX, cuando las técnicas de crianza, con el pomposo nombre de «Maternología», se incorporaron a los contenidos de la educación femenina. En este sentido, Buchan comparó la maternidad con otras profesiones y la presentó como un conjunto de tareas que habían de poner en juego un saber completo y sistemático, deplorando que «mujeres que se lisonjean de una buena educación, quando llegan á tener hijos están tan ignorantes de todo lo que debe saber una madre, como el mismo recién nacido á quien han dado el ser». Abogaba el médico escocés por que las mujeres recibiesen para su oficio de madres una instrucción tan completa como la que preparaba a los jóvenes destinados al ejército o a otros empleos:

«una joven, cuyo papel es más difícil de desempeñar, no tiene las mismas proporciones para aprender. Suponen que no necesita de instrucción alguna provisional; que el *auxilio de la naturaleza* es suficiente para ponerla en estado de desempeñar sus deberes quando llegue á ser madre. *Esta idea no sería muy falsa si viviera en el estado de la naturaleza; pero en la sociedad, todo es artificial, y debe aprenderse como un arte*» (Buchan, 1808, 283).

La clarividencia de Buchan, para quien en la vida social no bastaba el saber instintivo, ni siquiera el mitificado instinto maternal, y todos los comportamientos debían aprenderse, descubre la estrategia subyacente en el discurso médico y, por extensión, en los discursos ilustrados. Aquella naturaleza a la que se apelaba con reverencia y en ocasiones con dogmatismo era en realidad una construcción social, producto y a la vez agente de los procesos de recomposición de las relaciones de poder y las identidades sociales que implicaban a hombres y mujeres, a las élites ilustradas en su proceso de afirmación y a los médicos como grupo profesional emergente.

UNA NUEVA GESTIÓN DE LOS CUERPOS INFANTILES.

LA LACTANCIA, METÁFORA DE LA MATERNIDAD Y NUDO SOCIAL

De todas las prácticas de atención a la infancia que se decían necesitadas de reforma, ninguna atrajo el interés de médicos y, aún más significativo, de profanos, como lo hizo la cuestión de la lactancia, que desbordó la literatura higiénica para aparecer en críticas de costumbres, comedias, novelas o artículos de prensa¹⁴⁶. A través de todos esos medios se desató una auténtica campaña de opinión pública en defensa de la lactancia materna y contra el amamantamiento asalariado o «mercenario», como se le llamaba en la época con evidentes connotaciones peyorativas. Era esta una práctica muy extendida en la sociedad del siglo XVIII, desde la realeza, que empleaba para ese menester a las campesinas, por lo general manchegas, ennoblecidas posteriormente en premio a sus servicios, a amplias capas de la sociedad, según muestran los centenares de anuncios en la prensa de ciudades como Madrid, Barcelona o Valencia, en los que las amas ofrecían sus servicios y las familias solicitaban nodrizas internas o, con mayor frecuencia en el XVIII, enviaban a los lactantes a criarse con amas rurales. Entre las clases medias-bajas urbanas, esa costumbre respondía, en buena medida, a la necesidad de que las madres siguiesen aportando su trabajo a la economía familiar. Para las élites, emplear nodrizas constituía un

¹⁴⁶ Además de constituir tema monográfico de Landais y Bonells y ocupar amplio espacio en los tratados de «conservación de la infancia», inspiró no menos de 15 artículos en la prensa española en la segunda mitad del siglo XVIII y apareció también en obras literarias como las *Noches lúgubres* y las *Cartas marruecas* de CADALSO o los sainetes de RAMÓN DE LA CRUZ, *El alcalde boca de verdades* y *Las mugeres defendidas*. En BOLUFER (1992) recogemos una bibliografía actualizada sobre las prácticas y discursos en torno a la lactancia.

signo de distinción, un modo de sacar el máximo partido a la fertilidad de las mujeres, sorteando los efectos contraceptivos de la lactancia materna, y una forma de que aquéllas pudieran atender a las obligaciones de su rango. Para las parejas de una u otra condición, era también un medio de mantener las relaciones sexuales sin que una nueva concepción, al comportar la retirada de la leche, pusiera en peligro la vida del lactante.

Aunque la crítica a estas prácticas había estado presente en los textos de médicos y humanistas desde el Renacimiento, fue en el siglo XVIII cuando en toda Europa se desató una auténtica oleada de apologías de la lactancia materna, de las cuales la contenida en las primeras páginas del *Émile* de Rousseau no sería sino la más célebre. Buenos conocedores de lo que se escribía sobre el tema fuera de nuestras fronteras, los médicos españoles tradujeron algunas de las obras significativas de esta obsesión ilustrada, como la *Disertación sobre las utilidades que se siguen de criar las propias madres a sus hijos* de Landais (1784, en versión del cirujano Pedro Vidart), pero también aportaron su propia visión del asunto, especialmente en el exhaustivo e influyente tratado del prestigioso Jaime Bonells *Perjuicios que acarrear al género humano y al Estado las madres de rehusan criar a sus hijos* (1786), que en su prólogo llamaba a las madres españolas a imitar a aquéllas que en los «países más cultos» se habían convertido a las bondades de la lactancia materna. Los argumentos desplegados eran muy similares por toda Europa. En gran parte se apoyaban en una tradición anterior, la de los filósofos antiguos (Aulo Gelio, Favorino), los humanistas como Vives y Fray Luis de León y los médicos del Renacimiento. Las referencias finalistas a la naturaleza, complementadas en autores eclesiásticos con la apelación a los designios divinos, las advertencias sobre el poder modelador de la leche sobre el cuerpo y el espíritu del niño, las imprecaciones contra la «vanidad» y «egoísmo» de las madres y contra la inmoralidad e ignorancia de las nodrizas configuraban su arsenal dialéctico. En el siglo XVIII se sumaron a él tres líneas de razonamiento nuevas: consideraciones alarmistas sobre la elevada mortalidad infantil y el declive de la población, argumentos de naturaleza reforzados con referencias antropológicas a las costumbres de las «buenas salvajes» y evocaciones sentimentales de felicidad doméstica y placeres maternos. La aportación de los médicos fue decisiva en la creación de una opinión desfavorable, dotando al discurso del poder adicional de persuasión que cifraban en su autoridad científica, en las explicaciones anatómicas y fisiológicas y en las morbosas descripciones de casos clínicos.

Si este tema suscitó tales pasiones era porque no se trataba sólo de convencer de las bondades de un sistema de alimentación, sino que a través de él se difundían nuevas representaciones de la familia, de la moral y sus fundamentos, de los papeles sociales de hombres y mujeres y de los criterios de distinción. ¿Pero por qué fue la lactancia precisamente la punta de lanza de los discursos ilustrados en favor de nuevas prácticas higiénicas y modelos de maternidad? Debió serlo en buena medida por su riqueza simbólica, que se apoyaba en la identificación de la leche con la sangre, anclada en la doctrina galénica y transmitida por el saber médico medieval y por las creencias populares que le atribuían propiedades mágicas y curativas. La idea de que la leche no era sino la sangre «blanqueada» y transformada en alimento rebotaba de ricas connotaciones en una sociedad estamental y cristiana. Como la que circulaba por las venas y perpetuaba la nobleza o la vileza, la limpieza o la oscura herencia de antepasados no cristianos, esa sangre convertida en leche se concebía como un vehículo para transmitir cualidades físicas y morales. Parte del cuerpo de la madre, constituía un verdadero don de sí, y la aparente semejanza que la transmutación de la sangre en leche guardaba con la transformación eucarística del cuerpo y la sangre de Cristo en alimento espiritual para los fieles, comparación que ningún autor que conozcamos osó utilizar jamás, debió, no obstante, contribuir a reforzar su poderoso simbolismo.

Para sus detractores, la lactancia mercenaria fue todo un símbolo de degradación física y moral del cuerpo social, una prueba de los erróneos valores que habían ahogado los impulsos poderosos del instinto maternal en favor de las servidumbres de la opinión y la consideración social, del hedonismo egoísta que suplantaba a la disciplina del cuerpo y de las pasiones necesaria a la conservación de la especie. Representaba, en definitiva, la corrupción de costumbres vinculada a la trayectoria de la civilización, como probaba —así se decía— la decadencia del Imperio romano desde los tiempos austeros y virtuosos de la república: «Las mugeres son menos culpadas» —puntualizaba Buchan para indicar que se trataba de un proceso de degeneración global— «que lo que impropriamente se llama sociedad civilizada. No sucedía así en los tiempos incultos, ni sucede tampoco entre las naciones salvajes (...). La influencia de un sentimiento tan poderoso no se puede debilitar sino por la fuerza del vicio, y por las delicadezas del arte» (1808, 203). Erradicarla constituía, desde esa perspectiva, la piedra de toque de la reforma física y moral:

«la salud, la fuerza y la hermosura ocuparían el lugar de la debilidad, de los defectos y de las enfermedades; se renovaría la sociedad; y el hombre en vez de descaecer, como lo hace al presente degenerando por grados, se elevaría bien pronto á la perfección original de la naturaleza» (Buchan, 1808, 201).

De hecho, estos discursos presentaban una lógica concéntrica, convertida en estructura explícita en la obra de Bonells y sobre todo en la de Landais, que trataba por orden en sus tres secciones las utilidades de la lactancia materna en el «orden físico», en el «orden moral» y en el «orden político». Los razonamientos sobre los supuestos efectos destructivos de la lactancia asalariada se abrían en círculo, de lo más evidente a lo más complejo, de los efectos sobre el individuo a las consecuencias sociales. Si se atribuían tan amplias consecuencias a este gesto, desde taras físicas y alta mortalidad infantil, hasta inmoralidad de las familias y debilidad política y militar del Estado, era porque se la utilizaba como un símbolo de actitudes pedagógicas e ideales familiares a combatir: «Esta mala costumbre de amas de leche se debe comparar con la multitud de ayos y maestros para la educación de la juventud:» —se quejaba Sarmiento— «los inconvenientes que se siguen de mudar amas de leche, los mismos a proporción se siguen de mudar ayos»¹⁴⁷. Frente a ellas, la lactancia materna sería símbolo y germen de una educación física, moral y sentimental estrechamente tutelada por la familia, única capaz, a su juicio, de formar al individuo que una sociedad y un Estado prósperos e ilustrados requerían. La madre lactante, que renunciaba a los placeres mundanos en favor de sus hijos y se daba «a sí misma en su alimento», representó así el nuevo modelo de feminidad adecuado para sustentar una nueva moral familiar del sentimiento y la dedicación¹⁴⁸. Su renuncia, desprovista de las connotaciones de sacrificio propias del discurso eclesiástico, se vestía con promesas idílicas de felicidad e incluso placer sensual. Del mismo modo que el

¹⁴⁷ «Discurso sobre el método que debía guardarse en la primera educación de la juventud» (Sem. erud., t. XVII, 1789, p. 172). También Cens. n.º 4 y n.º 121 (pp. 1012-1013).

¹⁴⁸ La expresión aparece en este significativo pasaje del C.V. n.º 73 (9-II-1798, 92): «debían considerar que la misma ley de la Naturaleza pide que cada madre alimente y críe a su propio hijo, y que lo contrario es un abuso introducido solamente para fomentar la afeminación, la vanidad, el ocio y el regalo. ¡Qué cosa puede darse más natural, y, al mismo tiempo, qué espectáculo puede haber más tierno, que una madre abrazando estrechamente a su hijo, haciéndole mil amantes caricias, y dándole a sí misma en su alimento!».

discurso sentimental sobre el matrimonio contrapuso en el siglo XVIII las desazones de la pasión a la serenidad y dulzura del «amor de estimación», el discurso sobre el amor maternal lo proponía como alternativa ventajosa a esas inquietudes del amor pasional y la vida mundana:

«Digan las mugeres que lactan á sus hijos el gusto, alegría y diversion tan continua que experimentan en los cariños recíprocos de madre á hijo y de hijo á madre. Si hablan con ingenuidad, han de confesar que es el tiempo mas delicioso de su vida y que por consiguiente no pierden nada en privarse por algunos ratos de las diversiones y recreaciones públicas, las que quedan bien recompensadas con el deleyte puro, inocente y sin igual que experimentan con sus hijos» (Arteta, 1802, 18).

Era la virtud femenina, entendida como dedicación exclusiva, afectuosa y razonable a su descendencia, la que desde esta óptica debía poner la semilla de las virtudes privadas que a su vez sustentaban el orden de las familias. Estrechaba los lazos morales que unían a la pareja, asegurando la fidelidad del marido, subrayaba Landais (1784, 50). Debía asegurar que los hijos crecieran físicamente sanos y sus inclinaciones se encauzasen según requería la moral ilustrada, inculcando en ellos la obediencia al poder legítimo y el amor filial y patrio. Regulaba, se decía, el funcionamiento económico de la unidad doméstica a través de la activa atención que una buena madre prestaría al balance de ingresos y gastos. Todo ello debía garantizar, a juicio de los ilustrados, la armonía económica, sentimental y política de la familia, poniendo las bases de un equilibrio análogo en la sociedad¹⁴⁹. Y esta compleja articulación de afectos e intereses, de conductas privadas y de «utilidad general», tenía en la lactancia materna la metáfora que la sintetizaba y el gesto que debía propiciarla.

Pocos aspectos del discurso ilustrado sobre la familia expresan con tal claridad el modo en que un determinado modelo de feminidad se concibe como vital para la articulación y mantenimiento del orden. El funcionamiento de estos engranajes, según arguyen los textos, había de garantizarlo la «contención» ilustrada de la madre, quien debía escoger las prácticas de crianza aconsejadas por la «razón», en lugar de las impuestas por la «opinión» de su grupo, y renunciar a los hábitos mundanos en favor de las satisfacciones do-

¹⁴⁹ LANDAIS (1784, 40-42), BONELLS (1786, 381-384); Pens. 9, pp. 20-22 (reproduce un texto de Rousseau, 1983, 77).

mésticas. Había de imponerse un «autocontrol higiénico», siguiendo las recomendaciones de los médicos, para cuidar su cuerpo, transmisor de vida, durante el embarazo y la lactancia. Debía hacer gala, en fin, de contención moral, dominando sus pasiones para impedir que dañaran al hijo, y esa capacidad de refrenarse, a juicio de Bonelis (1786, 13), debía distinguir a una madre ilustrada de las nodrizas, mujeres del pueblo prontas a dejarse arrastrar por sus bajos impulsos. Un dominio que también se requería, en cierta medida, del padre ilustrado, a quien se le recomendaba moderar su deseo, «diferir el desahogo de su liviandad», por el bien del lactante.

Para sus críticos, la lactancia asalariada era una práctica distintiva de las élites que ponía de relieve su degeneración física y moral. En opinión de los ilustrados, las familias que entregaban a sus hijos a nodrizas anteponían al bienestar de éstos las apariencias, las exigencias de una sociabilidad mundana y la perentoria satisfacción del deseo sexual, dando muestras de insensibilidad y falta de autocontrol. Práctica propia de «mujeres de primer rango», de las personas «más civiles», del «luxo y concupiscencia de las señoras ricas», su condena servía para estigmatizar el conjunto de valores y actitudes con que los reformistas representaban a la «nobleza decadente» y a quienes pugnaban por adoptar sus estilos de vida, tal como los representaba un personaje del *Escritor sin título*, la esposa de un funcionario que, obsesionada por los símbolos de rango, contrataba una nodriza «con motivo de ser ya pensión para gente muy ordinaria esto de criar los hijos y darles la leche de la parte donde tomaron el ser»¹⁵⁰. Si bien sus detractores reconocían que la lactancia asalariada estaba extendida entre los grupos menos favorecidos, entendían con ello que el germen de la corrupción, iniciado en los niveles altos de la sociedad, habría inficionado a ésta por completo en virtud de la «moda», de la «imitación» de los modos de vida nobiliarios: «ya ha penetrado hasta las clases inferiores de la sociedad», se quejaba Arteta en 1802¹⁵¹. Poco interesados por comprender la racionalidad de esta práctica entre las familias de condición media o modesta, higienistas y críticos de costumbres se preocuparon más bien por convencer a las madres acomodadas de que su rango no las eximía de amamantar. Esa insistencia distinguía a los ilustrados de médicos y moralistas de siglos anteriores, quienes recomendaban también la lactancia mater-

¹⁵⁰ D.M. nº 110 y 111 (20 y 21-IV-1799), HERVÁS (1789-1799, 14, 209 y 210), Sem. erud., t. XIX, 172-174; D.B. (7-I-1762, 25-27); Esc. nº 8, 1763, p. 241.

¹⁵¹ Cax. t. VI, nº46 (1761, 118). Sem. erud., XIX. ARTETA (1802, vol. II, 23).

na, pero lo hacían con menor énfasis y ofreciendo como alternativa aceptable la elección de una buena nodriza. Incluso en el siglo XVIII, teólogos y predicadores dedicaron al tema una atención incomparablemente menor que los moralistas laicos y, aun cuando algunos incluyeron la lactancia entre los deberes de las madres cristianas, llegaban a compromisos con los usos sociales, formulando una moral adaptada a una sociedad estamental regida por el privilegio. Los matices de la condena se escalonaban según la corriente moral, más próxima al probabilismo o bien al rigorismo, a la que se adscribían los autores. Así, Matías Sánchez, miembro de la Compañía de Jesús, a la que tantos reprochaban su laxismo, si bien protestó contra «la comun distincion de nuestros Autores entre Mugeres nobles y plebeyas», se mostraba todavía en 1785, en pleno auge de la campaña contraria, relativamente tolerante frente a la lactancia asalariada como parte del modo de vida de las élites. Reducía ese pecado a la consideración de venial y admitía que las exigencias del status constituían, junto con el peligro de muerte, la escasez de leche o la infamia grave, circunstancias eximentes. Por ello disculpaba a la madre «si fuere tan noble é ilustre, como otras Madres entre quienes es costumbre introducida dar á criar á sus proles», y concluía reconociendo implícitamente que la moral cristiana debía adaptarse a las diferentes condiciones: «No pretendo yo (...) persuadir á ninguna Señora á que salga del estilo de sus iguales» (*El Padre de Familias*, 1785, 175 y 182-183). En cambio, el jansenista Le Tourneux, cuyas *Instrucciones sobre el sacramento del matrimonio* fueron traducidas por la condesa de Montijo, mujer de análogas simpatías religiosas, y prologadas por el obispo reformador Climent, argumentaba con gran severidad contra «proceder tan poco christiano» (1774, 102-104).

Erigidos en representantes de una moral que se quería universal, los higienistas clamaron contra la tibieza y las distinciones de la moral eclesiástica, que se les antojaban escandalosa tolerancia: «Entre las gentes de distinción el criar una madre á su hijo se tiene por accion que desdice de su calidad, y lo peor es, que no faltan Probabilistas, que con pretextos lisongeros pretenden eximirlos de esta obligacion, como si la ley natural no fuese la misma para toda clase de personas», deploraba Bonells (1786, 29-30). «Los filósofos y médicos ya están acordes entre sí (ojalá lo estuviesen los moralistas)», exclamó otro autor (Esp. n.º 58, 554). Frente a los particularismos morales, esgrimían el carácter inapelable de una obligación natural: «Ni el nacimiento, ni las riquezas, ni las dignidades la autorizarán jamás para trastornar tan lastimosamente el orden de la na-

turaliza». Aunque también entre ellos afloraron discrepancias entre pretensiones maximalistas y otros enfoques más pragmáticos o indulgentes¹⁵².

No obstante, pese a la apariencia niveladora del recurso a la naturaleza, el discurso sobre la lactancia no pretendía en verdad igualar a todas las mujeres, sino sustituir unos criterios de distinción por otros. Los reformadores lamentaban que las mujeres acomodadas que se apartaban de la vida para amamantar y cuidar a sus hijos fuesen blanco de burlas entre las gentes de su clase y proponían que su comportamiento fuese considerado, por el contrario, como muestra de verdadera distinción. A su juicio, ésta debía cifrarse en la renuncia a la sociabilidad mundana en pro de la vida doméstica, encomiable tanto porque demostraba la excelencia de los sentimientos de esas madres como porque contribuía a la utilidad pública criando miembros útiles del Estado¹⁵³. Al haberse extendido «aun entre las gentes ordinarias y serviles», argumentaba Nifo en su *Caxón de sastré*, en respuesta a la consulta de una dama noble, la lactancia mercenaria había perdido su carácter elitista, y por tanto en los tiempos presentes una mujer distinguida debería diferenciarse del común rechazándola y alimentando ella misma a sus hijos (nº 46, 118). Los ilustrados creían que esa transformación de actitudes ya se había iniciado en la cúspide de la sociedad y proponían a sus pioneras como modelos a imitar, no en virtud de la intrínseca excelencia de su linaje, sino en tanto que ejemplos de los nuevos valores de domesticidad y utilidad pública. Así se referían a lo que quizá fuese un cambio de actitudes, pero sobre todo intentaban generar imitación. «Algunas de las que no acostumbraban han empezado, pero son pocas; unas porque no quieren, y otras porque no pueden ni deben hacerlo», observaba con prudencia el *Espíritu de los mejores diarios* en 1787, mientras que Josefa Amar afirmaba que muchas «señoras de distinción» habían abierto los ojos tras la negativa experiencia de ver a sus hijos en manos de nodrizas, y muchos apologistas de la lactancia materna dedicaron, precisamente, sus obras a damas de la nobleza.

La verdadera distinción requería, a juicio de los médicos, que las madres ilustradas apartaran a sus hijos del contacto con las nodrizas, a las cuales no ahoraban durísimos epítetos: «Herodes» de

¹⁵² PICORNELL, en MAYORDOMO Y LÁZARO, 1988, I, 370. Entre los menos tajantes se contaba GINESTÁ, mientras que BONELLS se mostraba más severo y BUCHAN radicalizó su postura de su primera obra, la *Medicina doméstica*, a la segunda, *El conservador de la salud de las madres y los niños*.

¹⁵³ Corresp. nº 7, Cens. nº 34, Pens. XII.

los niños, «verdugos de la naturaleza y la humanidad» (Cax. nº 46; Corr. lit. Mu., nº 140). Equipararlas implícitamente con las prostitutas por vender su cuerpo o, como lo expresaba *El Escritor sin título*, por «hacer su sangre venal y lucrativa» (nº 9, 279), tacharlas de «irracionales», «groseras» y deshonestas eran reproches morales que encubrían un desdén social hacia mujeres del pueblo cuya proximidad, consideraban, podía corromper a las familias distinguidas. Poco se preocupaban los médicos y apologistas de la lactancia materna de conocer las condiciones reales de vida de estas mujeres, para quienes, en amplias zonas del hinterland rural de ciudades como París, Madrid o Valencia, el amamantamiento constituía un vital recurso de la economía familiar que complementaba los ingresos derivados del trabajo en los campos, la manufactura textil, la cría de gusanos de seda o el servicio doméstico. Por lo general, la nodriza era en la literatura higiénica el personaje plano de una representación maniquea, cuyo retrato deformado debía servir para atemorizar a las madres acomodadas y persuadirlas de que se dejaran convencer por los médicos. El silencio se cierne también en los textos sobre el destino de los hijos de las amas, que habían de compartir el alimento con los pequeños clientes urbanos o ser destetados prematuramente con riesgo para sus vidas: lo que centraba la atención de los médicos era la mortalidad que la lactancia asalariada causaba entre los hijos de familias acomodadas.

Según una larga tradición, vigente aún en el siglo XVIII, que se basaba en la identificación entre sangre y leche, ésta podía transmitir al niño enfermedades físicas e inclinaciones morales (Colomer, 1781, 98 y 102-103). Esa creencia se avenía con la idea de linaje, con lo que Javier Guillamón (1981, 14) ha denominado el «fetichismo de la sangre», propio de un ordenamiento estamental, según el cual la sangre transmitía unas cualidades morales, una superioridad innata. Desde este enfoque es posible comprender las advertencias alarmistas que insinuaban a los padres que las nodrizas podían ocultar un origen converso (Cax. nº 46) o una extracción «esclava», «baja y servil» (Favorino, en *Correo lit.* nº 36), así como los frecuentes relatos sobre suplantación de identidad en los que el hijo de la nodriza tomaba el lugar del niño que ésta cuidaba (Colomer, 1781, 105; Landais, 1784, 37). Eran esfuerzos para convencer a los lectores a través de aquello que pudiera resultarles más sensible, explotando el temor de las familias distinguidas a ver burlada su pretensión de transmitir el patrimonio por vía de la sangre, al acoger inadvertidamente en su seno a un extraño de baja extracción. «¿Pues cómo queréis que no degeneren en vuestra prole la nobleza de aque-

los espíritus que os debió en la primera sangre, si después la mezclais en la segunda (que es la leche) con mejor sabor la villanía?», reprochaba el moralista Matías Sánchez a los padres (1785, 188-189). En el siglo XVIII esa idea comenzaba a ser cuestionada desde presupuestos científicos y, si bien un prestigioso higienista como Frank todavía la abrazaba (1803, 66-72), Bonells la rechazó como supersticiosa, argumentando que era la separación de los padres y el contacto continuado con los modales rústicos, ignorancia, malos hábitos y supersticiones de la nodriza y su familia lo que influía negativamente en la formación de los niños (1786, 128-129; Arteta, 1802, 20-22). Ese nuevo estilo argumentativo traducía una concepción más moderna de la distinción, que cifraba ésta no tanto en la mística de la sangre como en el «mérito», conducta y modales, pero seguía apoyando la idea de que era esencial evitar el contacto estrecho entre niños de buena familia y personas de condición inferior (Picornell, en Mayordomo y Lázaro, 1988, II, 375 y 378).

El éxito de esta campaña de reforma de los hábitos maternos y familiares fue cuando menos sólo parcial, toda vez que durante el siglo XIX continuaron prodigándose las diatribas contra la lactancia asalariada y proliferando los anuncios periodísticos de nodrizas, según han documentado Navarro (1983), Aldaraca (1992, 63) o Sarasúa (1994). No obstante, los textos higiénicos debieron tener alguna influencia sobre el cambio que en el siglo XIX experimentó el mercado de la lactancia asalariada. Aunque éste no desapareció hasta el siglo XX, cuando la actitud favorable a la lactancia materna se inscribió en las mentalidades colectivas y surgió la alternativa de una lactancia artificial fiable, ya en el XIX la demanda se reorientó hacia la figura del ama a domicilio. Este personaje, reservado en las centurias anteriores al servicio de las familias más encumbradas, invadió los hogares burgueses convirtiéndose en signo de prestigio que quedaba justificado, en mayor medida que la antigua ama rural, porque permitía que los padres vigilasen la atención recibida por el lactante, tal y como demandaban las normas higiénicas.

La práctica de la lactancia materna, emblemática por su poderoso simbolismo, era en buena medida condición de posibilidad de las otras, pues la dedicación minuciosa de la madre que ese hábito implicaba era lo que hacía posible sustituir otras prácticas tradicionales de cuidado de los niños por los preceptos de la higiene¹⁵⁴. Cos-

¹⁵⁴ Además de los manuales de «conservación de la infancia», se publicaron en la prensa numerosos artículos como los de ROZIER: «De las enfermedades de los niños», en *Sem. Agr.* t. I (1797), pp. 148-157; BETZKY: «Observaciones físicas sobre la

tumbres tales como fajar a las criaturas, administrarles papillas y drogas adormecedoras, mecerlas bruscamente, dejarlas solas, a cargo de niños de mayor edad, o bien llevarlas consigo al trabajo en campos y telares, fueron tachadas por la Medicina del siglo XVIII de irracionales y nocivas¹⁵⁵. Uno de los usos que generó mayor oposición ilustrada fue el «fajado», consistente en envolver estrechamente en vendas a los niños de corta edad. Aunque el traductor de Buchan puntualizase que ese «abuso» era en nuestro país menos frecuente que en otros territorios (1792, 13), los médicos españoles no dejaron de denostarl o texto como sus colegas extranjeros. Esta práctica ponía frente a frente dos concepciones del cuerpo. En la cultura tradicional, el fajado tenía el sentido de proteger de forma tanto física como simbólica el cuerpo infantil de las agresiones exteriores y darle forma humana definitiva, enderezándolo y adaptándolo a un canon estético. Sin embargo, para los higienistas del siglo XVIII las fajas dificultaban la circulación y la respiración y forzaban el cuerpo desde el exterior en lugar de modelarlo desde dentro por el ejercicio. También el hecho de que el fajado permitiese a la madre o nodriza dedicarse a otras actividades, por ejemplo a las labores del campo, dejando al niño inmovilizado, desataba las iras de los ilustrados, que cifraban la maternidad ideal precisamente en una atención continua y excluyente; la propia Josefa Amar atribuyó su origen al «egoísmo» de las madres y la conveniencia de las amas (1994, 105-107). Otra práctica que generó ríos de tinta en el discurso higiénico ilustrado, aunque su adopción efectiva fuera muy minoritaria, fueron los baños fríos propuestos por las tendencias en boga del «naturalismo terapéutico», y que se han interpretado como símbolo del ideal de austeridad y autocontrol propio de la minoría ilustrada. También en este aspecto, como en otros consejos de «conservación» de la infancia, el mensaje transmitía ciertas nociones de lo que debían ser los comportamientos femeninos. Así, Tissot reprobó a las madres que por una ternura mal entendida les privasen de tan saludable hábito, mientras que Josefa Amar desmintió

crianza de los recién nacidos», Sem. Agr. nº 63 a 65, t. III (1798). DESSESSARTZ: «Recopilación de un tratado sobre la educación corporal de los niños en su tierna edad o prácticas reflexiones sobre los medios de procurar mejor constitución a los Ciudadanos», Sem ec. nº 29 a 34 (t. III, 16-VII a 20-VIII-1767); HOFFMANN, G. F.: «Medios de proporcionar a las madres hijos robustos y sanos, conservándose ellas mismas», Esp. nº 227 (1790), «Modo de criar los hijos, artículo dedicado a las buenas madres» (Esp. nº 209, 1789 y Sem. Sal. nº 205, 1795), entre otros.

¹⁵⁵ Sobre estas prácticas de crianza véanse los trabajos de GÉLIS, LAGET, MORIEL (1978), GÉLIS (1984 y 1988), LAGET (1983); más discutible es el enfoque de SHORTER (1977, cap. V).

la «delicadeza del sexo» al propugnar que los baños fríos se aplicaran también a las niñas¹⁵⁶.

En el resto de recomendaciones, como en éstas, los autores españoles coincidieron estrechamente con los temores y convencimientos, consejos y prohibiciones de la Medicina y la Pedagogía europea, que se manifestaban contra el modelado de la cabeza por la nodriza (basado en la misma concepción del cuerpo que sustentaba la práctica del fajado), la administración de purgas tras el nacimiento, la aplicación de remedios fuera del control de los médicos o el uso de andadores para enseñar a los niños a caminar, nocivos instrumentos que, según Arteta, «solamente sirven para aliviar el trabajo de las madres»¹⁵⁷. Las transformaciones en las técnicas de crianza pretendían paliar la elevada mortalidad infantil de la época, pero al mismo tiempo, al censurar algunos recursos que tradicionalmente habían aligerado las tareas de cuidado, como el empleo de nodrizas o el uso de fajas y andadores, revertían en una acrecentada responsabilidad para las madres. A ellas se las exhortaba a dedicarse a sus hijos de forma plena, minuciosa y exclusiva, y se tachaban de irresponsables las prácticas de crianza que tradicionalmente habían permitido compaginar estos cuidados con el trabajo rural o urbano, entre las clases populares, o la vida de representación, entre las élites. El título que Arteta de Monteseuro, buen conocedor de la literatura europea, dio a una de las partes de su obra ilustra esta nueva definición de la maternidad como un oficio exigente, que era la cara complementaria de la visión que la presentaba como una condición sentimental e instintiva: «La primera edad del infante exige una vigilancia continua, sin perderlo jamás de vista para su limpieza, y socorriéndolo en quanto necesite, no omitiendo nada de lo que conduce á su cuidado y bien estar» (Arteta, 1802, epígrafe I, cap. II).

¹⁵⁶ Sobre el «naturalismo terapéutico», que propugnaba el uso de las fuerzas naturales (agua, oxígeno, cuerpos electrizados...) para la curación, véase PESSET, J.: «Terapéutica y Medicina preventiva», en *LAIN* (1973, 99-103), y acerca de su interpretación simbólica, VIGARELLO (1985). Defendían los baños fríos, entre otros, TISSOT (1774, 247), AMAR (1994, 108-112), ARTETA (1802, 5-9, 99ss) y BUCHAN (1808, 114-127).

¹⁵⁷ ARTETA (1802, 3-5) condena el modelado de la cabeza, práctica cuyo significado explican GÉLIS (1984) y LAGET (1983, 185-200).

CUERPO FEMENINO, CUERPO FAMILIAR, CUERPO SOCIAL

La preocupación social por las mujeres como reproductoras de la especie y de los valores sociales constituyó un *leitmotiv* del discurso higiénico. Este eje vertebró tanto las indicaciones higiénicas que pretendían modelar el cuerpo femenino desde la infancia como las que aspiraban a enseñar a las madres a cuidar los cuerpos de sus hijos, que de ese modo revestían una dimensión política, integrándose en los resortes de lo que Foucault (1989, 168-169) denomina el «biopoder», entendido en el sentido de acción del Estado y otros poderes (médico, educativo) sobre los cuerpos de los individuos. Los médicos y educadores, en efecto, dirigían a las mujeres un doble mensaje: ensalzaban la importancia y dignidad de la influencia higiénica y moral que les atribuían en el ámbito doméstico, al tiempo que subrayaban que la maternidad y el cuidado de sí mismas que las preparaba para esa misión tenían consecuencias del máximo interés colectivo. En su calidad de «gestoras» de los cuerpos infantiles, las madres debían asegurar no sólo que sus hijos se criasen con salud física y moral, sino también que asimilaran los gestos y el porte propios de su rango. Como lo expresaba Picornell:

«El presentarse con nobleza y magestad; el saludar con grajejo á las gentes; el hacer una cortesía con despejo &c. son de una gran consecuencia para grangearse la estimacion de sus Conciudadanos. Al contrario, un modo de producirse tousco, una postura de cuerpo extravagante, y una omision grosera de aquellas demostraciones que se usan entre las gentes bien criadas, chocan á todos, y son como los indices de una educacion rustica y comun. *Como las Madres son las que con mas frecuencia están al rededor de sus hijos, son tambien las que sin trabajo pueden corregir estos errores*, cuidando de que no hagan gestos ni movimientos extravagantes, impidiendoles las acciones rusticas y groseras, acostumbrandoles á que lleven el cuerpo y la cabeza con magestad, y á que no manifiesten en su modo de andar presuncion ni afectacion alguna» (1786, en Mayordomo y Lázaro, 1988, I, 398).

Picornell expresó con claridad lo que otros textos dejaban entrever. Captó la importancia de la disciplina del cuerpo, modelada por el trabajo educativo de las madres, no sólo para asegurar la salud y la reproducción *biológica*, sino también para producir individuos capaces de integrarse en el lugar que les correspondía en la red de las relaciones, es decir, como instrumento de la reproducción *social*.

Dentro de esta lógica de pensamiento, se culpaba a las mujeres por los males que al cuerpo social, identificado con el Estado desde

la perspectiva del reformismo, causaba su desconocimiento o negligencia de las normas higiénicas en el cuidado de sus propios cuerpos y los de sus hijos: si la población decaía, según se pensaba, si el «plantel del Estado», los brazos que habían de impulsar la economía y defender la patria eran escasos y débiles, sobre ellas se cargaban en buena medida las culpas. La madre higiénica y educadora, figura central del nuevo modelo de familia ilustrada, se erigió así en símbolo no sólo de los estilos de vida favorables a la salud, sino también de los principios morales y políticos que se decían necesarios al orden y cohesión de la sociedad, como Bonells lo expresó con particular claridad:

«Cada familia es un modelo del Estado, y la educación doméstica es la escuela donde se aprenden los primeros elementos de las obligaciones de vasallo y ciudadano... Pero si la crueldad de una madre que le niega su leche, la ruindad de una Ama que le maltrata, el abandono de un padre que no le educa, y la discordia de unos hermanos, unidos más por necesidad que por afecto, le sufocan ya en la niñez los sentimientos de respeto, subordinación, y amor; las nociones que crezcan de una alma corrompida con aquellas primeras lecciones, fomentarán en su corazón el mismo espíritu de desorden, inobediencia, y desamor hacia la patria» (1786, 361-362).

Así, la adopción de nuevas actitudes por parte de las madres en la crianza de sus hijos y la vida doméstica se presentó como heraldo y condición necesaria de una «revolución» general de las prácticas sociales. Un cambio que, a su vez, se decía, extendería sus efectos benéficos desde el cuerpo familiar al cuerpo social, tal como expresaba Clavijo y Fajardo tomando sus palabras de Rousseau:

«si las madres se dignassen de criar a sus hijos, las costumbres se mudarían por sí mismas, y los sentimientos de ternura y amistad renacerían en todos los corazones. Se poblaría el Estado, este primero y único punto en que deben reunirse todas las partes. Los alhagos de la vida doméstica son el antídoto más eficaz contra las malas costumbres.. Assí de solo la corrección de este abuso resultaría en breve tiempo una reforma general» (Pens. XII, 22; Rousseau, 1983, 77).

Conscientes de la utilidad política que tenía la disciplina de los cuerpos femeninos, los médicos, aliados del absolutismo ilustrado en sus reformas sanitarias, fantasearon con la idea de un control público de la maternidad y, aunque sus sueños reglamentistas no se plasmaron jamás, al menos en España, no por ellos resultan mehos reveladores. Así, algunos sugirieron que las autoridades deberían

imponer la lactancia por decreto o con medidas disuasorias. El cirujano Iberti señalaba que para proteger a los niños, «la mayor esperanza del Estado», «se debiera castigar a la madre que se avergüenza de serlo; y a menos que una grave enfermedad ponga en peligro su vida o la de su hijo, no puede ninguna madre negar lo que no es suyo a quien le pertenece» (1795, 13-14), mientras que Bonells ponía como ejemplo leyes antiguas y medievales en su capítulo IX («De las leyes establecidas en varios Reynos para atajar el abuso de poner los niños en Ama, y de las providencias que a este fin se podrían tomar»), para finalizar increpando así a las madres, en nombre de sus deberes políticos:

«A vista de todo lo dicho, no quiero sino que reflexionen las madres ¿qué podrían responder al Estado, si éste les hiciese cargo de tantos perjuicios como su injusticia le acarrea? Y puesto que las leyes debiesen imponer pena correspondiente a su delito, ¿qué castigo sería bastante para unas ciudadanas, que conjuradas contra el bien público, destruyen la población, gravan la patria con injustas cargas, aumentan las calamidades del Género Humano, y solo dan al Estado vasallos inútiles, sin brazos para la labranza, sin fuerzas para las armas, sin ingenio para las artes, y sin talento para las ciencias? Si ha podido hasta aquí su desvarío hacerles tener en poco las leyes de la naturaleza y humanidad, respeten siquiera en adelante las políticas y civiles» (1786, 358-9).

Esa voluntad de racionalizar y controlar los comportamientos sociales a través de la higiene emerge también en el deseo de fijar preceptos para la elección de pareja y la vida conyugal. Aunque resulte prematuro anticipar al siglo XVIII el sistema de pensamiento e intervención que en la centuria siguiente se desarrolló bajo el concepto de «eugenesia», la convicción de que ciertos rasgos físicos y morales podían transmitirse de forma hereditaria y de que «la buena disposición del cuerpo de un Niño, la fuerza y el vigor de su temperamento dependen en gran parte del régimen de vida que sus Padres observaron antes de concebirle» (Ballexerd, 1765, 6), hacían pensar que los mínimos actos de los padres y los propios criterios de emparejamiento marcarían el futuro de la colectividad. Por ello los autores aconsejaban tener en cuenta la salud y constitución física del futuro cónyuge a la hora de contraer matrimonio, argumento que los médicos contraponían a los «intereses» particulares de las familias: «¿No es natural discurrir?»- reflexionaba en el *Semanario económico* el anónimo autor del artículo «De las causas de la degeneracion de la especie humana»- «que personas mal constituidas, y achacosas, solo por casualidad podrán procrear hijos, que dexen de tener algo

de las malas disposiciones de sus padres?...De aquí nace, que infinidad de matrimonios, que solo se han hecho por el interés, como dicen regularmente, se ven separados, y no dexan posteridad alguna; y si la dexan es una posteridad endeble, achacosa y degenerada»¹⁵⁸. Siguiendo esa lógica, algunos autores europeos llegarían a defender, en un plano especulativo, que se restringiera el matrimonio a las personas con problemas físicos o a todas las mujeres pasada la edad fértil, como hicieran Defoe en un texto sobre la prostitución, *Some considerations upon Street-Walkers* (1726), Diderot en su *Supplément au voyage de Bougainville* o Claude Quillet en *La Callipédie ou l'art d'avoir des beaux enfants*. Desde un enfoque más concreto, William Buchan no se atrevió a proponer medidas restrictivas que antepusieran de forma tan radical la lógica de la especie a las estrategias familiares o las inclinaciones individuales, pero exhortó a las personas enfermizas a que se abstuvieran de contraer matrimonio y reprendió con severidad a las mujeres que lo hacían aun siendo que se casaban aun siendo incapaces de parir o de amamantar:

«La muger débil, enfermiza o contrahecha que se atreve a contraer matrimonio, no difiere en nada de la que comete un asesinato voluntario. Una pasión desordenada puede hacerla desear el ser esposa; pero es la que merece menos el ser madre, porque pone en riesgo su propia vida, engaña los deseos naturales de su esposo; y aun quando llegue á tener hijos, su generacion enclenque y achacosa...no tendrá motivos para agradecerle su miserable existencia, y el mal no recae solo sobre su familia, sino que el estado entero se halla tambien materialmente ofendido» (1808, 15-16; también 234 y 347-348).

Esta visión racionalizadora de la elección de cónyuge, que puede considerarse, en cierto sentido y evitando el anacronismo, «eugénica» *avant la lettre*, si bien no llegaba a propugnar una tutela directa por el Estado de los comportamientos reproductivos, transparentaba los anhelos de control de médicos y reformadores, como también lo hacían las sugerencias de leyes sobre la lactancia. Quizá el ejemplo más revelador se halle, sin embargo, no en los escritos de un médico sino en un opúsculo satírico. *Oír, ver y callar, o el mayor monstruo del mundo* (1781), del funcionario de Correos José Colomer, no era una propuesta política de intervención sobre

¹⁵⁸ Sem. ec. nº 24 a 26, 19-VI a 3-VII-1766; cita p. 196. Otras indicaciones en este sentido, en Corr. lit. M. (nº 55 a 58, 1793) y Esp. (nº 183-185, 1789, pp. 116-119 y 123-133; traducción de un texto de J. P. FRANK; también nº 200, 1789). Sobre estas tendencias eugénicas en Francia y en Italia véanse GILIS (1988, 73-78) y GUERCI (1988, cap. V).

la salud, sino una crítica de costumbres que adoptaba la conocida fórmula del viaje imaginario a través del mundo. No obstante, por ello mismo pudo expresar lo que constituía un sueño encubierto de los médicos, con una claridad y una libertad que éstos no podían manifestar en sus propios escritos. Esa fantasía velada era la de una sociedad donde las familias estuvieran fiscalizadas por el Estado y los cuerpos de las mujeres antes del parto, como después los de sus hijos, fueran custodiados para impedir toda desviación de los preceptos que garantizaban la salud. Según el relato del viajero imaginario, en una remota ciudad «que está a los confines de la India» los huérfanos eran recogidos por las autoridades y las mujeres embarazadas vivían recluidas en el palacio hasta haber dado a luz y destetado a sus hijos. Las normas del recinto, en la línea de los textos médicos divulgativos de la época les imponían durante ese tiempo hacer ejercicio en espacios jardines y les prohibían cohabitar con sus maridos o acostar en sus camas a las criaturas. De algún modo, esta utopía venía a traducir uno de los sueños ilustrados, «el mito de una desaparición social de la enfermedad en una sociedad sin trastornos», a través de la tutela médica (Foucault, 1966, 55-56). Higiénicas a su pesar, las habitantes de «la ciudad de Nisa» son todo un símbolo del modo en que la higiene, con el mensaje de asegurar la salud de la población, actuó en el siglo XVIII como medio de control social.

LECTURAS FEMENINAS DEL DISCURSO HIGIÉNICO

El discurso médico resultaba, más quizá que ningún otro mensaje normativo, cerrado en su lógica, autosuficiente y tajante en sus afirmaciones, que pretendían tener en la «naturaleza» un asidero incontrovertible, como la literatura religiosa lo tenía en los designios divinos. Sin embargo, incluso un discurso tan trabado admitía lecturas particulares, disidentes o matizadas. Por ejemplo, la comisión de educación física de la Junta de Damas de Honor y Mérito, dirigida por la marquesa de Valdeolmos, trabajó sobre un programa en 20 puntos que comprendían los temas más usuales sobre «conservación de la infancia»: el alimento, destete, dentición, fajado y vestido, sueño, llanto e higiene de niños y niñas¹⁵⁹. Aunque las memo-

¹⁵⁹ ARSEM, Libro de Actas de la Junta de Damas, reuniones de 20 de febrero y 10 de julio de 1795. NEGRÍN FAJARDO (1987, 143-144) reproduce la lista completa de los 22 temas.

rias no se conserven, sabemos de la opinión del censor de la Sociedad Económica, José Guevara, sobre el resumen de las deliberaciones por la marquesa de Sonora, que calificó de «sumamente apreciable», señalando que «en todas sus partes está conforme a lo que modernamente se ha escrito por los mejores físicos y médicos» (Demerson, 1975, 179). Pero las damas de la Junta no se limitaron a asimilar y reproducir el nuevo mensaje higiénico, sino que lo utilizaron para reclamar una vía específica de acción pública, al solicitar del monarca que les encomendase la supervisión de la inclusa madrileña. La carta, redactada por la condesa de Montijo y publicada por Paula Demerson (1975, 206-207), invocaba las exigencias cristianas de caridad y la predisposición natural de las mujeres para atender a los niños, pero también mostraba una sensibilidad ilustrada, inspirada en preocupaciones poblacionistas, hacia la reforma higiénica de los hábitos de vida y de las instituciones.

También algunas escritoras, en especial las que cultivaron temas pedagógicos, incorporaron el interés por la disciplina ilustrada e higiénica de los cuerpos en sus lecturas y escritos, con matices y desacuerdos que muestran su asimilación activa y personal y traslucen su propia experiencia de mujeres y madres. El mundo literario francés proporciona algunos ejemplos a este respecto. Los testimonios de la literatura y fuentes privadas (correspondencia, diarios), según constatan Knibiehler y Fouquet (1977, 133-143), muestran que allí las mujeres de las élites fueron sensibles en cierta medida a los nuevos valores familiares y a las exigencias higiénicas formuladas por médicos y educadores. No obstante, algunas escritoras hicieron un uso particular de un discurso médico cuyos efectos limitadores mostraron comprender. La polemista y poeta Constance de Theis (Mme. de Salm), que presidió un salón parisino en la época del Directorio, denunció en los versos de su *Épître aux femmes* (1797) el modo en que la anatomía y la fisiología daban pábulo a las ideas sobre la debilidad intelectual de las mujeres y su necesaria sumisión a los hombres¹⁶⁰. En un registro de disensión mucho más matizado, Anne Le Rebours, autora de un popular libro sobre lactancia materna que Bonnells admiró, el *Avis aux mères qui veulent nourrir leurs enfants*, omitía el lenguaje del terror, inclinándose por el sentimiento. Desde otra posición social e intelectual, Mme. de Staël, representando la opinión de algunas damas de los círculos aristocráticos y de la alta

¹⁶⁰ «Laissons l'anatomiste, aveugle en sa science, / D'une fibre avec art calculer la puissance, / Et du plus ou du moins inferer sans appel / Que sa femme lui doit un respect éternel». Editado en *Opinions des femmes* (1989, 70).

burguesía que eran los suyos, calificó con ingenioso desdén la moda rousseauniana de la lactancia materna de «vanidades de la teta».

Entre los escritos que circularon en España, la famosa novela educativa de Mme. de Genlis *Adela y Teodoro* sumó también a sus otros desacuerdos con Rousseau un cierto desapego hacia la insistencia del filósofo en la lactancia materna. La protagonista de la obra, la modélica baronesa de Almane, se mostraba inusualmente tibia en un asunto que suscitaba tantas pasiones entre los ilustrados. Su mensaje, en clara referencia a Rousseau, restaba dramatismo a la lactancia asalariada. A su juicio, la obligación de criar ella misma a sus hijos, en el caso de una dama de condición, quedaba postergada al cumplimiento de otros deberes propios su rango. Más importante que ese vínculo físico le parecía el lazo moral de la educación doméstica, de la que la madre debía ocuparse aunque empleara a una nodriza para dar el pecho a su hijo. En una misiva a una amiga embarazada, «Madama Ostalis», la baronesa mostraba sus reservas hacia el dogmatismo de Rousseau y concluía así:

«Naturaleza nos impuso la dulce obligación de dar el pecho a nuestros hijos, y no podemos dispensarnos de ella sino forzadas de nuestras obligaciones más esenciales: si tu marido no se opone a ello abiertamente, y si puedes, sin perjudicar a sus intereses, encerrarte con tu familia durante año y medio o dos años, no debes vacilar en practicarlo (...) Pero, hija mía, medita bien en la extensión de las obligaciones que contraes, resolviéndote a criar a tus hijos, y piensa, que es infinitamente mejor no imponerse tal obligación, que desempeñarla mal» (carta XXI, 127-129).

Estos matices resultaban tanto más impactantes cuanto que aparecían en una obra que gozó de inmensa popularidad y de buena crítica tanto en España como en Europa, y lo hacían en boca de un personaje presentado como encarnación perfecta de la maternidad ilustrada. Aristócrata que participó, hasta cierto punto, de los nuevos valores sentimentales, Mme. de Genlis no comulgaba, sin embargo, con la forma universal y coactiva en que se predicaba la obligación de amamantar. Su ideal de maternidad era compatible con los «intereses» y las imposiciones del status que pesaban sobre una dama de calidad que no pudiera o quisiese retirarse del mundo para consagrarse en exclusiva a la crianza de sus hijos. Otra autora francesa traducida en España expresó también su disconformidad con la obsesión de los escritores por la lactancia, a la que presentaban como alfa y omega de la maternidad, por encima de otras obligaciones que ella juzgaba más esenciales. Mme. Levacher de Vallincourt fue auto-

ra de una obra sobre educación femenina, pero se dio a conocer en nuestro país por la carta abierta que dirigió a Cabarrús reprochándole su parecer opuesto a la admisión de damas en la Sociedad Económica. En ese escrito, en el que exponía los criterios que había seguido en la educación de su propia hija, cantaba en un lenguaje florido los placeres de la maternidad y las satisfacciones que había hallado dedicándose a forjar a su hija según sus ideales:

«yo quiero ser esta madre, que para alimentar á su hijo será citada por vosotros mismos, como el modelo de todas las mugeres. Pero Vmds. no le prescriben sino la menor parte de su obra, y yo quiero completarla. O entes inconsequentes ¿podéis vosotros tocar esta cuerda armoniosa, quando ignoráis el número infinito, y que especie de sonidos puede producir? La ferocidad de una leona, no la distrae de las obligaciones preciosas que tiene como madre, y quando vosotros prescribís una ley, que me es común con ella, si cumple, habré yo cumplido? Por qué solo he de cumplir unas obligaciones de madre, y no las otras?» (Esp. nº 75, 22-XII-1787, 694).

Por debajo de la farragosa retórica, se atisban en este texto dos ideas originales. De una parte, Mme. Levacher advertía que el recorrido ejemplo de los animales no era válido para prescribir conductas a los humanos. Los deberes de madre, a su juicio culturales y educativos más que meramente biológicos, no admitían esa reducción retórica al modelo instintivo de las bestias tan cara a los apologistas de la lactancia materna. Por otra parte, de forma sutil y casi inadvertida, la autora de esta carta cuestionaba la legitimidad de que los hombres adoctrinasen a las mujeres sobre la maternidad («esta cuerda armoniosa») sin tener experiencia de ella.

Autoras españolas coincidieron también en disentir de las orientaciones más drásticas e intimidatorias de la higiene como disciplina de control del comportamiento femenino y en revelar la subjetividad masculina que se ocultaba tras la pretendida objetividad de la Ciencia. Josefa Amar pudo manifestar su opinión desde la postura autorizada que le proporcionaba su pertenencia a una prestigiosa familia de médicos y su amplio conocimiento de la literatura sobre «educación física». Sin polemizar abiertamente, con la discreción que caracterizaba su obra, Josefa Amar abrió ese texto introduciendo, ya de entrada, un importante matiz con respecto a la literatura más usual en este campo. En lugar de cifrar, como era habitual, el objetivo de la higiene femenina en la función reproductora de las mujeres, iniciaba la «Parte primera. De la educación física» con una larga reflexión sobre la importancia que la salud y vigor del cuerpo

tenía para ambos sexos («Entre los bienes de la naturaleza ninguno hay comparable con el de la salud y robustez del cuerpo»). Sólo después se refería a la utilidad específica que la higiene o «educación física» tenía para las mujeres, pero también aquí aludía en primer lugar a sus necesidades como trabajadoras y sólo en segundo término a su condición de madres: «La salud es conveniente á entrambos sexos: porque si los hombres deben ocuparse en varios destinos que requieren fuerza y agilidad; del mismo modo hay bastantes mugeres que estan precisadas á trabajar corporalmente para ganar su vida: y quando esta razon no hubiera, bastaria la que tienen todas señoras y no señoras, como es la de parir y criar hijos robustos» (Amar, 1994, 80). En este tema, como al tratar de la educación en las letras, se mostró alejada de todo funcionalismo. Así como sostuvo que las inclinaciones morales y las carencias intelectuales de las mujeres eran producto del hábito y no de la naturaleza, atribuía este mismo origen a su fragilidad física, mostrándose convencida de que «la delicadeza del sexo...consiste mas en la educacion que en la organizacion interior» (p. 111). Peculiar era también su opinión sobre la lactancia. Aunque reconvino a las madres reuentes a una obligación que decía natural e ineludible, mantuvo al respecto un tono moderado distinto del lenguaje alternativamente apocalíptico o idealizador que era frecuente en otros textos. Eludía así la macabra descripción de males físicos que amenazaban a las infractoras o los epítetos acusadores contra las nodrizas, pero tampoco se demoraba en los placeres de la maternidad. Ese silencio discreto y la cuidadosa elección de sus argumentos eran significativos, no obstante, de sus discrepancias con otros autores.

Por el contrario, Inés Joyes se mostró más abiertamente beligerante hacia la asimetría sexual del discurso higiénico. Como Josefa Amar y Mme. de Genlis, mostró cierto desdén hacia el carácter obsesivo y apasionado que había llegado a alcanzar la campaña contra la lactancia asalariada. Como Mme. Levacher, apreció la subjetividad masculina bajo la pretensión aséptica de la Ciencia. Pero a diferencia de todas ellas, expresó esas ideas de forma muy explícita y tajante, desde la relativa libertad que quizá le concedían su oscuridad literaria y el carácter de su texto, presentado como el apéndice a una traducción. La obsesión de los médicos por la lactancia y el hecho de que eludiesen sus molestias y problemas, presentando una visión falsa e idealizada de esa práctica, la indignaban:

«Rara vez escriben las mugeres, y ya es ya es asunto de moda entre los modernos cruditos escribir sobre la crianza física de los

niños, sacando siempre la grave falta de las mugeres que no dan de mamar a sus hijos» (...) «Lo peor es que algunos maridos que leen los tales tratados, el primero y a veces único punto a que se aficionan es ese, teniendo valor de ver a sus pobres mugeres pasar postemas de pecho, inapetencias y otros males, sin querer que se remedien» (1798, 200-201).

Al formular de ese modo su queja, denunciaba con gran clarividencia la «doble moral higiénica» que imperaba en los textos. Señalaba la contradicción entre las exigencias desiguales que el discurso higiénico planteaba a hombres y mujeres, tachando de parciales a unos textos que culpaban a las madres por no amamantar y en cambio guardaban silencio sobre las enfermedades que los hombres contraían en sus aventuras sexuales y que transmitían a sus esposas y sus hijos:

«ninguno he visto que toque la inhumanidad de los hombres que habiendo vivido una vida desenfrenadamente viciosa pasan sin escrúpulo a contraer matrimonio con una sencilla paloma, cuyo semblante á muy pocas semanas manifiesta la impiedad del que la ha contaminado y de resultas á todos sus descendientes. Ciertamente perjudica mas esto á la sociedad que el que algunas mujeres (que siempre son en corto número) por alguna sobrada delicadeza dexen de criar á sus hijos» (p. 201).

Esta observación única, hasta donde podemos saber, en su época demostraba que la autora tenía cierto conocimiento de la literatura médica y se permitía cuestionar su objetividad en terreno tan delicado como el de la moral sexual. Al llamar la atención sobre este cariz del discurso higiénico ponía en evidencia la desigualdad de los mensajes normativos ilustrados, que atribuían a las mujeres la principal responsabilidad sobre la salud física y moral de la familia y por extensión de la sociedad, mientras que mostraban cierta tolerancia hacia las libertades de los hombres. En tales circunstancias, el dramatismo con que los médicos interpelaban a las madres se le antojaba una hipocresía social. De forma más general, su disensión iluminaba el sesgo ideológico de un discurso que pretendía ser neutral, erigiéndose en imperturbable traductor de las verdades profundas de la naturaleza.

CAPÍTULO 6

LAS MUJERES PARA LA FAMILIA

«Dichosas... pues que poseéis la felicidad de ignorar lo que los hombres llaman placeres: vuestra gloria está en vivir constituidas en vuestras obligaciones, en los deberes de madres, y consagrando vuestros días a la práctica de las virtudes ocultas: ocupadas en el gobierno de vuestras familias, reynais sobre vuestros maridos por la complacencia: sobre vuestros hijos por la dulzura: sobre vuestros criados por la bondad. Vosotras cimentais en vuestras casas la fábrica y morada de los sentimientos religiosos, de la piedad filial, del amor conyugal, de la ternura maternal; del orden, de la paz interior ó dulce sueño, y de la salud; ecónomas, y casi recluidas, alejais las pasiones y las necesidades» (Seixo, 1801, 34-35).

Este texto, en el que Vicente del Seixo parafraseaba en 1801 el de Desmahis en la Enciclopedia, resume en una fórmula a la vez sintética y lírica un nuevo ideal de vida familiar que descansaba sobre el modelo de mujer que hemos ido esbozando en los capítulos anteriores. Evocación aduladora, ejemplifica la forma en que los discursos ilustrados construyeron la familia sentimental y definieron a la mujer doméstica, ensalzando a la vez las delicias de la privacidad y las amplias repercusiones sociales que atribuían a su acción moral en el centro de la familia. Con ello concordaban tanto las nuevas nociones de la «naturaleza» femenina como la educación que se proponía para las mujeres. Su «naturaleza» sensible y doméstica se reputaba origen de los afectos primarios que cohesionaban la familia y hacían de ella el instrumento más útil para reproducir o regenerar el orden social. Y al mismo tiempo, su instrucción doméstica y su educación sentimental debían hacerlas capaces de crear no sólo el ambiente emocional de la familia, sino también el bienestar material, condición implícita de éste¹⁶¹.

Ese ideal supuso una profunda ruptura con respecto a las formas en que tradicionalmente la literatura eclesiástica había representado

¹⁶¹ Hemos analizado en mayor profundidad y con una perspectiva comparativa este modelo en MORANT y BOLUFER (1998).

la familia. En efecto, la Ilustración se opuso al discurso que presentaba el matrimonio como un mal necesario, como una institución abiertamente jerárquica, cuyo orden, sancionado por Dios, estaba, no obstante, erizado de conflictos. Esta visión contemplaba a las mujeres con una desconfianza que amplificaba su sempiterno pesimismo sobre la naturaleza humana. Frente a ella los ilustrados, confiados en la bondad natural de los humanos y en la posibilidad de educar los sentimientos, construyeron un modelo amable y persuasivo de mujer doméstica y sensible y una imagen del matrimonio como crisol de las relaciones sociales, inclinación de los individuos y lugar de su felicidad. Si se recrearon también en la idea de crisis de la familia, diseminando lamentos y sátiras sobre la «corrupción» de las costumbres, fue para contraponer a esa supuesta degeneración un nuevo orden moral basado en el sentimiento. El lenguaje del matrimonio sentimental se expresó a través de la novela y el teatro, pero también de la prensa y la literatura ensayística y normativa, constituyó una tendencia estilística y un arma persuasiva en textos pedagógicos, médicos y políticos y conectó con las inquietudes de los lectores, contribuyendo a crear en ellos nuevas exigencias morales y estilos de subjetividad sensible. En este capítulo examinaremos la figura de la mujer sentimental y doméstica tal como cobró forma dentro de ese discurso sobre el matrimonio que pretendía trabar de modo armónico el orden social, la paz de las familias y la felicidad de los individuos, pero que contenía una desigualdad intrínseca de posición y sentimientos, de poder y compensaciones emocionales entre ambos cónyuges. Es eso lo que ha tendido a olvidar la corriente que Michael Anderson (1988) denominara «aproximación sentimental» a la historia de la familia, que tiene en autores como Stone (1979), Ariès (1987), Shorter (1985) o Flandrin (1979) algunos de sus más destacados representantes: la construcción de la familia ilustrada como modelo social se apoyaba en una reelaboración de comportamientos y actitudes diferente para hombres y mujeres y, en los que a éstas respectaba, pretendía cerrar el círculo de la domesticidad y la sensibilidad con que los textos del siglo XVIII las definieron. Y esas conductas «privadas» se presentaban, a juicio de los autores ilustrados y sentimentales, como condición necesaria para la «regeneración» moral y el buen orden de la sociedad.

INQUIETUDES Y RESPUESTAS. LA FUNDAMENTACIÓN NATURAL
DE LA FAMILIA

En un tiempo en que las justificaciones religiosas parecían cada vez más insuficientes para explicar el orden social, ¿dónde sino en la naturaleza podían los ilustrados tratar de discernir el origen de la familia, entendida como célula primaria de sociabilidad, y de las normas de relación entre los sexos? Muchos fueron los autores que a lo largo del siglo XVIII se aventuraron a explorar en sus ensayos los tiempos remotos y las sociedades lejanas especulando sobre cuáles eran los modos en que éstas organizaban la vida social y, en el centro de ella, la vida familiar. Para algunos, las variaciones en tiempos y lugares se producían en torno a una constante y no hacían sino confirmar que la forma de matrimonio que conocían: monógamo, indisoluble y bajo autoridad masculina, era la más racional, la que mejor correspondía a la naturaleza humana y las exigencias de la especie. Para otros, en cambio, la diversidad de las costumbres probaba la relatividad de los comportamientos morales y llevaba a afirmar que otros modos de organizar la sociedad y la relación entre los sexos eran posibles y aun deseables.

Dos fueron las corrientes de pensamiento que en la Europa del siglo XVIII hicieron circular esa sospecha entre los medios intelectuales. Por una parte, el iusnaturalismo y las teorías políticas del pacto aplicaron en algunos casos un enfoque contractual a las relaciones domésticas, lo que suponía reconocer que la obediencia jerárquica que ataba a la esposa al marido era contingente, producto de una convención social y no de origen natural o divino (Hoffmann, 1977, parte II, caps. 1 y 2). Siguiendo esa lógica, Pufendorf admitió que eran posibles otras formas de matrimonio, una posición similar a la que sostendría Jaucourt en el artículo «Femme. Jurisprudence» de la Enciclopedia. El origen de la relación conyugal preocupó también a Rousseau en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* (1991, 252-255). Contra la opinión de Locke, que consideraba la familia una institución natural y previa al estado de sociedad, Rousseau argumentaba que en el estado de naturaleza ambos sexos sólo se unían de forma breve y casual para perpetuar la especie («Satisfecho el apetito, el hombre no tiene necesidad de esa mujer, ni la mujer de ese hombre»). Sólo al hacerse sedentarios y descubrir los componentes morales del amor, continuaba, los humanos crearon la familia estable. Indignado por esa hipótesis que, a su juicio, animalizaba a los seres humanos, Voltaire escribiría al margen de este pasaje y en su artículo «Homme» de las *Questions sur*

l'Encyclopédie duras críticas a Rousseau. Por su parte, los ilustrados escoceses, de Hutcheson a Hume, Adam Smith, Ferguson o Millar, desarrollaron la hipótesis de que el matrimonio y la relación entre los sexos habían evolucionado junto a los sistemas económicos y políticos a lo largo de los cuatro estadios de la civilización: cazador, pastoril, agrícola y mercantil, en un proceso que llevaría a la instauración del matrimonio monógamo e indisoluble o con divorcio restringido (en los países protestantes), un régimen que filósofos y juristas del siglo XVIII coincidían en considerar más conveniente que la poligamia para educar a los hijos y transmitir la propiedad. De otro lado, la literatura utópica y de viajes especuló, desde la libertad que le permitía la ficción literaria, con la posibilidad de que en otras sociedades remotas o imaginarias existiesen modelos de familia no basados en la monogamia, la estabilidad de las uniones y la sumisión femenina. Ejemplos de estas fantasías sociales fueron el *Supplément au voyage de Bougainville* de Diderot (que no fue traducido en España hasta en 1938 por los anarquistas, con el significativo título de *El Amor Libre*) o *The Empire of the Nairs* (1811) de James Lawrence.

Todas estas especulaciones desafiaban los fundamentos tradicionales del orden familiar, inmutable en tanto que natural y sancionado por Dios, desvelando que las convenciones sociales sobre el matrimonio se alejaban de las normas de la naturaleza. Y ecos de esas exploraciones llegaron incluso a España, donde muchas de estas obras (como las de Pufendorf, Rousseau o Diderot) estaban oficialmente prohibidas. En Europa pensadores como Montesquieu, Voltaire, Helvétius o D'Holbach, con quienes estuvieron familiarizados muchos ilustrados españoles, habían defendido que, siendo el matrimonio un contrato, no tenía sentido que fuese indisoluble, sino que debía ser posible su ruptura, como la de cualquier otro pacto (Hoffmann, 1977, 274ss). Desde un análisis de las pasiones en lugar de los términos jurídicos del enlace, otros argumentaron que la inconstante naturaleza humana convertía en irracionales las ataduras eternas, tema sobre el que Diderot dejó bellas páginas en su *Supplément au voyage de Bougainville* y en la novela *Jacques le Fataliste*. En España posturas semejantes sólo las expresaron los ilustrados más radicales y por cauces clandestinos. En la 5ª de sus *Cartas sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes oponen a la felicidad pública*, escritas en 1792 y no publicadas íntegramente hasta 1821, Cabarrús defendió el divorcio razonando, como Diderot, que el amor, sentimiento por esencia fugaz, no podía ser fijado por la ley, y felicitó a la Francia revolucionaria por haber

instaurado una práctica a favor de la cual estaban «la moral, el interés de la humanidad, la autoridad del Fundador de nuestra religión, la historia, la razón». Asimismo, el profesor de Salamanca Ramón Salas, que fue procesado por la Inquisición, acusado de haberse dejado contaminar por el pensamiento filosófico francés, hubo de responder, entre otros cargos, por haber escrito un folleto en defensa del divorcio. No obstante, como era de esperar dado el carácter moderado de la Ilustración española y el control de la censura, fueron más frecuentes los textos que respondían de forma negativa a esos retos. Textos como el artículo titulado «Conformidad de la razón y la revelación contra el divorcio, costumbres y leyes de varios pueblos antiguos», publicado en el *Espíritu de los mejores diarios* (nº 253 y 254, 1790), las *Consideraciones políticas sobre la conducta que debe observarse entre hombre y mujer*, de 1790 (versión, según hemos podido comprobar, de la obra anónima *L'Art de rendre les femmes fidèles* -Ginebra, 1779) o los «Consejos a los casados» publicados en la *Miscelánea instructiva* (t. III, nº 8) reconocían, en efecto, la amenaza que la filosofía moderna planteaba a la moral familiar:

«nunca ha sido mas necesario el encender en los corazones este fuego sagrado, que como el de Vesta debe permanecer siempre encendido, que en este siglo en que una falsa filosofía se esfuerza en extinguirle, abandonándole al arbitrio de la licencia, y destruyendo el altar de la religion consagrado a mantenerle» (Misc., t.III, nº 8, 113).

Así pues, quienes defendían el carácter natural e incuestionable de la familia se vieron obligados a salir al paso de las dudas que planteaba el pensamiento más crítico de la Ilustración. Y hubieron de hacerlo adoptando, con mayor o menor fortuna, las armas de sus oponentes: el léxico de los nuevos tiempos, que no apelaba a la transcendencia, sino a la naturaleza y a «los principios de la recta razón, que con tanto entusiasmo invocan los que más se apartan de ellos», como afirmaba una «Carta sobre el matrimonio» publicada en el mismo periódico que la anterior (Misc., t. I, nº III, 1796, 241). En esta línea, el autor de un escrito en el *Correo de los Ciegos* defendió el carácter sacramental del matrimonio, pero a la vez, con cierta ingenuidad, su origen natural, afirmando que «los animales y aun los vegetales» vivían en unión (nº 19 al 21, 11 al 16-XII-1786). Explicó la institución conyugal como producto del instinto de procreación, para dar a continuación un salto lógico de lo natural a lo social al entender como reproducción también la contribución

al bien de la sociedad y la crianza integral del individuo y afirmar que esos fines sólo podía cumplirlos una familia monógama y estable. Por su parte, los pasajes de la *Historia del hombre* de Hervás que analizaban la estructura de autoridad en el seno de la familia pueden leerse también como la respuesta de un eclesiástico conocedor de la literatura filosófica a la necesidad de anclar el orden de las familias en la naturaleza en lugar de remitirlo sólo a los designios divinos (1789-1799, tratado II, 48-49 y 387-388).

Dos autores de tendencia liberal muy influidos por el pensamiento europeo, León de Arroyal y Manuel de Aguirre, mostraron también esa voluntad. El primero, en la tercera de sus *Cartas económico-políticas al conde de Lerena*, especuló sobre la evolución histórica de las relaciones entre los sexos, para afirmar que la monogamia se basaba en el derecho natural¹⁶². Consideraba que «aun prescindiendo de toda ley divina», la naturaleza debió reconducir la poligamia necesaria en época remotas, cuando el género humano precisaba multiplicarse, hacia la relación monógama. Y ello porque este estado era el más adecuado para asegurar la generación (pues la promiscuidad resultaba nociva «según muchísimas causas que demuestran los naturalistas» -afirmaba sin explicar ninguna de ellas), así como el cuidado de los hijos y la asistencia mutua. También para el carácter indisoluble del matrimonio encontraba una explicación natural, en este caso la dependencia más prolongada en que los niños se encontraban respecto a sus progenitores, comparados con los cachorros de otras especies.

No obstante, el ejemplo más significativo de un ilustrado y liberal que evitó lanzar cualquier sombra de duda sobre la familia tal como estaba constituida lo constituye Manuel de Aguirre. Acérrimo defensor de Rousseau, glosó su *Contrato social* en un «Discurso erudito», pero se apartó explícitamente del modo en que su admirado filósofo concebía la familia como institución con un origen histórico. Manuel de Aguirre afirmaba, por el contrario, que la familia se enraizaba en la naturaleza y constituía el germen de la sociabilidad: «La reducida sociedad del hombre, mujer e hijos que formó naturaleza y era indispensable para la regeneración y aumento dio origen a las mayores sociedades» (Aguirre, 1974, 352). Ciertamente que en otra obra, el «Discurso sobre el lujo», se aproximó más a los

¹⁶² ARROYAL (1971, 203-207). Ver sobre este autor también la obra de Elorza (1970, 236ss). Escritas en 1785 y no publicadas hasta 1808, las *Cartas* representaban la emergencia del liberalismo político en España, con audaces propuestas de reforma según el modelo parlamentario inglés.

planteamientos de Rousseau a este respecto, sugiriendo de forma vaga que la promiscuidad primitiva desapareció con el inicio de la vida sedentaria: «Los aislados hombres, esparcidos sobre la tierra sin que los uniera otro interés que el material de la procreación, y eso por breves instantes, ¿qué fuerza podían tener?, ¿qué felicidades pudieron acarrear mutuamente individuos tan desunidos?» («Discurso sobre el lujo», en Aguirre, 1974, 169). En cualquier caso, tomara la familia como institución puramente natural o como manifestación de una «segunda naturaleza» social de la especie humana, era sobre la mujer en quien hacía recaer el peso de mantener esa unión, origen de la sociedad. En la «Carta remisiva del discurso sobre el lujo» le atribuía esa responsabilidad a través del «deseo eficaz de agradar el hombre... que imprimió en ella el soberano autor de la naturaleza para hacerla así más amable al que debía ser su compañero y como más fuerte, cabeza de familia que había de resultar de su unión y amistad inseparables» (1974, 163).

El objetivo de estos discursos era asentar sólidamente, sobre un principio incontrovertible, el discurso ilustrado sobre la reforma de la sociedad y la regeneración moral. Y los esfuerzos por otorgar un carácter natural a la familia, germen del orden social, se apoyaban, en buena medida, en un ideal de mujer dotada de las cualidades necesarias para sustentarla y armonizarla. La hilazón lógica entre estos dos aspectos, implícita en Aguirre y en tantos otros autores, la desarrolló de forma mucho más precisa y detallada un artículo de Marmontel traducido en 1796 en el periódico *Miscelánea instructiva* (t. I, nº 1, 9-14). Polemizando de forma apenas velada con Rousseau, argumentaba, como «El Militar Ingenuo», el carácter natural de la unión monógama. Y en su razonamiento el cebo que transformaba el impulso sexual momentáneo para cimentar una unión duradera era la belleza femenina, concebida como una argucia de la naturaleza, lo que Geneviève Fraisse (1991) llama una «astucia de la especie»:

«El destino de la muger es agradar al hombre, suavizarle y fixarle cerca de sí y de sus hijos: digo fixarle, porque la fidelidad es una institución natural; jamás una unión forruida y pasajera hubiera perpetuado la especie(...) Pero como el instinto en el hombre es débil y poco duradero, no hubiera sido solo capaz de retenerle; además, el salvage vagabundo necesitaba de otros lazos que los de la sangre, por lo que fue necesario que el amor llenase las miras de la naturaleza en esta parte, y así el remedio de la inconstancia ha sido el tierno y dominante embeleso de la hermosura» (Misc. nº 1, t. I, 10-11).

La belleza, esencia de la feminidad para Marmontel, era el mecanismo que aseguraba la supervivencia de la raza humana. Al tiempo que atraía al hombre y ponía en marcha el proceso de la procreación, debía garantizar a la débil mujer protección masculina para sí misma y para su prole. Por ello esa belleza, supuestamente natural, resultaba ser en realidad un compendio de los rasgos morales con que el siglo XVIII caracterizó a la mujer: tierna y débil, pudorosa, tímida y coqueta para despertar el deseo del hombre y granjearse su protección. De esa forma Marmontel se mostraba consciente de que las actitudes femeninas, incluido el aspecto físico, no eran comportamientos espontáneos, sino una sabia mezcla de ingenuidad y seducción, producto de una fantasía masculina que el deseo del hombre proyectaba sobre la mujer y que debía parecer carente de artificio:

«La naturaleza la ha formado para ser esposa y madre, para el reposo, para suavizar las costumbres del hombre, y para interesarle y enternecerle. Por lo que todo debe en ella anunciar la dulzura de un imperio amable, y como la inclinación y el pudor son dos poderosos atractivos del amor, deberá ser sensible y modesto el carácter de su belleza. El hombre además quiere que le cueste una victoria, querrá hallar en su compañera su amante y no su esclava, y quanta mayor nobleza advierta en la que le obedece, gozará más vivamente del placer de mandarle; la belleza, pues, de la muger debe estar mezclada de modestia y gravedad. Más: una debilidad interesante atrae al hombre, haciéndole sentir que se necesita de su auxilio, por lo que la hermosura de la muger debe ser tímida, y para que esta timidez interese más, debe estar animada por el amor, el qual ha de pintarse en sus miradas, respirar en sus labios y enternecer todas sus facciones. Pero, como la más mínima sospecha de artificio lo destruiría todo, deben ser partes de su belleza el candor, la ingenuidad y la inocencia» (pp. 11-12).

De ese modo, una determinada concepción de la «naturaleza» de las mujeres constituía el eje del discurso sobre el matrimonio. Tal como la concebía Marmontel, su belleza debía mantener vivo el amor, su modestia asegurar la constancia de la unión, y su debilidad resaltar, por contraste, la identidad masculina, ayudando al hombre a reafirmar la confianza en su fuerza viril.

EL TRIBUNAL DE LA PRENSA O LA CONSTRUCCIÓN DE LA CRISIS

Los esfuerzos por fundamentar en la naturaleza, como hemos visto, y en el sentimiento, como veremos, la armonía de las familias

parecen contrastar, en una primera impresión, con una imagen de crisis del matrimonio muy extendida en el siglo XVIII. En efecto, los textos satíricos y reformistas no cesaban de denunciar que el trato entre los sexos estaba corrompido, la moral en quiebra y los vínculos familiares en proceso de disolución. Entre las figuras que en la prensa y la crítica de costumbres difundían esa impresión destacaban la «petimetra» coqueta y dominante, estereotipo de la crítica moral contra la aristocracia y sus imitadoras, y su compañero, el «cortejo». Éste, como el «cicisbeo» italiano, era el acompañante particular de una dama casada y rica, aquél con el que comparecía en el paseo, la comedia, la tertulia y la iglesia e incluso, así se decía, en la alcoba y el tocador¹⁶³. Que la relación comportaba un grado mayor de intimidad fue sospecha constante entre sus críticos. Uno de los rasgos que más exasperaban a éstos y sorprendían a los viajeros europeos, habituados al tópico del carácter celoso de españoles e italianos, fue que tal vínculo se aceptara sin escándalo en su medio social, prueba, a juicio de sus detractores, de una lamentable degradación del código de honor¹⁶⁴. A nuestros ojos, correspondía más bien a nuevos códigos de sociabilidad y normas de distinción altamente estilizados. Quizá por ello Carmen Martín Gaité (1988, 225) lo consideró una relación frívola y convencional, envarada y fría, pero desde una perspectiva menos mediatizada por criterios actuales de racionalidad y sentimiento puede pensarse, con Pellandra Cazzoli (1985, 2035), que ofreció a una reducida élite de mujeres posibilidades nuevas de elección, trato y refinado galanteo, sin que ello implique asumir que les otorgaba el poder que lamentaban sus críticos. El cortejo formaba parte de los cambios que estaban alterando la sociedad española, en forma de nuevas prácticas de sociabilidad, distinción y consumo, y por ello en las críticas se expresaba la actitud ambivalente de los ilustrados hacia esas transformaciones. Pero, sobre todo, era un agudo temor a eventuales cambios en las relaciones de poder entre los sexos lo que mostraban las representaciones del hombre sometido, bien fuese el «chichisveo» sujeto a los caprichos de su dama o el marido despojado de su autoridad legítima. El vínculo entre el cortejo y la dama, sometido a reglas y obligaciones distintas de las de la relación conyugal, generaba desazón y se percibía como una auténtica «tiranía» femenina, como lo muestra el hecho de que Manuel Antonio Ramírez y Gón-

¹⁶³ MARTÍN GAITE (1972; 2ª ed. 1988), RAVOUX-RALLO (1984, 96-105), BARBAGLI (1985, 360-365), CAZZOLI (1985, 2028-2035).

¹⁶⁴ Numerosas referencias en *Viajes de extranjeros* (1962). También Barbagli (1985, 360-362) o D.M. n° 544 (26-XII-1787).

gora titulara una de las partes de su *Optica del cortejo* (1790) con palabras que evocaban la relación entre el monarca absoluto y su valido («Privanzas y caídas del cortejo»), o que Eugenio Gerardo Lobo definiera así esa relación: «no siendo esclavitud/ es la mayor servidumbre» (en *Poetas líricos*, I, 47).

Si la literatura satírica recreaba la imagen de familias en crisis, en las que las mujeres dominaban a sus maridos, los hijos crecían descuidados y los valores morales estaban en decadencia, los escritos reformistas que se ocupaban del lujo, de la población o del fomento de las manufacturas tocaban también a rebato denunciando que los matrimonios habían declinado en número y se habían degradado en moralidad. Creían percibir en la sociedad de su tiempo alarmantes (y en realidad inexistentes) signos de declive demográfico, que imputaban a un supuesto descenso en el número de los enlaces del que algunos se atrevían incluso a aventurar cifras, como lo hacía el *Discurso sobre el lujo* remitido a la Junta de Damas en 1788¹⁶⁵. Y una vez más, como en los textos higiénicos que atribuían la mortalidad infantil a la negligencia de las madres, la crisis moral de las familias y la tan temida como falsa «despoblación» se consideraban responsabilidad de las mujeres, que disuadían a los hombres de contraer matrimonio con sus gastos excesivos, su frivolidad y su aversión a la vida doméstica. No faltaron quienes propusieron remedios autoritarios: Sempere y Guarinos, y como él el anónimo autor de la «Disertación sobre el medio de promover mayor número de matrimonios», publicada en el *Espíritu de los mejores diarios* (1788, nº 141 a 145), lamentando la caída en desuso del código de honor, abogaron por que la autoridad masculina reprimiese en el seno de las familias la «inmoralidad» de las mujeres (1788, II, 183-184). A ellas se les imputaban, en última instancia, todos los males que, a juicio de los reformadores, carcomían la moral social y ponían en peligro la gobernabilidad del país. Y esa parcialidad la denunció Josefa Amar en el pasaje que citamos al principio de este libro, así como el autor de un anónimo artículo del *Correo de Valencia*, en realidad el célebre escritor y periodista inglés Samuel Johnson:

«Esta general infelicidad ha dado ocasión de máximas muy sabias a los graves, y de golpes picantes a los joviales: el Moralista, y el Escritor de epigramas han igualmente manifestado sus talentos sobre este asunto: unos lo han lamentado, y otros lo han ridiculiza-

¹⁶⁵ También en C.M. nº 19 a 21 (11 a 15-XII-1786), Esp. (t. IV, 1788, nº 144, 28-29), D.V. nº 97 (7-IV-1793, 25-27), 104 (14-IV-1793, 53-54), 105 (15-IV-1793, 57-59), Dº Musas (nº 15), Corr. M. nº 2 (13-X-1786), 3 (17-X-1786) y 6 (27-X-1786).

do; pero como la facultad de escribir ha sido principalmente un dote masculino, siempre se ha cargado a las mugeres la tacha de hacer al mundo miserable» (C.V., n° 169, 11-II-1799, 17; tomado de *The Rambler*, n° 18).

Fue, no obstante, en los «papeles periódicos» donde se construyó quizá con mayor apariencia de realidad la imagen de crisis generalizada en el matrimonio. Con la ficción literaria de las cartas de lectores, la prensa se constituyó en una especie de consultorio sentimental en el que las opiniones y quejas de aquéllos se sometían al examen del público y al consejo de los editores. En ese «tribunal» de costumbres, según la acertada figura que utilizara el *Censor* (disc. 152) para proponer leyes contra los matrimonios «forzados», las relaciones privadas se exhibían ante la mirada pública. Con una particularidad: los supuestos lectores no eran, por lo común, más que creaciones de los periodistas. Pese a ello, estas voces ficticias y quejumbrosas, más todavía que las denuncias de políticos y moralistas, producían un efecto de verdad que debía convencer a los lectores de la gravedad de la «crisis». Acumulando en sus voces agravios sobre el comportamiento del cónyuge, los editores proyectaban así sobre sus lectoras y lectores modelos de cómo debían comportarse hombres y mujeres en la vida conyugal. El esposo ilustrado y razonable que lamentaba los desórdenes de su hogar: la vida mundana de su esposa, sus gastos excesivos, sus ínfulas de autoridad, sus coqueteos con el cortejo, como el funcionario que escribía al *Escritor sin título* (n° 8) o los maridos que se quejaban ante la *Pensadora Gaditana* (pens. VII y XXVI), ejemplos entre otros muchos, llamaba implícitamente al editor y a los lectores a apoyar su punto de vista. Por el contrario, textos escritos en un registro irónico, como la queja de un marido al *Corresponsal del Censor* (n° 7) contra las «ridiculeces y antiguallas» de su esposa, «recogida», laboriosa, dedicada a los hijos y devota lectora de obras espirituales de los siglos XV y XVI (así como de la *Guía de casados* de Melo), buscaban suscitar el rechazo de los lectores hacia el marido indigno y dibujaban a contraluz un ideal femenino, en este caso el propio de los libros de conducta tradicionales, con alguna nota de modernidad, como el dar el pecho a los hijos.

Las cartas de «lectoras» denunciando los abusos de sus maridos eran menos frecuentes y solían estar redactadas en un registro satírico que buscaba desautorizar a la remitente. Así, personajes como la «petimetra» que protestaba ante la *Pensadora Gaditana* (pens. XX) del control al que la sometía su esposo, estaban diseñados para

despertar antipatía en los lectores y conducirles a aprobar el comportamiento de maridos a quienes debían reconocer y apreciar como modélicos. En otros casos, los menos, se daba la razón a las esposas agraviadas. Fue sobre todo ante *La Pensadora Gaditana*, «Beatriz Cienfuegos», en consonancia con la identidad femenina que asumía quien se ocultara bajo ese nombre, donde se presentaron con mayor frecuencia estas quejas de mujeres. En efecto, la postura de la *Pensadora* fue inusualmente exigente en las cuestiones referidas a la moral sexual y al cumplimiento de los deberes familiares por parte de los hombres. Por boca de la esposa de un petimetre, que atacaba el doble rasero de virtud (el hecho de que los hombres buscaran mujeres irreprochablemente virtuosas para el matrimonio, sin serlo ellos —Gad. II, 36—), abominó del «despótico imperio» por el que los hombres creían tener venia de la naturaleza para violar impunemente la fe conyugal. Y en su calidad de censora de costumbres, reprochó a los que descuidaban atender a las necesidades materiales de su familia, abandonando a esposa e hijos para marchar a América en pos de la aventura (disc. XI).

Esa imagen de desorden en las relaciones conyugales, común a otros países europeos en la misma época, difería del tradicional rechazo del matrimonio asociado a la antigua misoginia, así como de la visión eclesiástica que lo presentaba como un estado menos perfecto y cargado de dolores. Se diferenciaba de estos enfoques sombríos porque no traducían una idea pesimista de la vida familiar, sino que servían como contraste para crear una imagen alternativa, afirmando que eran otras las pautas deseables en una sociedad ilustrada. Por ello, la «quiebra» de la moral familiar debe entenderse, más que como una reacción indignada frente a la «corrupción», como una representación que escenificaba el escándalo con el fin de transformar las costumbres.

Los mismos autores, las mismas publicaciones periódicas que difundían los síntomas de la «degeneración» de las costumbres y diagnosticaban sus causas, podían ofrecer también el «remedio» para los males de la familia. Así, por ejemplo, Jovellanos escribió devastadoras críticas de la «inmoralidad» sexual y los «abusos» de autoridad en el seno del matrimonio: la célebre «Sátira a Arnesto», publicada en el nº 99 del *Censor*, y la menos conocida «Sátira 5ª». La primera, con sus descarnadas referencias al adulterio, sus ataques encarnizados contra las mujeres mundanas y su actitud compasiva hacia las jóvenes que por falta de medios caían en comportamientos ilícitos, tuvo notable impacto sobre la opinión, suscitando la respuesta de Manuel Aguirre a la que ya nos hemos referi-

do. Por su parte, la también severa «sátira 5ª» contra la tiranía marital, publicada anónimamente en el *Diario de Madrid* el 16 y 17 de enero de 1789, expresaba el deber del esposo de proteger, amar y honrar a la mujer unida a él por la «dulce coyunda» del matrimonio y ennoblecida por la suprema dignidad de madre:

«Unióte a Elisa amor, y de himeneo
 en las sagradas aras la hizo tuya
 (...) Y ¿qué causa
 su suerte rebajar pudo al extremo
 de hacerla esclava de su igual? ¿quién pudo
 hacerte su señor? Suertes iguales
 os dio el sagrado lazo, a un mismo yugo os sujetó a los
 [dos una coyunda
 dulce coyunda, que formado había
 amor, que distinciones no consiente,
 ni hace paces jamás con el respeto» (Jovellanos, 1984, 295).

Como ilustrado, Jovellanos pretendía someter la autoridad marital a ciertos límites y deslegitimaba con el nombre de «tiranía», cargado de implicaciones políticas y con frecuencia utilizado contra las instituciones del Antiguo Régimen, la forma que a su juicio adoptaba ésta en las sociedades tradicionales (la «envejecida tiranía/ de tus injustos bárbaros abuelos»). Aunque no cuestionaba sus fundamentos, negaba que se tratara de un poder absoluto: a su parecer la naturaleza, si bien sancionaba cierta desigualdad entre los cónyuges, no autorizaba un «absoluto señorío» basado en la costumbre¹⁶⁶. Y la forma de relación por la que apostaba, que pretendía armónica y fundamentada en una distribución complementaria de funciones y poder entre los esposos, se le aparecía como uno de los raseros para medir la ilustración de un país, mientras que arbitrariedades y conflictos serían un «oprobio, resto de nuestras bárbaras costumbres», impropio de una sociedad civilizada. Así pues, esas sátiras constituían la otra cara del ideal de matrimonio que Jovellanos había escenificado años antes en su comedia «lacrmosa» *El delincuente honrado*, y su contraste ejemplifica el modo en que las críticas a los «desórdenes» familiares y el nuevo modelo sentimental se complementaron en el pensamiento ilustrado.

¹⁶⁶ «Y ¿quién te ha dado, bárbaro, ese imperio/ que tan altivo ostentas?
 ¿Quién? ¿Natura, / alma Natura? No, sus sacras leyes / no distinguen de sexos...»
 «Fuerza, noble ardimiento, bizarría, / hete los caracteres con que sabía / te señaló Natura tu destino. Dijo en ellos: trabaja asaz, defiende / de ataque injusto tu progenie cara, / tu dulce compañía, tus hogares. / Pero tú en estos mismos, insensato, / hallar pretendes títulos de imperio» (p. 294).

LAS MUJERES EN «LA ENCANTADORA SOCIEDAD»: EL NUEVO DISCURSO ILUSTRADO Y SENTIMENTAL.

La «Alcinda» mundana, coqueta y frívola sobre quien Jovellanos descargó sus iras de moralista ilustrado en la «Sátira a Arnesto» contrastaba con la «Laura» de *El delincuente honrado*, «virtuosa», «dócil y amable», acreedora de los «tiernos amores» de su esposo, capaz de derramar lágrimas por él y de compartir sus penas. Ambas constituían estereotipos en torno a los cuales se articulaba una nueva forma de imaginar y proponer la vida en familia, idealizada ahora como «el más grato reposo para reparar las fuerzas del espíritu» (Morales, 1796, en Mayordomo y Lázaro, 1988, 286). Las novedades de esa visión ilustrada eran fundamentalmente dos: el énfasis en acotar y reglamentar un espacio de «privacidad» en torno a la familia, que se entendía cada vez más como el pequeño círculo formado por la pareja y los hijos, y la voluntad de embellecerla con los trazos del sentimiento, caracterizándola como una «encantadora sociedad», «sociedad llena de dulzuras», «unión tan tierna». La sociedad ordenada que imaginaban los ilustrados tendría en la familia, redefinida en esos términos, un molde de individuos física y moralmente sanos y un crisol de virtudes morales y cívicas. Sería también el escenario en el que las élites podrían distinguirse socialmente no sólo por su fortuna, títulos o cargos, sino también por la «calidad» de sus afectos familiares y el confort de su hogar, a la vez que constituiría la prueba de la modernidad e «ilustración» del país. Al mismo tiempo, ese ideal traducía, a la vez que contribuía a crear, un nuevo sentido de racionalidad y orden y una nueva subjetividad sentimental. Necesidades materiales y anímicas que se dibujaban de forma diferente para el hombre y para la mujer.

La imagen pacificada y persuasiva de la convivencia familiar se apoyaba sobre un nuevo modelo ilustrado de mujer doméstica y sensible. Ambos parecían casar en los textos de forma perfecta, dando la impresión de un círculo cerrado. Que las mujeres renunciaran a otras actividades sociales para limitarse al ámbito doméstico y ejercieran en él las funciones económicas, morales y sentimentales que se les encomendaban no parecía implicar ninguna tensión. En la imaginación de los ilustrados, ese estilo de vida respondía a las exigencias de una sociedad ordenada: contribuía a conseguir una población abundante y vigorosa, una economía pujante y unas élites dignas. Pero a la vez, según pensaban, traducía las inclinaciones de las mujeres, quienes disfrutarían como recompensa los placeres de la vida familiar. Si no cumplían con ese

destino no podría existir la sociedad que deseaban los reformadores, pero tampoco habría felicidad personal para ellas ni para los hombres.

El primer deber de las mujeres consistía, por tanto, en ser domésticas, en recluírse en el círculo de la familia, abandonando otros espacios sociales y mundanos, para dedicarse totalmente a su esposo y sus hijos. Para ello, se afirmaba, las predisponían las inclinaciones inscritas en su cuerpo y su mente: su frágil constitución física, a decir de los médicos, les recomendaba huir del tráfigo de la vida mundana; su razón, más moral y práctica que especulativa, las capacitaba mejor para resolver los cuidados diarios de la vida doméstica que para enfrentarse con cuestiones abstractas; incluso su incapacidad de aprehender los intereses generales y experimentar sentimientos como el amor patrio o el amor a la humanidad y sus afectos, dirigidos al círculo de los más próximos, las excluían de la política y las empujaban hacia la vida familiar, según razonaba Thomas: «como no existen sino para sí mismas y en orden á los objetos que las enlazan, o tal vez menos desnaturalizadas que nosotros por la calidad del gobierno que las excluye de todo manejo, deben ser menos capaces del entusiasmo que hace preferir el Estado á su familia» (1773, 151). La insistencia de los moralistas del siglo XVI, como Vives o Fray Luis de León, en el retiro como obligación de las mujeres cedió paso en el siglo XVIII a lo que pretendía ser no un imperativo, sino una afirmación meramente descriptiva: eran sus inclinaciones, se decía, las que las llevaba a retirarse voluntariamente al hogar y, mucho más que su oficio, la domesticidad debía ser también su vocación y su placer. Así lo expresaba en una memoria sobre la educación, paradójicamente, la condesa de Montijo, que en su condición de aristócrata, señora de estados, secretaria de la Junta de Damas y alma de una tertulia piadosa de tendencia jansenista distó de llevar una vida «doméstica»:

«así como formando al hombre fuerte y robusto para despreciar los peligros y resistir a todos los elementos, [la naturaleza] le hizo apto y destinó para todas las artes y trabajos penosos; al contrario, a la mujer señaló el gobierno doméstico, el preparar en la infancia el entendimiento y el corazón de los niños para la virtud, instruirlos en los principios de la religión, elevar sus almas y dirigir las acia el bien» (en Demerson, 1975, 175).

El espacio doméstico tenía en el siglo XVIII, como ya hemos señalado, un significado diferente al de la domesticidad que retrataban obras como la *Instrucción de la mujer cristiana* o *La Perfecta*

Casada. Se identificaba cada vez menos con el grupo residencial del Antiguo Régimen, compuesto por parientes y criados, y se aproximaba al moderno concepto de núcleo restringido a la pareja y sus hijos. Frente a la familia tradicional, inserta en una amplia red de solidaridades y relaciones, la familia tal como la representaban estos textos aparecía como sinónimo de privacidad, refugio frente al mundo exterior. Así, a la activa sociabilidad mundana de las élites, sometida a las exigencias de representación del *status* ante el público, el ideal sentimental oponía un sueño de vida tranquila y apartada, volcada en la familia más íntima o amenizada por una reducida sociedad¹⁶⁷. Ese espacio doméstico estaba cargado de unas connotaciones sentimentales ausentes en imágenes anteriores, como el lugar donde debían brotar y cultivarse los más dignos y placenteros afectos. Era en ese espacio, se argumentaba, donde debían reinar las mujeres por derecho propio. «Iguales» en dignidad pero «diferentes» en sus disposiciones y destinos, se les prometía un poder moral y sentimental sobre el círculo doméstico, diferente al poder masculino en la sociedad y la familia, pero igual, cuando no superior, se decía, en dignidad e influencia: «La madre *reina* con dignidad, pero *manda* por el amor, instruye por la razón y hace que un tierno corazón rebose de una alegría viva y pura», afirmaba el «Quadro moral. La casa paterna» publicado en el *Semanario erudito y curioso de Salamanca* (nº 179, 12-V-1795, 145).

Esa representación de la familia como el lugar natural donde se expresaban los sentimientos formaba parte de todo un fenómeno cultural de alcance europeo: la valoración de la sensibilidad. El nuevo estilo, que prendió en España en la segunda mitad del siglo XVIII y especialmente en sus últimos decenios, tuvo sus expresiones literarias más novedosas en la comedia lacrimosa y la novela sentimental, géneros de gran éxito de los cuales se tradujeron y adaptaron obras foráneas, como las novelas de Richardson y Fielding o el teatro de Diderot, Destouches, Kotzebue o La Chaussée, y se escribieron obras originales, como *El delincuente honrado* de Jovellanos, *La Filósofa por Amor* de Francisco de Tójar, *La Leandra* de Valladares o *La Serafina* de Mor de Fuentes¹⁶⁸. La sociedad española cultivó esta moda, si no en su expresión más intensa, «senti-

¹⁶⁷ Sobre la distinción entre público y privado y la moderna emergencia de la noción de privacidad centrada en la familia existe abundante bibliografía reciente, entre la que destacamos el volumen coordinado por CHARTIER (1989).

¹⁶⁸ Hemos analizado esta literatura como expresión de nuevos modelos familiares en MORANT y BOLLUEF (1998). Véanse también AGUILAR PIÑAL (1996), ALVAREZ BARRIENTOS (1991), GARCÍA GARROSA (1990) o VINCENT-BUFFAULT (1986).

mental» (que no se impondría hasta el cambio de siglo), sí en sus manifestaciones más recatadas de culto a lo «sensible», de forma que el nuevo gusto impregnó no sólo las obras de ficción sino también la prensa, la literatura pedagógica e incluso los textos higiénicos. En todos ellos, el estilo moral y sus mecanismos retóricos se adecuaban a una nueva cultura del sentimiento: a la disertación que aspiraba a «convencer» la sustituía la apelación a las emociones que se proponía «conmover» a los lectores y así operar en ellos una conversión moral.

Esta sensibilidad, de floración tardía y poco vigorosa comparada con la de otros países europeos, no debe entenderse como una superación de la razón ilustrada y heraldo del romanticismo, sino que anidaba en el corazón (nunca mejor dicho) de la cultura de la Ilustración. El maridaje entre razón y sentimiento poseía una doble vertiente: era un ideal de balance entre subjetividad individual y normas sociales, al tiempo que entre los aspectos racionales y sensibles del propio yo que, lejos de constituir una síntesis serena, produjo una unión inestable, generando tensiones en lo personal y lo colectivo. Los sentimientos se presentaban como el núcleo profundo de la personalidad y manifestación de un fondo moral natural que toda persona cultivada debía reconocer en su interior, idea con evidentes implicaciones conflictivas para la moral religiosa, por lo que no es de extrañar que los eclesiásticos se contaran entre los más acérrimos oponentes de esa nueva literatura. El sujeto «naturalmente» sensible era en realidad una construcción cultural, producto de nuevos códigos de comportamiento y subjetividad que modelaban los sentimientos experimentados en privado y representados en público. La sensibilidad no constituyó un valor ético y emocional de aplicación universal, sino que las lágrimas tenían, como advierte Anne Vincent-Buffault (1986), sus «jerarquías» y normas y sus código de clase y de género.

Como experiencia íntima y espectáculo público, la cultura de la sensibilidad formaba parte de la imagen digna que construyeron de sí mismas las nuevas élites ilustradas, las que acogieron, por ejemplo, con entusiasmo el teatro de Moratín (Andioc, 1978, 434-35). En el espejo de la literatura sensible y las emociones que ésta les despertaba buscaban ver confirmada su superioridad moral, cifrada entre otros aspectos en una riqueza de sentimientos y capacidad de conmoverse. Los ilustrados creían que una sensibilidad refinada, con sus exigencias y compensaciones, era compañera de una posición social distinguida y una mente cultivada y alternativa o complemento de otros valores sociales como el nacimiento ilustre. Con-

sideraban también que, por una «feliz» disposición de la Providencia, el pueblo tenía menores necesidades sentimentales, lo que le evitaba el sufrimiento de unir una sensibilidad aguzada con la falta de medios materiales de satisfacerla. Sólo algunos hombres y mujeres «sensibles» y cultivados tendrían el privilegio de gozar y sufrir en el máximo grado su sabor agridulce. Así lo sugirió Josefa Amar, reservando a una minoría selecta la degustación de los superiores placeres de la armonía intelectual en el matrimonio:

«no se hablará de aquellas mugeres de la clase comun, que les basta hacer por sí mismas los oficios mecánicos de la casa. Su suerte por lo regular será unirse con hombres tambien rudos, para los quales no es preciso cierto atractivo. En estos matrimonios se consigue la mutua felicidad con que el marido sea aplicado al trabajo, y la muger le ayude segun sus fuerzas. No todos miran la felicidad baxo un mismo aspecto; y esto hace que sea menor el número de los desgraciados. El sabio distribuidor de los bienes y talentos ha dado á unos unas idcas mas sencillas, para que puedan mas fácilmente contentar sus deseos y necesidades, al paso que otros, dotados de mayor sensibilidad y energía, encuentran su amargura en la misma delicadez y variedad de sus deseos. Así pues la ilustracion y cultivo del entendimiento podrá ser muy útil á aquella clase de mugeres que, comunmente hablando, casarán con hombres cultos e instruidos, para que se afiance mejor la perpetua union y armonía» (Amar, 1994, 73).

Fue en la representación de la familia donde con mayor delectación se utilizaron los colores de la nueva paleta «sensible». Escenarios teatrales, prensa y novelas se cuajaron de retratos de la «familia feliz» que loaban los dulces placeres de la convivencia, el afecto entre padres e hijos y el amor «razonable» y «moderado» en la pareja. En la poesía de Cienfuegos, los *Discursos forenses* de Menéndez Valdés o *Los eruditos a la violeta* de Cadalso, como en artículos tales como «Cuadro moral. La casa paterna» o «Descripción de la familia feliz», publicados en la prensa, se difundía esa imagen idealizada, común en otros países europeos, que había prendido tempranamente en Inglaterra y que en Francia representó Rousseau, el «filósofo de la sensibilidad», cuyas novelas sentimentales y morales alcanzaron un éxito arrollador dentro y fuera de su país¹⁶⁹. La

¹⁶⁹ Sem. Sal. n.º 179 (12-V-1795, 144-47) y D.V. (n.º 142 a 147, 22 a 27-V-1795). También Pens. (t. I, pens. VI; t. III, pens. XXV), Fil. (lección 13, 1788, 138-140: traduce el n.º 15 del *Spectator*). En otro registro menos sentimental, la «Carta instructiva á una Señorita recién casada» de JONATHAN SWIFT se publicó de forma anónima en tres ocasiones: Pens. (t. III, 1763, pens. XXXIX y XXX), D.V. (n.º 184 a 188, 26 a 30-VI-1796) y Misc. (t. VI, n.º XVI).

representación de la familia como refugio del mundo exterior, unida por los vínculos del sentimiento y presidida por una mujer sensible y doméstica, se oponía al modelo de familia del Antiguo Régimen en la visión parcial que de él proporcionaban los ilustrados. Al matrimonio al estilo tradicional, pactado por los padres, le reprochaban ser un enlace «de interés». Dar a criar los hijos a personas asalariadas lo consideraban muestra de negligencia y falta de sentimientos. Y estas conductas se encarnaban en estereotipos como los personajes del *Censor* «Eusebio», noble ocioso y padre irresponsable, y su esposa, madre mundana y despreocupada de sus hijos (*Censor*; disc. IV).

Frente a estos comportamientos, el nuevo modelo de distinción lo constituía el matrimonio que los ilustrados llamaban «de inclinación», definido por el afecto moderado y por el placer de la mutua compañía entre los cónyuges, tal como retrataban el pensamiento VI de Clavijo y Fajardo o la comedia *La razón contra la moda* de Luzán (1751). Amante de su esposa y sus hijos y amado por ellos, el perfecto noble de una de las *Cartas marruecas* de Cadalso (LXIX) completaba con esas virtudes su carácter culto y caritativo, hospitalario y austero, eficaz en la gestión de sus posesiones y afable con sirvientes y arrendatarios, constituyéndose en un ideal ilustrado de conducta masculina. Por su parte, para el liberal y afrancesado Marchena la calidad de los sentimientos era una prueba de superioridad moral que estaba vedada por igual a las clases populares, embrutecidas en la lucha diaria por la subsistencia, y a los grupos más encumbrados, reos de desapego y frialdad en el trato familiar y de negligencia en el cumplimiento de sus obligaciones de progenitores. Por ello, argumentaba en el discurso preliminar de una fallida *Biblioteca de educación* (1792), la primera educación moral y civil de la infancia sólo podía desarrollarse plenamente si echaba raíces en el suelo fértil de las familias de clase media, abonado por ricos afectos domésticos y tutelado por la atenta y amorosa vigilancia de los padres (Marchena, 1990, 97-108).

La representación de la «familia sensible» se diferenciaba, pues, de la familia aristocrática y la popular, cuyos comportamientos, por razones diversas, los ilustrados consideraban indignos, y constituía el ideal con el que debían identificarse en el teatro, llorar en la novela y representar, a ser posible, en su propia vida los grupos ilustrados para ganarse la consideración de tales. Pero aunque el culto a la sensibilidad contribuyó a crear nuevas pautas de comportamiento y subjetividad para hombres y mujeres, lo «sensible» no se les asociaba en el mismo grado ni con las mismas implicaciones. El

«hombre sensible» tal como la literatura de la época lo presentaba no desdeñaría el llanto ni la compasión, complaciéndose en la vida familiar y el afecto conyugal y paterno sin que ello supusiera merma alguna, más bien al contrario, en su capacidad moral y racional. Así, un supuesto lector del *Correo de los Ciegos* se confesaba embelesado por sus hijos: «les aseguro ingenuamente que los tres que tengo... me dan tanto gusto, que se me cae la baba quando los veo jugar, enredar y correr, que parecen ardillas», mientras que un viudo desconsolado confiaba de este modo al *Pensador* su pesar por la muerte de su esposa: «mi dolor es tan tierno como el primer día. Quando alguna circunstancia me la hace presente a mi memoria, y que imagino lo que hubiera dicho, o hecho en tal, o tal ocasión, me enternezco de tal manera, aunque me halle en un concurso de gentes, que me veo precisado a apartarme, á fin de dar un passo libre a mis lágrimas y suspiros, antes de poder volver en mí»¹⁷⁰.

Sin embargo, para las mujeres la «imaginación más viva», el «sentimiento más sublime» (Seixo, 1801, 15 y 16) que se les atribuía revestían significados más ambiguos y problemáticos. Ciertamente se elogiaban sus cualidades afectivas. Jovellanos, «alma sensible» y moralista ilustrado, las felicitó en su *Elogio a Carlos III*, auténtica declaración de intenciones y síntesis de los ideales ilustrados y reformistas, porque a su juicio sintonizaban de forma más fácil y espontánea que los hombres con los mejores impulsos de la moral natural. En una época en que la formación moral se presentaba como un proceso que debía inculcar los principios de la virtud por la emoción y el ejemplo, Jovellanos argumentó que, gracias a su superioridad sensible, correspondía a las mujeres una misión dignísima: la de formar, además de los cuerpos, los corazones de los ciudadanos ilustrados:

«a vosotras toca formar el corazón de los ciudadanos. Inspirad en ellos aquellas tiernas afecciones a que están unidos el bien y la dicha de la humanidad; inspiradles la sensibilidad, esta amable virtud que vosotras recibisteis de la naturaleza, y que el hombre alcanza apenas a fuerza de reflexión y estudio» (Jovellanos, 1980, 189-90; también condesa de Montijo, en Demerson, 1975, 175 y Marchena, 1990, 107).

¹⁷⁰ C.M. n.º 6 (27-X-1786, 24) y Pens. XXV (t. III, 227). Sobre la nueva definición de la masculinidad en el siglo XVIII véanse para Francia KNIBIEHLER (1987, *passim*, esp. 202) y para Inglaterra DAVIDOFF y HALL (1994, 70-75). No sería hasta el siglo XIX cuando el llanto dejó de considerarse una conducta digna de los hombres en público (VINCENT-BUFFAULT, 1986, 9).

El atractivo de estos discursos debió surtir algún efecto, a juzgar por la popularidad de que gozaron entre las mujeres acomodadas la comedia lacrimosa, según apreciara René Andioc (1978, 435 y 198-99) y las novelas sentimentales como la *Clarisa Harlowe* de Richardson o, en versión más didáctica, la *Nueva Clarisa* de Mme. Le Prince de Beaumont. No obstante, el regalo de la sensibilidad fue para ellas, en cierta medida, un presente envenenado, que tuvo complejas consecuencias en el imaginario social y en la formación de su propia subjetividad, según muestran, en un ambiente cultural muy distinto del español, las conflictivas relaciones intelectuales que Mary Wollstonecraft mantuvo con Rousseau y el doloroso camino que hubo de recorrer para definir su propia identidad de mujer racional y sensible. Era como si se considerase a las mujeres menos capaces de caminar con éxito por la estrecha línea que separaba la sensibilidad loable del sentimentalismo desbocado, como si el dominio de sí, la economía de las emociones que el ideal sensible exigía, les fuese más costoso. La sensibilidad tal como se representaba parecía arrastrarlas con facilidad más allá del límite de la cordura o de los comportamientos convenientes, al borde del abismo personal y social. Por ello el novelista Mor de Fuentes se mostró, por boca de uno de los personajes de *La Serafina* (1798), ambivalente, lleno de admiración y de temor hacia las mujeres: «la muger, en mi concepto, es el mejor o el peor de los vivientes, no tanto por el atractivo o disformidad de su exterior, como por las dotes inestimables o desbarros frenéticos de su espíritu».

La idea de las mujeres como seres extremos, entre sublimes y peligrosos, se apoyaba en las explicaciones fisiológicas de la sensibilidad que, de forma más o menos fiel, se divulgaron desde la literatura científica a la opinión ilustrada. Para médicos y filósofos, sus fibras nerviosas más delicadas las hacían «muy susceptibles de qualquiera impresion por causa de la suma movilidad de su sistema» (Vigarous, 1807, 10-11, 31; Thomas, 1773, 116-132) y propensas a enfermedades nerviosas, los temidos «vapores». Pronto se convirtió en un lugar común afirmar que ese exceso de percepciones sensoriales también les impedía el uso ecuánime del poder político y las inclinaba a caer en supersticiones. Así, paradójicamente, una cualidad admirable en el repertorio moral ilustrado, como era la sensibilidad, se convertía en el caso de las mujeres en fuente de limitaciones y justificaba el despliegue de formas de control. Temerosos de sus «desbarros frenéticos», en palabras de Mor de Fuentes, los textos del siglo XVIII representaron la sensibilidad encauzada y tutelada. La literatura española tendió a dibujarla de ese modo, con

trazos amables y tranquilizadores, más que a evocar los riesgos de la sensibilidad exacerbada. En esa representación decorosa, propia de una Ilustración moderada y católica, la sensibilidad femenina aparecía como una tendencia que se orientaba naturalmente hacia las aguas tranquilas del amor conyugal, alejándose de las tempestades de la pasión. La «mujer sensible» debía manifestarle a su esposo ese amor morigerado, moderado por la razón, que ensalzaban de continuo los textos al tiempo que advertían contra los peligros del amor pasional, como en las farragosas disertaciones morales de la *Eudoxia* de Montengón (1793, 57-58) o en las lecciones de Mme. Le Prince de Beaumont (1779-1780, III, 237-240). La propia naturaleza de las mujeres se representaba protegida por el instinto de toda conducta sexual desordenada. Sólo los pensadores más audaces, como Hume, Diderot, La Mettrie o Casanova, se atrevieron, en Francia, en Inglaterra o en Italia, a preguntarse si el pudor era una cualidad natural o adquirida. La mayoría de los autores ilustrados, y ciertamente los españoles, no parecían dudarle siquiera e imaginaban a las mujeres como naturalmente castas y morales, en un tono de alabanza alejado de la tradición misógina que las retrataba como voraces Caribdis de la pasión masculina. En virtud del «pudor», definido como una castidad innata y practicada sin esfuerzo, la «naturaleza» femenina encajaba sin fisuras con las normas convenientes al buen orden de la sociedad, que debían asegurar la legitimidad de la prole y la correcta transmisión del patrimonio. Así lo expresaba un significativo artículo «Sobre el adulterio o igualdad de ambos sexos» publicado en el *Diario de las musas* (nº 8, 8-XII-1790, 31-34), que parafraseaba, sin reconocerlo, un pasaje del *Émile* (Rousseau, 1983, 504-505). El anónimo autor afirmaba que considerar de forma distinta el adulterio masculino y el femenino no constituía una convención arbitraria o una injusticia moral, sino un mandato de la naturaleza, aunque, precavido, añadía una referencia a Dios que no figuraba en el texto rousseauiano:

«La rigidez de los deberes relativos de ambos sexos no es ni puede ser igual. Quando la muger se queja de la injusta desigualdad que pone el hombre no tiene razón; esta desigualdad no es institución humana, o a lo menos no es obra de la preocupación, sino de la razón. Dios y la naturaleza encargaron a la muger el depósito de los hijos y la responsabilidad al marido...la muger infiel...disuelve una familia y rompe todos los lazos de la naturaleza.»

El ideal de matrimonio ilustrado contenía una concepción nueva y más exigente del amor conyugal, unida a una promesa de felici-

dad. Para conseguirla, se decía, ambos cónyuges debían cumplir con nuevas demandas. El marido ilustrado debía ser moderado y comprensivo en el ejercicio de su autoridad. A cambio, se le prometía satisfacción a las nuevas necesidades emocionales que la cultura de la sensibilidad suponía y creaba en los individuos. Idealmente, el «hombre sensible» del siglo XVIII no debía verse satisfecho sólo con que su esposa le obedeciese y cumpliera con sus obligaciones domésticas. Sentiría también, se decía, la necesidad de que captara y respondiese a las mínimas variaciones en su estado de ánimo, se afligiera cuando él estaba triste, se alegrase de su felicidad y le diera en todo momento consuelo y apoyo («¿qué cosa más agradable que ver que toma una parte en nuestras penas el corazón de una Esposa que nos ama tiernamente?», señalaba la «Descripción de una familia feliz» publicada en el *Diario de Valencia*, n.º 144, 22-V-1785). A cambio de plegarse a esta ensoñación masculina de ver en ella «otro yo», maleable de acuerdo con sus deseos, como la esposa del hidalgo ejemplar retratado por Cadalso en sus *Cartas marruecas* («criatura dócil y sensible», «fiel traslado del hombre con quien vive» -carta LXIX), a la mujer se le prometía el trato delicado de un marido amable, como el que así describió el mismo autor en *Los eruditos a la violeta*: «mi marido... lejos de mirarme con desprecio, me instruye (como a sus hijos), me estima (como a sus amigos) y me ama (como a precisa mitad de sí mismo)» —Cadalso, 1972, 136—. Ese «pacto» sentimental implícito en la nueva representación de la familia, asimétrico en sus términos, vinculaba a los esposos ilustrados a modo de relación entre un superior benévolo y una esposa que era amada y guiada de forma paternalista, casi como una hija, tal como describía el criado de la pareja modélica de las *Cartas marruecas*: «Cuando se desposó con mi amo, halló en su esposo un hombre amable, juicioso y lleno de virtudes; halló un compañero, un amante, un maestro, todo en un solo hombre». Una relación idílica como la que elogió la condesa de Montijo en su panegírico fúnebre de la marquesa de Valdeolmos y que, según imaginaba, había unido a la difunta con su marido, a la vez «amigo, esposo y padre» (en Demerson, 1975, 365-368).

Al mismo tiempo que volcada en el afecto conyugal, la sensibilidad femenina se presentaba inclinada hacia el amor maternal, cuya descripción inspiró las páginas más líricas tanto en la literatura de creación como en textos normativos, morales e higiénicos (Knibiehler y Fouquet, 1977; Badinter, 1981). Aunque los textos del siglo XVIII difundieron también un nuevo modelo de padre afectuoso (Knibiehler, 1987), fue sobre todo el amor maternal el

que resultó sublimado hasta convertirse en objeto de culto, en poderoso contraste con los discursos más severos que en siglos anteriores habían presentado la maternidad como un deber y una gravosa carga. Las madres que renunciaban a los «bayles y espectáculos», prometían los ilustrados, se verían recompensadas con creces por obedecer a la voz de la naturaleza que les advertía, también en palabras del elogio a la marquesa de Valdeolmos: «Ya eres madre, y en adelante deben ser extraños para ti todos los demás placeres; cualquiera otro sería un robo hecho a la maternidad». Y su premio serían no sólo la austera satisfacción del deber cumplido sino los exquisitos placeres del estrecho contacto físico y afectivo con sus hijos. Hacia la descripción de esa «alegría más inocente y verdadera» se desplazó el lenguaje hedonista del placer físico que las convenciones del decoro no permitían desplegar al evocar el amor conyugal, como lo ilustra el sugerente elogio que Bonells realizó de los gozos de la lactancia:

«Comenzad á experimentar los tiernos afectos de una verdadera madre, y vereis como desde aquel punto todas las molestias del criar se os convierten en dulces satisfacciones. La misma succion de la criatura, ha dispuesto la naturaleza, que produzca en los pechos una sensacion tan viva y agradable, que os endulzará con usura la privacion de otros placeres» (Bonells, 1786, 43-46; Arteta, 1802, 18).

Aun cargado con estas connotaciones sensuales, el amor materno evocaba una suerte de inocencia que permitía compararlo ventajosamente con las inquietudes del amor pasional, y así el autor de un artículo publicado en el *Correo de Valencia* exclamaba extasiado: «¡Qué amor tan dulce! qué expresiones de cariño tan puras e inocentes! No se encuentra aquí ninguna mezcla de aquella ponzoña amarga y cruel que acibara los amores de otra casta» (C.V. n° 73, 9-II-1798, 115). En obras como las de Reyre, Mmes. de Genlis y Mme. Le Prince de Beaumont, las satisfacciones de la maternidad se muestran como un placer sólido y razonable unido al cumplimiento del deber («la más gustosa de mis ocupaciones»). En cualquier caso, fuese en esta versión comedida y «sensible» o en la más abiertamente sentimental, el amor materno constituía en los discursos ilustrados uno de los más poderosos argumentos para convencer a las mujeres de la conveniencia del retiro doméstico y un afecto del que se hacían derivar las virtudes morales que debían impregnar la sociedad.

En efecto, la mujer así definida, cuya sensibilidad debía vadear los peligros y encauzarse por las corrientes tranquilas del afecto

conyugal y materno, había de ejercer, así se le indicaba, un papel de primera importancia en la regeneración de la sociedad. A ella le correspondía formar al individuo moral ilustrado, grabando las marcas de la virtud en su marido e hijos por el ejemplo y el sentimiento, y en la sociedad en general por la publicidad que la novela, el teatro, la pintura y la literatura moral concedían a sus gestos de esposa y madre sensible:

«Los hijos, dice Mr. Landais, son otros tantos vínculos que enlazan más y más a los esposos, y estrechan los nudos de la unión conyugal (...) Ve el marido en la voluntaria sujeción que la muger se impone para criar a los hijos, una prueba cierta del afecto que su esposa le tiene. Al contemplar aquellas tiernas y queridas prendas de su amor, se acuerda de todo lo que han costado a su madre. Trae a su memoria los trabajos que ha pasado en el preñado, y los dolores y riesgos del parto, se compadece de sus penas, y quisiera entrar a su parte; redobla su atención en complacerla; no sabe cómo acariciar una esposa a quien debe su felicidad; y procura por quantos medios puede aliviarla tantas fatigas y cuidados como espontáneamente toma a su cargo» (Bonells, 1786, 381-382).

A ella se le encomendaba, asimismo, la principal responsabilidad en construir y ofrecer al exterior la imagen de familia modélica y cálida que exigían los nuevos códigos de distinción. Volviendo a las palabras de Seixo con las que iniciábamos este capítulo, de ellos se desprende que la «mujer sensible» debía suavizar con su «complacencia» y «dulzura» las tensiones ocultas del hogar, alejar «pasiones y preocupaciones» y convertir su familia en un crisol de virtudes útiles al funcionamiento ordenado de la sociedad.

Todas esas exigencias se presentaban como si no fueran tales, porque a las mujeres se les prometía que encontrarían en el hogar, en la densa trama de los afectos domésticos tejida por los discursos ilustrados, la verdadera satisfacción. Así, el lenguaje de lo sensible sirvió para embellecer la domesticidad que se decía destino de las mujeres, tiñendo de recompensas afectivas sus obligaciones maternas y conyugales. No fue el austero lenguaje del deber, sino el lenguaje, tan ilustrado, de la felicidad y del placer el que desplegó la nueva visión de la familia, que pudo así constituirse en una representación atractiva para muchos hombres y mujeres.

GRIETAS Y DISENSIONES: MIRADAS FEMENINAS

En los textos sentimentales el paraíso doméstico no presentaba ninguna fisura, sino que constituía un espejismo de paz, un refugio donde el hombre sensible podría descansar de sus contiendas en el mundo exterior y la mujer realizar plenamente su naturaleza maternal, sensible y casta. En todo caso, se admitía que podían surgir roces si los cónyuges traicionaban sus mejores inclinaciones morales, pero si cumplían con ellas la perfecta felicidad, privada y pública, se decía garantizada. No obstante, el consenso ilustrado en la crítica del matrimonio y en la elaboración de un modelo alternativo no fue absoluto. Algunos textos, sobre todo los que abandonaban las fórmulas morales más estereotipadas y permitían que emergieran las inquietudes de sus autores, continuaron reconociendo que las relaciones familiares generaban cierto malestar. No siempre proponían una organización alternativa, pero el mero hecho de que renunciaban a cerrar o disimular los conflictos en una imagen de armonía y dejaran aflorar signos de desazón es bien significativo. Lo es porque los discursos normativos que tratan de modelar las conductas y los valores de una sociedad tienden a disolver o ignorar las paradojas y a explicar las desigualdades como el producto, racional e invulnerable, de un orden divino o natural, de modo que la disidencia, por tímida que sea, prueba que una estructura ideológica de justificación del orden social nunca puede resolver del todo las tensiones.

Uno de los lugares, aunque no el único, donde se expresaron estas disensiones fue en los textos de mujeres. El simple hecho de tomar la palabra en femenino suponía ya un enfoque diferente respecto a la mayoría de los textos, que solían expresar los agravios o deseos de un sujeto masculino, haciendo de las mujeres, agrupadas en dos grandes estereotipos, la «petimetra» disipada y la esposa sentimental, el objeto de sus quejas y de sus fantasías. El *Discurso sobre la educación* de Josefa Amar y la *Apología de las mujeres* de Inés Joyes, dos escritos de tono distinto, reposado el primero y vehemente el segundo, permiten discernir cómo dos mujeres cultas representaron el matrimonio y la vida doméstica y tomaron postura en relación con los discursos ilustrados que ambas conocían bien. También algunos de sus contemporáneos abrigaron de la vida doméstica una imagen en absoluto idílica e incluso se quejaron de la parcialidad de las críticas que culpaba a las mujeres de todos los males del matrimonio. Unos pocos entre ellos fueron más allá y llegaron a denunciar ciertas desigualdades entre hombres y mujeres en las relaciones familiares, apartándose de la opinión más común que

las consideraba diferencias plenamente justificadas por la naturaleza. Así, un artículo publicado en el *Correo de los Ciegos* en 1789 (nº 299) tuvo duras palabras contra la desigualdad legal entre los cónyuges que apartaba a la mujer del control de los bienes comunes y propios, así como contra la opinión que sancionaba más duramente la inmoralidad de la esposa que la del marido. Otro texto, el «Tratado de los medios...para conseguir una población numerosa y robusta», extractado en el *Espíritu de los mejores diarios* en 1789 (nº 183 a 185), reprobó también esa doble moral sexual. Sin embargo, los escritos de mujeres expresaban en muchos casos algo que estaba ausente de los de los hombres que pretendían ser justos con ellas o mostrarles su simpatía: acertaban a señalar los modos en que esas desigualdades sociales marcaban la experiencia de las mujeres generando malestar. Así lo hicieron Josefa Amar e Inés Joyes. Aunque apenas se puedan aventurar interpretaciones sobre el peso que sus experiencias personales tuvieron sobre sus escritos, por los pocos datos biográficos de que disponemos, su obra trasluce, también en este aspecto, puntos de vista particulares como lectoras y como mujeres.

El cuadro que de la vida doméstica trazó la primera en su *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres* (1790) debió incorporar tanto sus lecturas, de corte clásico y moderno pero alejado de veleidades novelescas y sentimentales, como su experiencia personal, la de un matrimonio pactado con el jurista Joaquín Fuertes Piquer, al que parece haberla unido una buena relación y del que enviudaría en 1798 tras una larga enfermedad e invalidez, y la de su maternidad (tuvo al menos un hijo que falleció, joven, en 1810). Con sus contemporáneos ilustrados compartía una visión del matrimonio basada en un ideal de afecto razonable y acorde con las conveniencias sociales. Seguir el superior criterio de unos padres ilustrados, que ponderasen prudentemente tanto los elementos materiales («igualdad de circunstancias sociales y económicas») y proporción entre la edad de los cónyuges) como los morales («igualdad de costumbres» y «mérito sólido»), constituía a su parecer la mejor garantía de orden social y también de paz conyugal. Los esposos que una elección prudente había unido podrían trabar entre sí una «estimación», un «mutuo aprecio» y «confianza», mansos sentimientos alejados del amor «en extremo», que formarían la base de una convivencia apacible. Esa discreta armonía, que quizá ella misma experimentara en su propio matrimonio con un hombre próximo a su familia por profesión y posición, distaba, no obstante, del rosáceo panorama habitual en los textos sentimentales.

En efecto, Josefa Amar se mostró reacia a toda expansión sensible. Su prevención hacia las pasiones, en particular hacia el amor, y su especial encarecimiento a las mujeres («extremadas en todos sus afectos») para que las dominaran, aunque evocase la aridez de los moralistas tradicionales, tenía un arraigo más complejo. Lejana de la «revolución sentimental» que estaba teniendo lugar por aquellos años en la literatura, a Josefa Amar bien podría aplicarse lo que afirmara Julián Marías de Jovellanos, autor que «casi siempre veló pudorosamente su yo» y, aun en la escritura privada de sus diarios, introdujo el punto de vista personal de una manera «púdica y recatada» (introducción a Jovellanos, 1967, 10 y 14). Pero además de traducir el talante discreto de esta ilustrada y el estilo austero, neoclásico, de su escritura, sus advertencias contra los peligros de la pasión expresaban también su lúcida conciencia de que las mujeres ocupaban en el juego amoroso una posición desventajosa, pues la sociedad en que vivían las sometía a una terrible tensión, exigiéndoles castidad al mismo tiempo que multiplicaba los asedios a su decencia. Y esa desigualdad, según denunciaba, se veía dramáticamente acrecentada por la propia ignorancia de las mujeres y por el hecho, a su juicio frecuente, de que los hombres aprovecharan su experiencia y su superior posición social, la dignidad de sus «canas» o su empleo, para seducirlas. Por ello, y dado que la virtud sexual resultaba ser, además de las condiciones económicas y sociales, una de las principales bazas de las mujeres en el mercado matrimonial y una exigencia ineludible ante la «opinión pública», Josefa Amar encareció a las madres que enseñasen a sus hijas a captar el peligro y huir de él. Era consciente de pisar a ese respecto un terreno resbaladizo, pues los moralistas tendían a mantener a los jóvenes, en particular a las muchachas, en la ignorancia de los peligros del amor a fin de no despertar su curiosidad y su sensualidad con los mismos esfuerzos destinados a evitar el pecado. Por ello se curó en salud, advirtiendo que «yo no quisiera combatir la opinión general, que cree que es lo mejor mantener siempre corrido el velo del misterio» (1994, 219). Pese a esa reserva de compromiso, abogó por una educación sentimental que enseñara a la joven a vencer las astucias del seductor, distanciándose así tanto de las prevenciones de la moral convencional como del ideal de angélica ignorancia de los juegos del amor que dominaría la representación de la «mujer decente» en el siglo XIX. Josefa Amar propugnaba, al contrario, una virtud activa, capaz de defenderse reconociendo las intenciones ocultas en los códigos convencionales del lenguaje amoroso:

«El combate suele ser muy desigual: el hombre tiene de su parte la astucia, el descaro, y la experiencia de otros lances semejantes, y una pobre muchacha que empieza entonces á conocer el mundo, cree que es verdad todo lo que oye... Si despues se encuentra burlada, como sucede á muchas, ¿no sera esto un efecto de su total ignorancia? Por tanto seria bueno supiese de antemano que no hay lenguaje mas parecido á la verdad que el de la mentira» (p. 221).

Su postura coincidía sólo en parte con la literatura normativa que exhortaba a las mujeres a defenderse de la seducción y con la novela y el teatro de la época, poblados de castas heroínas que mantenían su decencia a toda costa, como la virtuosa protagonista de *Pamela o la virtud recompensada* de Samuel Richardson, con la que simpatizara el público español que leyó su traducción en 1794. En el caso de Josefa Amar, como en el de otras mujeres de tan distinta posición social y talante intelectual como la inglesa Mary Wollstonecraft, la prevención hacia el amor era una defensa de las mujeres desde la conciencia de la imperiosa necesidad de salvaguardar la reputación para no padecer una muerte social. Si bajo la apariencia impersonal de la moralista que alentaba a las mujeres a «vencer las pasiones» con «la reflexión y el juicio» latía algún conflicto personal relacionado con la pasión amorosa, «la más inherente a la frágil naturaleza; la más dominante en los jóvenes; la que más engaña bajo la apariencia de felicidad en el complemento de sus deseos, la que precipita a mayores extremos y cuyas consecuencias son más terribles» (p. 220), es algo que su escritura, discreta y algo distante, nos oculta. En sus escritos el deseo femenino queda en las sombras, ni nombrado ni negado, en un marco social y un ambiente cultural que no contenían las condiciones de posibilidad para su emergencia: el entorno de la nobleza de cargos, celosa de su respetabilidad moral, al que ella perteneció, y el clima más amplio de la Ilustración española, mayoritariamente moderada y católica.

En desventaja frente a la opinión, que tan duramente juzgaba su caída, las mujeres se hallaban también, al parecer de Josefa Amar, en una posición desigual en el seno del matrimonio. Aunque hiciese votos por una apacible convivencia conyugal, este ideal se le antojaba difícilmente alcanzable, quizá porque así se lo dictaba la experiencia, propia o ajena. Josefa Amar presentó a las mujeres la otra cara de la moneda, que las imágenes sentimentales omitían: la posibilidad de sufrir la indiferencia de sus maridos, de verse desdeñadas por ellos cuando la edad marchitara su belleza, de topar con esposos negligentes que descuidasen sus obligaciones para con su fami-

lia o se dieran a «otros vicios mayores o más perjudiciales» (p. 228), como insinuaba tal vez en discreta referencia a las aventuras amorosas de los casados.

Ella era bien consciente de que los conflictos y las infelicidades que el matrimonio causaba a las mujeres no sólo se debían a que ellas y también los hombres podían fallar en cumplir los deberes que a unas y otros les asignaba ese estado, sino que tenían entre sus causas más profundas la desigualdad en las relaciones de poder entre los sexos en el matrimonio y en la sociedad en su conjunto. Acatar la autoridad masculina, que la tradición cristiana fundamentaba en las mismísimas Escrituras, era para una autora tan católica como respetuosa de las jerarquías del orden estamental un imperativo ineludible. Sin embargo, al cumplirlo no dejó de introducir en su argumentación dos aportaciones significativas y originales. De una parte, puso límites a la autoridad marital precisando que debía revestir un perfil ilustrado, asemejándose a la «autoridad política» que tenía por objetivo «la utilidad común» más que a la potestad de los padres sobre los hijos, que era «dominio real y soberano» (p. 236). Así conectaba en cierto modo con la idea que el obispo Clement apuntó en una de sus *Pláticas dominicales*, predicadas en los años 40 en Valencia pero no publicadas hasta 1793 (t. I, 162-63). El prelado reformista precisaba allí que la relación conyugal, aunque jerárquica, era voluntaria y no servil, y por tanto era diferente del vínculo que unía al monarca con sus súbditos o al amo con sus criados. Escribiendo casi medio siglo más tarde, Josefa Amar ya no presentaba la autoridad política como ejemplo de poder absoluto, pero coincidía en recordar que el poder del marido no era ilimitado. Como buena ilustrada, concebía la autoridad en todas sus formas, quizá con la salvedad del poder paterno, más que como trasunto de un orden natural, como un principio establecido por los humanos para organizarse en sociedad. Así, en su *Discurso sobre el talento* (1786) había sostenido que la primacía del varón sobre la mujer tenía su origen en el derecho positivo, no en el natural, es decir, era un mandato de Dios tras la Caída, no un imperativo basado en la superioridad innata del hombre. Al mismo tiempo que relativizaba de ese modo la autoridad masculina, se complacía en señalar la paradoja de que en la vida cotidiana muchas mujeres fuesen más capaces que sus esposos: «¡De cuántas mugeres se podría decir lo mismo que de la célebre Aspasia, de quien asegura Xenofonte, que podía mandar y saber las cosas mejor que su marido!» (p. 237). No obstante, aconsejó incluso a esas mujeres que no aspirasen al mando y se limitaran a utilizar su influencia. Jugando siempre en los lí-

mites de lo socialmente aceptable, Josefa Amar gustaba de sugerir, una vez más, que no existía fundamento natural para la sumisión femenina, aunque seguidamente la recomendara como tributo necesario a un orden que no pretendía socavar.

El acatamiento de la autoridad masculina y la resignación que aconsejaba ante los posibles sufrimientos del matrimonio distaban mucho de expresar mero fatalismo o pleitesía sin matices al orden vigente. Eran más bien el reconocimiento de que la vida doméstica revestía significados sociales y personales muy distintos para hombres y mujeres. La fantasía sentimental y cálida del hogar como un refugio donde hallar la mayor felicidad y consuelo era fundamentalmente una ilusión masculina. En todo caso ese puerto resguardado de la dureza de la vida pública, con sus responsabilidades y cargos, parecía implicar Josefa Amar, lo era para los hombres: «Un hombre ocupado todo el día en negocios, muchos de ellos desagradables, mira su casa y familia como el centro de su descanso, y el alivio de los pesares que ocasionan los empleos o las tareas de una profesión trabajosa» (p. 74). A las mujeres, por su parte, les correspondía proporcionarles apoyo emocional, «aliviar con su agrado, con su afabilidad y discreta conversación los disgustos que produce a los hombres el manejo de los negocios y la carga de los empleos» (pp. 234-235). La vida doméstica y la atención a su familia no constituían para ellas, en su texto, una llamada irresistible de la naturaleza ni una vocación que les proporcionase placeres inefables, sino precisamente su «manejo» y su «carga», el oficio que les correspondía, tal y como estaba organizada la sociedad. Del mismo modo que los maridos debían mantener a la familia y confiar en sus esposas, además de ocuparse de negocios, rentas y cargos, éstas habían de cumplir con sus deberes de administrar el hogar, educar a hijos y domésticos y consolar al esposo, y esa división formaba parte de las convenciones que imponían que toda sociedad, para funcionar correctamente, tuviese «distintos ejercicios y clases», cada cual con sus obligaciones desiguales.

Si su ideal de matrimonio tenía poco que ver con la imagen sentimental, su visión de las exigencias que imponía la maternidad a una mujer ilustrada distaba tanto de la responsabilidad y culpa acongojante que los médicos solían depositar sobre sus hombros como de la mística del amor maternal que imperaba en los textos «sensibles». Aunque madre ella misma, omitió desplegar en el tratamiento de la maternidad el tono patético con el que algunas de sus lecturas médicas podían haberla familiarizado y se mostró contenida, casi impersonal. Racional y sensata, instruida, verdadera «profesional»

de la educación doméstica, la figura de la madre era en su obra no tanto un recurso sensible como un pretexto para desplegar su propia erudición pedagógica y exhortar a las mujeres a instruirse.

Así, frente a los discursos que pugnaban por limitar a las mujeres a la vida doméstica, como si ésta pudiese colmar todos sus deseos, Josefa Amar la presentaba como el espacio de sus obligaciones, que en el peor de los casos no les reportaría más que amarguras y en el mejor las recompensaría con una existencia pacífica y gris. ¿Dónde debían, entonces, buscar las satisfacciones que la imagen sentimental les prometía hallar en los placeres del matrimonio y la maternidad? Para Josefa Amar, estas evasiones, una vez cumplidos sus deberes, las tendrían en el exterior, disfrutando sin excesos mundanos de las posibilidades que la sociabilidad, el trato y el reconocimiento público brindaban a las mujeres cultas y de posición, y en la intimidad, buscando por sí mismas, «sin mucha comparsa», los placeres de la soledad, particularmente la lectura y el estudio. En cualquier caso, ni el matrimonio ni la maternidad debían constituir el alfa y omega de la vida femenina, en la obra y en la práctica de una mujer que no quiso renunciar a las satisfacciones del estudio, de la escritura y del reconocimiento público para sí y para su sexo, como muestra su ferviente defensa de la admisión de damas en la Sociedad Económica y su propia actividad literaria y pública. Por ello reprobó con energía, como también haría Inés Joyes, la nula consideración en que se tenía a las solteras, que eran relegadas casi al territorio del «no ser» social y estrictamente vigiladas por una opinión que no tutelaba de igual modo el comportamiento de los hombres solteros:

«hay notable diferencia de que un soltero usa de su libertad y no le impide para ninguna carrera, y una soltera es un cero, que comúnmente sirve de embarazo hasta en su misma casa, y para sí es una situación miserable; pues aun quando se halle en edad de que prudentemente puede valerse de su libertad sin perjuicio de sus costumbres, la opinión pública, que es mas poderosa que todas las razones, la mira siempre como una persona á quien no le está bien hacer lo que á las casadas y á las viudas» (1994, 225-226).

Desconfianza hacia las pasiones, aguda percepción de las desigualdades entre los sexos y negativa a cifrar en el matrimonio la máxima realización de las mujeres son rasgos del pensamiento de Josefa Amar que confluyen en su llamada a la independencia emocional: «¡Qué fortuna es saber vivir consigo mismo, apartarse de sí con violencia, y volver con gusto á encontrarse! Entonces no se

apetece el bullicio de las otras gentes». Así habla la célebre Marquesa de Lambert, que conocía bien á fondo el corazón humano» (p. 195). Esta bella cita de Mme. de Lambert ilustra al mismo tiempo lo que unió y lo que separó a estas dos mujeres, hijas de diferentes grupos sociales y ambientes intelectuales, que escribieron ambas acerca del matrimonio, del amor y la vida de las mujeres. Con la aristócrata francesa Josefa Amar compartió la preocupación por lo que una denominaba la «opinión» y otra las «bienséances», así como el respeto por las convenciones del matrimonio socialmente razonable, que no fuera un enlace forzado contra la voluntad de los contrayentes, pero tampoco una unión pasional, sin respeto por las convenciones. Ambas defendieron la igualdad de los cónyuges y negaron que la sumisión de la esposa tuviera base en la naturaleza, aunque admitieran la necesidad de acomodarse a los usos que sustentaban el orden social. Pero las dos, modeladas por entornos culturales y sociales diferentes, divergieron en el punto donde las holguras de la moral aristocrática permitían a Mme. de Lambert no ocuparse apenas del matrimonio en sus escritos y formular un refinado «arte del amor» para una dama que se preciara. Mientras, otro concepto, más católico y, si se quiere, más burgués de la moralidad y la respetabilidad hizo que Josefa Amar representase en su obra y, hasta donde podemos saber, en su vida, el papel de esposa ejemplar. Distante de la moral particular que el tiempo, el país y la clase permitían practicar y exponer a Mme. de Lambert, Josefa Amar compartió con ella, por último, el anhelo de independencia intelectual y emocional, el goce del saber y el aprecio ilustrado por los espacios mixtos de encuentro entre los sexos.

Poco inclinada también a representar literariamente el sentimiento se mostró Inés Joyes y Blake en su *Apología de las mugeres*, publicada en 1798, cuando la autora contaba unos 30 años y, casada con un militar, era al parecer madre de varias hijas. El énfasis de su texto, más beligerante en tono que el de Josefa Amar, recayó más bien en denunciar las asimetrías de la moral y en proporcionar a las mujeres consejos para maniobrar, con el menor daño posible, en un entorno cuya desigualdad percibió agudamente. El hecho de que escogiera para traducir del inglés, en lugar de una de las novelas sentimentales en boga en la Inglaterra de aquellos años, la novela filosófica de Johnson *El Príncipe de Abisinia* (1759), resulta ya indicativo de una opción personal¹⁷¹. Los protagonistas de

¹⁷¹ SAMUEL JOHNSON (1709-1784), una de las más célebres figuras literarias en la Inglaterra de su época, fue autor del periódico *The Rambler* y escribió contra los

la novela, *Rasselas* y su hermana *Nekayah*, uno de los personajes femeninos más resueltos e independientes de la ficción inglesa del siglo XVIII, recorrían el mundo observando los comportamientos morales a su alrededor. De esta indagación en la convivencia de las familias *Nekayah* concluía, descorazonada, que los conflictos agitaban en todas partes la vida doméstica, a lo que respondía *Rasselas* con una defensa del matrimonio como mal menor para el individuo e institución necesaria para la sociedad: «Muchos trabajos tiene sin duda el matrimonio, pero el celibato no tiene placeres (...). El bien general es lo mismo que el bien de todas las partes. Si es mejor el matrimonio para el género humano, ha de ser evidentemente mejor para sus individuos» (Johnson, 1798, 91 y 98). Este parco elogio no anulaba, sin embargo, la visión poco halagüeña del matrimonio que transmitía la novela, junto con una acendrada simpatía hacia las mujeres. En el final, escéptico y desengañado, que recuerda al *Cándido* de Voltaire, todos los personajes veían frustrados sus sueños. Era el de *Nekayah* no precisamente un matrimonio feliz, sino un retiro intelectual, una suerte de monasterio laico donde las mujeres pudieran cultivar en paz la sabiduría, semejante al ideal que la escritora cartesiana inglesa *Mary Astell* había formulado medio siglo antes en *A Serious Proposal to the Ladies* (1694), obra que, como *Some Reflections upon Marriage* (1700), presentaba su visión amarga del matrimonio. Así expresaba Johnson los anhelos de *Nekayah*:

«La Princesa pensaba que entre todas las cosas sublunares, la ciencia es lo mejor, y así deseaba aprender primero todas las ciencias, y despues fundar un colegio de mugeres doctas en el que...se repartiese el tiempo entre la adquisicion y comunicacion de la sabiduría, criando para la futura edad modelos de prudencia y dechados de virtud» (p. 176).

Aunque no compartiese necesariamente las frustradas aspiraciones del personaje cuyas palabras traducía, *Inés Joyes* ofreció también en su «Apología» un enfoque lejano de tintes sentimentales y formulado desde una perspectiva de mujer. Si bien no propuso, como podía hacerlo *Nekayah* en el reino de la ficción, un dorado retiro intelectual, tampoco situó el norte de la existencia femenina en el matrimonio, estado que presentaba marcado por una profunda

gobiernos «whig» de la primera mitad del siglo. Tuvo una vida intelectual y social rica, viajó mucho y mantuvo relaciones con destacados escritores y escritoras. Casó en 1735 con una viuda 20 años mayor que él, que murió en 1752. Su novela *The History of Rasselas* gozó de cientos de ediciones y traducciones.

asimetría sexual, ni en el amor, del que desconfiaba. «Pasión poco durable», la presentaba como «un ciego impulso de amor» que nunca debía constituir la base del matrimonio y que comprometía la frágil reputación de las mujeres, expuesta siempre al juicio de los demás. En el matrimonio y en la vida doméstica tenían las mujeres, a decir de Inés Joyes, su destino social, el lugar donde debían mostrarse respetables y ejercer funciones morales y prácticas de gran importancia, pero no un espacio de expansión sentimental: «Fuimos criadas para el noble destino de madres respetables de familia, y esposas que con la afabilidad del trato ayudasen á sus consortes á llevar la pesada carga de los cuidados de esta vida» (p. 181). En estos aspectos coincidió con Josefa Amar. Con ella compartía también una estricta exigencia moral y una aguda conciencia del peso ineludible de la «opinión», producto probablemente tanto de la obsesión de respetabilidad de su entorno social como de su conciencia de la severidad con que se enjuiciaban los comportamientos femeninos. En nombre de la moral condenó, como los escritores contemporáneos, la moda del cortejo, «peste de... la sociedad, y ruina de la paz de las familias» (p. 190), pero, a diferencia de ellos, hizo recaer la culpa sobre el hombre y disculpó en parte a la mujer «seducida». De ese modo, ponía a salvo la «virtud» de su sexo y lo exoneraba de la mayor responsabilidad, en lugar de retratar la relación del cortejo, según era usual, como una injusta «tiranía» de las damas.

Aunque defendió el matrimonio como institución necesaria y condenó las prácticas que hacían peligrar su estabilidad, Inés Joyes denunció, asimismo, con insistencia el carácter desigual de las exigencias que se planteaban a hombres y mujeres en su vida tanto familiar como social. Más explícito que las palabras veladas de Josefa Amar, su texto señala la disarmonía entre las normas morales y la opinión social, así como entre las primeras y las experiencias concretas del matrimonio. Ya en la elección de cónyuge, apuntaba Inés Joyes, la desigualdad se hacía patente: aunque para ambos se tratara de una decisión familiar, el hombre tenía en ella mayor margen de maniobra, mientras que a la mujer, en el mejor de los casos, sólo le restaba aceptar o rechazar el enlace propuesto, viéndose presionada a decidirse por temor a la censura social que recaía sobre las solteras. Como Josefa Amar, Inés Joyes defendió la dignidad y utilidad social de éstas y protestó contra el desprecio con que se las miraba, a diferencia de los hombres en sus circunstancias:

«Pero ¿qué precisión hay de que se casen? ¿Por qué se ha de mirar como desairada la que llegó al tiempo de ser lo que vulgar-

mente llaman Tía? Viven infinitos hombres (y aun muchos á quienes sobra caudal para mantener con decencia una familia) largos años solteros, diciendo que no quieren perder su libertad, y que temen encontrar con muger impertinente, zelosa, tonta, etc... Y lo peor es que hay muger que censurará á una pobre niña porque cavila y se detiene en admitir el partido que se le presenta» (p. 192).

La vida conyugal era también, a su juicio, un escenario de desigualdades entre hombres y mujeres. Aunque predicara a éstas la resignación ante los vicios de un marido «imperioso», «gastador» o «jugador», su texto destilaba una amargura que contradecía su mensaje de conformidad: «Intolerable cosa es sufrir á un marido zeloso, impertinente, vicioso, &c &c pero al fin hay lá esperanza de que con la paciencia y la maña se podrá mudar; y sobre todo es virtud el tolerarlo, y esto sirve de consuelo» (p. 191). Los sufrimientos de las mujeres en caso de conflictos familiares se veían agravados, a su parecer, porque, a diferencia de los hombres, no podían distraerse con los empleos o relaciones propias del medio social que parecía tener en mente al escribir y al que ella misma pertenecía. Las mujeres de su clase, en cambio, tenían en la vida doméstica casi el único horizonte de su existencia, y ese marco limitado, lamentaba se convertía en infierno cuando no había escapatoria para la infelicidad. Sus penas resultaban entonces más dolorosas porque los modos imperiosos de algunos maridos contrastaban con la adoración que les habían tributado como pretendientes:

«no se me puede negar que la muger que dió con mal marido tiene mas que sufrir que el hombre con muger pésima, pues no está obligado á parar en casa quando no le agrada, sino á las horas precisas. Entra y sale, hace viages, se hace sordo á sus voces (si es de las que la levantan) y tiene mil modos, si quiere, de sujetarla. Pero la infeliz muger ¿qué recurso tiene? Quanto mas prudente es, mas sufre y padece. Se vió obsequiada, acariciada, seguida por un hombre rendido mientras la pretendia, y luego que se ató el fatal nudo, se encuentra con un tirano que hasta sus pensamientos quiere gobernar» (p. 194).

Por último, y tal como hemos señalado en el capítulo anterior, Inés Joyes captó lúcidamente y denunció con indignación la doble moral sexual que resultaba implícita en los mensajes higiénicos. En conjunto, su texto, más vehemente y desordenado que el de Josefa Amar pero igualmente perspicaz, denunciaba con insistencia la «injusticia» masculina y animaba a las mujeres a que recobrasen la confianza en su capacidad moral e intelectual y protagonizaran la reforma de las costumbres. Ambas evitaron el lenguaje sensible con

que se expresaba el discurso emergente de la domesticidad y el sentimiento, fuese porque resultaba ajeno a sus experiencias y sus lecturas o porque de algún modo percibían que para las mujeres podía constituir una forma amable de restringir sus posibilidades y justificar las desigualdades en la familia y la sociedad. A diferencia de los enfoques más comunes, que hacían gravitar la responsabilidad por el buen orden de la familia primordialmente sobre las mujeres, recordaron también a los hombres sus deberes y sus culpas. Renunciaron a adornar la domesticidad de recompensas afectivas y la presentaron como un oficio, un cometido de las mujeres, pero no como la fuente de su felicidad, que debían buscar más bien en el estudio o la escritura, en la amistad con otras mujeres o en la conversación inteligente con personas de ambos sexos. Tampoco presentaron las jerarquías en el hogar o las diferencias en los códigos morales como mandatos de la naturaleza, sino como desigualdades sociales: unas, imposiciones ineludibles en el marco de las cuales las mujeres debían vivir, y otras, arbitrarias tiranías de la opinión. Basándose en su experiencia o en sus observaciones y jugando con las cartas que les permitían los discursos de su tiempo, ofrecieron así una imagen de la vida familiar distinta que a lo largo del siglo se construyó en los discursos y las prácticas del sentimiento.

III. LOS NUEVOS ESPACIOS

Si los discursos reformistas, pedagógicos, médicos y sentimentales coincidían, en buena medida, en presionar a las mujeres acomodadas para que adoptasen hábitos más domésticos, aunque estas presiones se mantuvieran en tensión con las tendencias que admitían su presencia en la vida social, por otra parte la dinámica cultural del siglo y del ambiente reformista les abrieron posibilidades de acceder a espacios públicos que eran nuevos o que adquirieron una especial relevancia en la época. Dos ejemplos los constituyen la creciente implicación de mujeres en el mundo de las letras, como lectoras cuya existencia marcaba los objetivos y expectativas de los editores y también como autoras, o su acceso a una institución reformista como la Sociedad Económica Matritense, que en 1787 se dotó de una Junta de Damas de Honor y Mérito. Aunque en ambos casos fueron los principios y las prácticas culturales de la Ilustración los que propiciaron la participación femenina, en ninguno de ellos parece suficiente entender el proceso como un mero «avance» en la línea ilustrada del «progreso». Más bien cabe considerarlo una «negociación» dentro de los límites de lo socialmente tolerado. Si se permitía y aun celebraba la presencia de las mujeres en esos ámbitos era a condición de definir fronteras, de señalar cómo debían actuar la perfecta lectora y la escritora modélica: qué géneros, qué temas estaba bien visto que frecuentaran y cuáles eran las actitudes con que debían afrontar su actividad y presentarla en público, así como cuáles eran los terrenos en los que debía moverse la dama reformista y caritativa.

Tanto las escritoras como las socias de la Junta de Damas aprovecharon esas oportunidades amoldándose a los límites que les permitían los discursos ilustrados. En el primer caso, crearon y proyectaron en público imágenes de sí como mujeres de letras que se ajustaban a las convenciones que era necesario acatar para recibir el beneplácito social. En el segundo, para hacerse un lugar en la Sociedad Económica invocaron los principios ilustrados de la utilidad

social, el bien común, la reforma de las costumbres, y se hicieron eco también de los discursos que atribuían a su sexo ciertas predisposiciones innatas y esferas propias de actividad. Pero la definición de los espacios femeninos y los modelos de conducta para las mujeres distaba de ser una cuestión cerrada, sino que, por el contrario, admitía diversas interpretaciones y continuaba generando tensiones y debates. Por debajo del aparente consenso que aceptaba y restringía su participación en esos terrenos, el mundo de las letras y el del reformismo seguían siendo espacios discutidos. Así lo sugiere el hecho de que lectoras y escritoras, aun pretendiendo adoptar las normas que les dictaban cómo comportarse en público y en privado, dejasen aflorar, entrelazados con el perfil más convencional, elementos de disidencia. Y lo muestran, asimismo, no sólo la viva polémica que suscitó la admisión de mujeres en la Sociedad Económica Matritense, sino también los continuos roces que marcaron las relaciones entre esta institución y la Junta de Damas sobre el funcionamiento y competencias de esta última.

CAPÍTULO 7

ESPECTADORAS Y ACTRICES EN EL TEATRO DE LAS LETRAS

En el siglo XVIII algo estaba cambiando en el modo en que las mujeres participaban en el mundo de las letras, que en la época tenía un alcance cada vez más amplio y mayor influencia en la configuración de opinión. Las lectoras formaban un sector creciente del público, y eran también cada vez más numerosas las mujeres que se aventuraban a escribir y publicar, desde las que gozaron de cierta fama y reconocimiento en su época, como Josefa Amar o M^a Rosa Gálvez, a una miríada de traductoras cuyas personalidades nos resultan oscuras. Esta presencia adquiría, además, un significado distinto del que había tenido en siglos pasados la de las escritoras, monjas o damas nobles en su mayoría. En el contexto de las nuevas posibilidades de difusión de los impresos en el siglo XVIII, la palabra escrita alcanzaba una resonancia pública mayor: ahora más que nunca, tomar la pluma y dar a la prensa un escrito significaba darse a conocer en público, con las connotaciones específicas que ello planteaba a las mujeres en una época que estaba redefiniendo los límites de lo público y lo privado.

Los textos ilustrados reconocían estos cambios y a la vez los propiciaban y encauzaban, construyendo literariamente a la mujer lectora y escritora como una figura cada vez más cotidiana, cuya existencia se admitía e incluso se saludaba, siempre que acatara ciertas reglas. En particular, la prensa fue muy sensible a los cambios en la composición del público lector y a la vez contribuyó a propiciarlos. Conscientes de dirigirse en cierta medida a un público femenino, los editores imaginaban a sus lectoras y buscaban suscitar su apoyo y participación en sus publicaciones, lo que pudo alentar a algunas mujeres a implicarse en el teatro de las letras, al tiempo que les señalaba los límites y las normas que debían respetar como lectoras y como escritoras. Por su parte, éstas, al tomar la palabra, hubieron de componer, jugando con esas imágenes, su propia representación como mujeres de letras, la que ofrecieron al público desde el espacio de sus prólogos, prefacios o

exordios, en las notas a sus traducciones o en su correspondencia con la censura.

UN NUEVO PÚBLICO LECTOR

La lectora que aparecía con frecuencia representada en los textos del siglo XVIII, a la que pedagogos y moralistas aconsejaban lecturas «convenientes» y los editores agasajaban o ponían en escena como activa participante en el intercambio de opiniones, era, como el lector y todavía más que él, una figura minoritaria pero en crecimiento a lo largo del siglo XVIII, de forma más acusada en países como Inglaterra o Alemania y modesta en nuestro país. En España formaba parte de ese reducido 4% de la población femenina, exíguo con respecto al 30% de la masculina, que hacia 1750-59 era capaz de firmar, o del 13'46% a final de siglo, todavía muy por detrás del 43% que correspondía a los hombres o del 27% de alfabetización femenina en Francia, según indican, con los límites metodológicos inherentes a esta metodología y con amplias diferencias regionales y sociales, los cálculos de la capacidad de firmar (Soubeyroux, 1985). Más reducido todavía sería el número de lectores efectivos, hombres y mujeres a quienes François López (1981) llama, en un intraducible juego de palabras, «lecteurs» y «lectrices», frente a los «lisants» o personas que no empleaban regularmente su competencia lectora. Aún menos serían las mujeres familiarizadas con los nuevos hábitos de lectura «extensiva», asidua y variada, de obras con frecuencia laicas y divulgativas («papeles periódicos», novelas, «bibliotecas», «misceláneas», «espíritus» y compendios), impresas en nuevos formatos reducidos (en 8°, en 12°), mientras que la mayoría de lectoras y lectores seguiría aferrada a pautas de lectura «intensiva», atenta y repetitiva de unos pocos textos, por lo común religiosos (Chartier, 1993a). De las preferencias de las lectoras menos tradicionalistas nos dan idea las listas de suscripción, recurso para la venta puesto en práctica en el siglo XVIII, que, no obstante, sólo incluyen a aquellos lectores más acomodados que podían adelantar el importe de una obra antes de su salida (aproximadamente un 4% del total, calcula Enciso, 1987, 117) y a veces ocultan a las mujeres tras los nombres de sus padres o maridos. A pesar de esas limitaciones, las listas revelan una presencia femenina que oscila según el tipo de obras y que llega a aproximarse al 25% de los suscriptores e incluso a superarlos en novelas como *La nueva Clarisa* de Mme. Le Prince de Beaumont (27'8%), *Adela y Teodoro*

(16'6%) de Mme. de Genlis, a cuyas *Veladas de la Quinta* se suscribieron todas las socias de la Junta de Damas, o la *Historia de Amelia Booth* de Fielding (18%), y en publicaciones periódicas como el *Diario de Valencia*, el *Espíritu de los mejores diarios* o el *Correo de Madrid* (en torno al 4'5-6%, cifras similares a las de periódicos franceses de éxito entre las lectoras en los años 50, antes de que floreciese en aquel país una prensa específicamente femenina)¹⁷². Las suscriptoras eran en buena medida damas de la alta nobleza cortesana e ilustrada, algunas de ellas socias de la Junta de Damas. Pero más numerosas eran otras con el vago tratamiento de «Señora» o «Doña», quizá pertenecientes a familias de funcionarios, pequeña nobleza o burguesía comercial o profesional. Así, hemos podido confeccionar una lista de 87 mujeres suscritas a uno o varios de los siguientes periódicos: el *Espíritu de los mejores diarios* (1788), el *Correo de Madrid* (1787), el *Semanario erudito* (entre 1787 y 1791), el *Diario de Madrid* (1787) o el *Memorial literario* (entre 1784 y 1800). De ellas 38 (un 40'2%) eran nobles tituladas y 49 (59'8%) mujeres sin título, siendo damas de la alta nobleza las que reunían mayor número de suscripciones, como la condesa de Montijo y la condesa-duquesa viuda de Benavente, que las recibían todas, la condesa de Murillo o las duquesas de Osuna y Berwick (suscritas a 4 y 3 de las publicaciones respectivamente).

De las lectoras de alta alcurnia disponemos en ocasiones de información adicional sobre sus preferencias literarias. Sabemos por su biografía que la condesa-duquesa de Benavente recibía libros y publicaciones periódicas extranjeras, suministradas algunas por su amigo Pougens (*El genio del cristianismo*, *Le Journal des Débats*, *Le Journal des Modes* —Yebes, 1955, 190—). Aunque desconozcamos las adquisiciones y lecturas de la condesa de Montijo más allá de las suscripciones periodísticas o algunas obras de piedad, parece

¹⁷² 15% a las *Obras* de Vaca de Guzmán, 4% al tomo III del *Correo de Madrid*, 5% al *Teatro* de Ramón de la Cruz y 14% a la *Clara Harlowe* de Richardson (Glendinning, 1986, 39). El *Espíritu de los mejores diarios* tenía en 1787 16 suscriptoras y el *Correo de los Ciegos* 13 en su segundo volumen, del mismo año. Bosch Carrera (1990, 208-209) contabiliza 10 suscriptoras para el *Espíritu* (un 1'7%), 10 para el *Correo* (4'5%) y 8 al *Memorial literario* (3'2%), sin especificar tomo o año. Frente a las 2 suscriptoras al tomo II (1793) del *Correo literario de Murcia* (1 en 1794-95, según Bosch Carrera, 1990, 208-209)), 2 al *Correo de Gero-na* (1793, *idem*), 4 en Cádiz al efímero *Argonauta Español* de 1790 (Butrón Parada, 1990, 77), en el primer tomo del *Diario de Valencia* (1790) se contaban 34 mujeres (4'7%) y en 1792, 17 (6%). Si no se indica lo contrario, las cifras son nuestras. En Francia Van Dijk (1988, 9) y Gelbart (1987, 74) atribuyen al *Journal Étranger* (1755), la *Gazette* (1756) y el *Mercur*e el 4'2%, 8'2% y 10% respectivamente.

lógico que esta mujer culta y buena conocedora de la lengua francesa frecuentara la notable biblioteca que su primer marido, D. Felipe Palafox, aportó al matrimonio, y que comprendía 90 obras, 39 de ellas francesas, entre las que se contaban la *Histoire naturelle* de Buffon, *La perfecta casada*, *El Pensador*, *La Pensadora gaditana* o el *Traité des études* de Rollin (Demerson, 1975, 61-63). Menos notorias por la oscuridad de sus nombres, las mujeres no tituladas llegan a integrar en ocasiones más de la mitad de las suscriptoras madrileñas a la prensa y alcanzan casi el 80% de las de la *Nueva Clarisa* (27 de de 34).

Tantas otras lectoras quedan en la sombra, no lo suficientemente acaudaladas o fieles a una publicación como para aparecer en sus listas, ni lo bastante bien relacionadas como para surtirse de libros extranjeros. Lectoras anónimas a las que sólo el azar hace surgir a la luz, como la pariente de quien Blanco-White afirmaba que poseía en su pequeña biblioteca las obras de Feijoo, opinando que se trataba de un caso raro en la Sevilla de su juventud: «Por aquel tiempo mi tía [Anica], la mayor de las dos hermanas de mi padre, que me atrevo a asegurar era la única señora sevillana que poseía una pequeña colección de libros, me permitió leer las obras de Feijoo» (Blanco White, 1975, 33). Mujeres amantes de los libros, como Josefa Jovellanos, quien, tras haber sido en su juventud autora de versos, buena conversadora y asidua de las tertulias madrileñas, conservó tras enviudar y tomar los hábitos la pasión por la lectura, y así describía a su hermano la felicidad que experimentaba leyendo en su retiro conventual: «los momentos que logro estar libre de toda especie que me domine y con un libro de mi gusto en las manos, ya en la cama, ya encogida junto a la estrecha ventana de la celda, donde solo se ve el cielo y oye el ruido de algún pajarillo, soy tan feliz que no me cambio por todo el mundo» (a Gaspar Melchor de Jovellanos, 2-I-1805, en Serrano Sanz, I, p. 625). Titulares de bibliotecas (por lo general más exiguas que las de los hombres) cuyos inventarios notariales no permiten apenas discernir sus prácticas de lectura, pues dan a conocer sólo los libros que poseían, sin que sepamos si los habían adquirido o leído ellas mismas¹⁷³.

La literatura y la prensa del siglo XVIII, sensibles a estos cambios, abundan en figuras de mujeres que leen, que comentan sus

¹⁷³ Por ejemplo en Valencia, de 256 inventarios de libros entre 1740-1808 sólo 27 tienen como propietaria a una mujer, sin que sea posible delimitar si se trata de sus bibliotecas personales o las de sus maridos (LAMARCA, 1994, 175-177), y sus contenidos no son demasiado ricos. Por otra parte, obviamente las bibliotecas «masculinas» podían contener libros de las esposas o familiares de los titulares.

lecturas en concurrencias femeninas o mixtas o entablan correspondencia a propósito de ellas. Los ejemplos van desde el *Estrado crítico* de Santareli, construido como una conversación femenina en torno al *Teatro crítico*, a las colecciones de relatos breves para su lectura en reuniones, como *El novelero de los estrados y tertulias* de Nifo (1764), que se presentaba como una colección de relatos breves traducidos del francés, a instancias de una señora, para sus reuniones semanales de lectura, *Las Veladas de la Quinta* Mme. de Genlis y sus imitadores o ficciones periodísticas como la «tertulia de D^a Leonor» en el *Diario de Valencia*¹⁷⁴. Las nuevas prácticas que ponían la lectura al alcance de un público más amplio tienen una buena representación en el diálogo entablado en el *Diario de Madrid* entre un colaborador y una lectora. A las recomendaciones de que las mujeres leyesen las obras de Mmes. de Beaumont y Genlis por ser útiles, «comunes y baratas en las Librerías de esta Corte» (D.M. 28-X-1797, p. 1269), la supuesta lectora respondía que esas obras alcanzaban ya a todos los niveles de la sociedad, hasta tal punto que las mujeres cultivadas buscaban distinguirse haciendo lecturas más selectas en francés:

«Ha extrañado mi Amiga que la tenga Vmd. por tan ignorante que no sepa todo lo que contiene su apreciable carta, y especialmente los tratados de la Condesa de Genlis, y la Beaumont, quando la cocinera de su casa los tiene leydos en sus ratos desocupados. Creíamos que los críticos sabios y prudentes como Vmd. habrían leído en su original esas novelas mucho tiempo ha, y así no tendría la docilidad de recomendarlos para educar á una Señora ilustrada que no mendiga traducciones y sabe el mérito de esas obras por sus originales» («La Amiga de D^a Leonor Utanda», D.M. 10-XI-1797, p. 1339).

Lejos de ser un retrato sociológico preciso, este pasaje traduce sobre todo una percepción. Sus trazos exagerados muestran que el crecimiento de la lectura femenina, un fenómeno común a otros países europeos en esa época, particularmente intenso en Inglaterra, Alemania o Francia, suscitaba la atención de los ilustrados, les agradaba y a la vez preocupaba¹⁷⁵. Consideraban la afición de las

¹⁷⁴ El *Estrado crítico* de SANTARELI presentaba así a las contertulias: «En casa de la condesa, mi Señora, en donde, por lo comun, concurren de visita Doña Candi-da, Muger de un Coronel, Doña Clara, muger de un Ministro de capa, y espada, y Doña Eugenia, viuda de un Ministro togado».

¹⁷⁵ SHEVELOW (1989, 23) para Inglaterra; HOOK-DEMARIE (1991) sobre Alemania; GUERCI (1988, 233-35) para Italia. En Francia los contenidos de las bibliotecas femeninas, la emergencia de una prensa dirigida a las mujeres, la avalancha de

mujeres a los libros una inclinación apreciable pero que convenía encauzar para que no se encaminase por senderos «peligrosos». El retrato de «D^a Leonora», una apasionada lectora de novelas que había construido su propio mundo de ficción, publicado en el *Semanario literario de Salamanca*, ilustra esta voluntad de control:

«Quando considero lo extravagante que se ha vuelto esta Dama por su lectura, no puedo menos de mirarla con un sentimiento mezclado de admiración y compasion. En medio de los inocentes entretenimientos que se ha formado, cuánto mas apreciable aparecería divertida en las ocupaciones de su sexo, que empleada en diversiones menos racionales, aunque mas brillantes y singulares? ¿De que mejora no era capaz una muger, susceptible de las impresiones de lo que lee, si hubiera sido guiada por aquellos libros, que se dirigen a ilustrar el entendimiento, y enderezar las pasiones antes que por aquellos, que apenas tienen otro uso que el de dar rienda suelta á la imaginacion?» (Sem. Sal. n.º 202, 4-VII-1795, tomado del *Spectator* n.º 37: «Catalogue of a Lady's Library. Character of Leonora»).

Este artículo, imitado del *Spectator* inglés, no condenaba de forma explícita que las mujeres leyesen, sino que escogieran textos sospechosos, como las «*Novelas exemplares* (ó escandalosas) de Doña Maria de Zayas», la *Casandra*, el *Romance de Clelia* («que se abría de suyo en un lugar en que pinta dos amantes en un vergel»). En lugar de inclinarse por esas obras, los editores les aconsejaban ceñirse a las lecturas propias de una dama, que prometían (algo que nunca cumplieron) detallar en sucesivos artículos. Pero el texto dejaba entrever también cierto menosprecio hacia las pretensiones intelectuales de un personaje que mezclaba en su abigarrada biblioteca obras de Ciencia y Filosofía moderna como las de Buffon, Malebranche, Condillac y Fontenelle, libros morales y devotos de Fray Luis de Granada, Fénelon o Fray Luis de León, clásicos como Séneca y Jenofonte, diccionarios y gramáticas con cuentos en verso y lecturas breves («folletos, Comedias, y demás papeles sueltos», así como «toda la coleccion de Autores en veinte y quatroavo»), a los que «D^a Leonora» era especialmente aficionada. Los autores del artículo sugerían, en efecto, que esa suma de obras tan dispares reflejaba la falta de criterio de su dueña y describían en tono satírico el aspecto de su biblioteca, confuso revoltijo en el que

advertencias a las jóvenes sobre la peligrosidad de las novelas o la representación iconográfica de la «liseuse» (que da nombre incluso a una prenda de vestir para el interior) son indicadores en el mismo sentido.

los libros alternaban con cosméticos y objetos decorativos, o el jardín de la casa, especie de selva enmarañada que parecía reproducir paisajes novelescos. De ese modo, por debajo del mensaje explícito se aprecia una intención de ridiculizar las pretensiones intelectuales femeninas tanto como las lecturas amplias, diversas y algo erráticas propiciadas por el crecimiento de la alfabetización y los nuevos formatos divulgativos y manejables. Los editores se pretendían así «jardineros» que, indicándoles lecturas convenientes, disciplinasen la peligrosa imaginación de las mujeres en setos ordenados en lugar de dejarla florecer en caprichosas enredaderas. De otro modo, forjarían una visión irreal del mundo y tratarían de construir su propio universo de ficción, como sugería el retrato satírico de la protagonista:

«Leonora ha dirigido toda la pasión de su sexo al amor de los libros y del retiro. Conversa principalmente con hombres (como ella misma lo ha dicho muchas veces); y admite, según he sabido después, muy pocas visitas (...). Como su lectura se reduce casi á la de los Romances, le ha dado un modo particular de pensar y conducirse, como se echa de ver en su casa (...) que parece un palacio encantado».

Con el pretexto de librar a las mujeres de este peligro, educadores y moralistas se volcaron en advertirles contra ciertas lecturas y en diseñarles una biblioteca ideal. Les aconsejaban frecuentar las obras de humanistas y autores hispánicos de los siglos XVI y XVII, entre los que no podían faltar la *Perfecta casada* de Fray Luis de León o la *Instrucción de la mujer cristiana* de Vives, pero también figuraban otras obras religioso-morales de Antonio Solís, Juan de la Cerda, Juan Francisco de Guevara y Baltasar Pérez del Castillo o Fray Luis de Granada. Los compendios históricos de Mariana, Rollin o el P. Isla, fábulas de Samaniego y novelas didácticas de Mmes. Genlis y Le Prince de Beaumont o Teodoro Almeida figuraban también entre las recomendaciones, mientras que las novelas sentimentales, de moda en los decenios finales del siglo, suscitaban desconfianza entre moralistas y censores, como el juez de imprentas Melón, quien temía su poder de «excitar y exaltar sus pasiones, poniéndola en un mundo imaginario y causando los mayores estragos, singularmente en las mujeres jóvenes»¹⁷⁶.

¹⁷⁶ Citado por ANDIOC (1978, 471). Se publicaron consejos de lectura para damas en D.V. n.º 128 (5-XI-1792, 141-143); Corr. M., n.º 224 (14-I-1789), Ac. n.º 2; D.M. 28-X-1797, p. 1269; Cax. n.º 9 (t. II, p. 49) y Corresp. n.º 7.

Los autores de la época comprendieron la importancia de ganarse a ese público y, de forma creciente a lo largo del siglo, publicaron obras dirigidas a las mujeres: obras pedagógicas, como las que hemos estudiado en otros capítulos, textos de «medicina doméstica» y «conservación de la infancia» dedicados preferentemente a ellas, selecciones de lecturas breves como la *Biblioteca entretenida de damas* o la *Biblioteca universal. Enciclopedia portátil de damas y caballeros*. Este fenómeno formaba parte de todo un proceso de crecimiento, especialización y cambio de la producción impresa en la segunda mitad del siglo XVIII, que se secularizó en alguna medida y pasó de dirigirse a una minoría de lectores eruditos, hombres de Iglesia en su mayor parte, a apuntar a un público más amplio y variado (López, 1989 y 1990; Álvarez Barrientos, López y Urzainqui, 1995). En particular, como hemos analizado ampliamente en otro trabajo (Bolufer, 1995), los periodistas comenzaron a dirigirse a las lectoras, a jactarse de su favor, reclamar su colaboración en sus publicaciones e inventar, como era habitual dentro de las fórmulas propias de la prensa de costumbres, cartas y escritos de supuestos lectores y lectoras que daban a conocer su opinión, entablaban diálogo entre ellos, sometían sus experiencias a juicio público y felicitaban o reconvenían a los periodistas. También adoptaban con frecuencia pseudónimos femeninos para rubricar sus escritos e incluso para encabezar toda una publicación, como parece el caso de *La Pensadora gaditana*, periódico de 1763, reeditado en 1786, del que se supone fue autor un clérigo. A través de todos esos recursos, los editores tendían entre ellos y su público femenino puentes que podían funcionar en un doble sentido: por una parte, buscaban el favor de esa audiencia, halagándola y adaptándose a lo que decían ser sus gustos, y por otra, influían sobre sus lectoras, orientando sus hábitos de lectura y comportamiento. A su vez, el hecho de que en la prensa la figura de la escritora, real, imaginada o dudosa, apareciera como una presencia cotidiana (Josefa Amar, las damas de la Junta, Gertrudis de Hore, Margarita Hickey o Rosa Mazaorini, en el primer caso, «Doña Leonor» en el *Diario de Valencia*, *La Pensadora Gaditana*, en el segundo, aparecieron con frecuencia en sus páginas) pudo contribuir a familiarizar a los lectores con ella y estimular a mujeres de carne y hueso a escribir, al tiempo que les marcaba modalidades y límites.

Pero, ¿cuál era la experiencia de lectura de las mujeres cultivadas y cuáles los consejos de las escritoras? Dos de ellas, Mme. de Genlis y Josefa Amar, incluyeron en sus obras pedagógicas amplias sugerencias que eran, tanto o más que propuestas para sus lectoras,

demostraciones de la erudición y gusto por las letras que apoyaban su propia autoridad como escritoras. La disparidad de sus propuestas muestra el diferente talante intelectual de dos autoras que, aunque prácticamente contemporáneas, pertenecieron a dos Ilustraciones y dos medios sociales bien diversos. Ambas, no obstante, compartían una curiosidad que las llevaba a transitar campos distintos y a considerar que la educación femenina debía incluir lecturas amplias y variadas. Así, en el apéndice de *Adela y Teodoro*, Mme. de Genlis ofreció una larga lista de libros que su alumna ideal había de leer entre los 6 y los 22 años. Su orientación es preferentemente moderna y literaria, acorde con el bagaje intelectual de Mme. de Genlis, novelista ella misma, lectora crítica de Rousseau y relacionada con los «philosophes», de quienes más adelante se distanciaría. Abarca obras de ficción, contemporáneas y del siglo anterior (las novelas de Richardson, Fielding, Defoe, la propia Mme. de Genlis y las «preciosas» Mme. de Lafayette y Mlle. de Scudéry), poesía en francés, italiano e inglés, educación y moral (Rousseau, Mme. d'Épinay y Mme. de Lambert), Historia (Rollin, pero también la historiadora radical inglesa Catherine Macaulay), teatro, tanto clásico (Molière, Racine, Corneille) como moderno y sentimental (Marivaux, Goldoni, Destouches, La Chaussée y Crébillon), obras de los «philosophes» (Montesquieu, Voltaire, Rousseau) y de filósofos ingleses (Locke, Pope), clásicos de la Antigüedad en versiones francesas y prensa (el *Spectator*). Aunque más breve y carente de materias como las leyes y la política, recomendadas en cambio a Teodoro, hermano de Adela, esta lista resultaba vasta y audaz en España, donde muchas de estas obras estaban prohibidas.

Muy diferente es la propuesta de Josefa Amar. Lectora apasionada ella misma, sus propias aficiones y su idea de lo conveniente la inclinaron a rechazar la ficción novelesca y teatral: «La afición que muchas mugeres tienen á leer, y la ignorancia de asuntos dignos hace que se entreguen con exceso a los romances, novelas y comedias, cuya lectura generalmente es mala por las intrigas y los enredos que enseña» (p. 185). El suyo era, como ha indicado M^a Victoria López-Cordón, un gusto neoclásico, ajeno a la moda de lo sensible que florecía por aquellos años. En esa línea, los 166 autores y autoras que menciona en su tratado pedagógico comprendían los clásicos griegos y latinos con quienes ella misma se había familiarizado a través de sus preceptores, así como autores de los siglos XVI-XVII apreciados por los ilustrados, como Vives, Fray Luis de León, Fray Luis de Granada, Mariana, Cervantes o Luisa de Padilla. Omitía, en cambio, lecturas novelescas y teatrales en favor de la

Historia, Geografía, Filosofía, poesía y moral. De los autores europeos más recientes elude, como era de esperar, toda referencia a los «philosophes» para decantarse hacia las obras pedagógicas y médicas (de Locke a Le Roy), de las que demostró un sólido conocimiento. Amplio por la diversidad de géneros que abarca, por la presencia de materias científicas y de obras en distintas lenguas (italiano, francés, inglés y latín), tanto clásicas como modernas, el suyo es un catálogo ambicioso que, si bien parece elaborado para demostrar sus conocimientos y fundamentar de forma académica su escritura, pudo estimular a algunas mujeres a completar sus lecturas.

El modo en que Josefa Amar se refería a los libros contiene unas resonancias de experiencia personal de la lectura que dan vida a lo que de otro modo sería un mero alarde erudito. Aunque ella no se contaba entre los lectores y lectoras «sensibles», amantes de revelar los sentimientos personales que les despertaban los libros, su pasión por la lectura se deja entrever en su precisión de bibliófila, en el lenguaje austero de los apuntes que prodiga sobre el estado material de los volúmenes o en la morosidad con que precisa las ediciones o localización de libros raros. Así, refiriéndose a un tratado educativo del médico milanés Ludovico Septalio, tan raro que se había llegado a dudar de su existencia, Josefa Amar se permitió manifestar con un toque de orgullo su complacencia por haber dado con él y se demoró en recrear la materialidad del volumen como si describiera un manjar exquisito:

«He tenido la fortuna de encontrar este libro tan raro, y á la verdad tan precioso, pues está en la Biblioteca Pública de S. Ildefonso de esta Ciudad; pero se conoce que ha sido poco manejado, porque estando enquadernado en pergamino, se conserva muy limpio y entero» (1994. 259).

El testimonio de Josefa Amar es especialmente valioso porque no sólo consiste en una aséptica lista de obras, sino que restituye el sabor, la «textura» de una experiencia particular de lectura, concebida como placer y degustación, como aventura y búsqueda. También el prefacio a la traducción de las *Cartas peruanas* de Mme. de Graffigny por M^a Rosario Romero Masegosa, que contenía una queja porque «son muy pocas las Señoritas que procuran adornar su espíritu con la lectura de libros provechosos» (1792, p. 9), se distingue de tantas otras críticas similares porque en él la autora narra su propia experiencia de descubrimiento de la lectura «provechosa». Dice que en su juventud ociosa era «aficionadísima a leer», aunque

sólo «las Comedias de Calderón, las Novelas de Doña María de Zayas y otras obras de este jaez» (1792, 12). Buscando tal vez afianzar su propia respetabilidad como autora ilustrada, describe su particular camino de Damasco en las letras. Cuenta que fue gracias a los prudentes consejos de su hermano como abandonó esos textos barrocos que los ilustrados desdeñaban tanto por su estética como por su moralidad, en favor de «buenos» libros españoles, franceses e italianos que ejercieron un efecto beneficioso sobre su conciencia, transformándola en una mujer nueva: «desde que me he dedicado a la lectura ha aumentado notablemente mi sensibilidad» (nota p. 422). Y al presentarse ante su público construyó un relato de su proceso de conversión en lectora modélica, transformando así una experiencia personal en materia literaria y ejemplo moral. Esa confesión, más o menos sincera o embellecida, era lo que a sus ojos parecía autorizarla, presentándola como una lectora ilustrada y, por tanto, eventualmente como una autora respetable. Pero las experiencias particulares de lectura serían tantas como mujeres: lectoras devotas, sensibles lectoras de novelas, lectoras de prensa y «útiles» obras ilustradas, mujeres que leían en la intimidad o que hacían de los libros motivo de conversación en tertulias y reuniones. De modos distintos, la lectura fue un espacio que en el siglo XVIII se hizo más accesible para algunas de ellas: espacio interior de la soledad ante el libro, donde meditar piadosamente o bien buscar placer y evasión, y lugar desde el que algunas pudieron mostrarse en público como mujeres de letras o dar el salto a la escritura.

MUJERES DE LETRAS

En 1786 Josefa Amar, siendo ya una traductora de cierto prestigio cuya fama se consolidaría en los años siguientes, se complacía en señalar la existencia de «algunas señoras ilustres que honran en el día las letras» (en Negrín, 1984, 167). Apenas un año antes, la marquesa de Espeja, en el prólogo a su traducción de la *Filosofía moral* de Zanotti, había invitado a las «muchas Señoras insignes en letras, que florecen al presente en nuestra Monarquía» a que empleasen sus talentos redactando obras de moral. En efecto, en la segunda mitad del siglo XVIII, el número de mujeres que escribían y publicaban aumentó sensiblemente. Los *Apuntes para una biblioteca de escritoras hispanas* de Manuel Serrano Sanz (1903), todavía fuente muy útil para los siglos XV al XIX que hoy es posible completar con otros catálogos generales y parciales, nos han dejado los

nombres de muchas de ellas¹⁷⁷. Su misma composición heterogénea, propia de una recopilación erudita del XIX, que menciona tanto a escritoras de cierta fama como a otras de quienes apenas se tienen referencias imprecisas y recoge tanto obras impresas como manuscritas o de dudosa existencia, transmite la vaguedad de los límites a partir de los cuales una mujer que escribiese pasaba a ser considerada, por sus contemporáneos y a sus propios ojos, una «escritora».

Con respecto a los siglos anteriores, la participación de mujeres en la escritura y la publicación amplió su espectro social. Junto a las religiosas, autoras de poesía devota, de historias de su comunidad o su orden o de biografías de sus hermanas, que habían sido tradicionalmente las más numerosas, se contaban, cada vez en mayor proporción, mujeres laicas. A su vez, entre éstas las mujeres de condición no privilegiada e incluso aquéllas que recurrían a la actividad literaria en busca de ingresos constituían un sector en aumento, que poco a poco iba restando protagonismo a las damas nobles¹⁷⁸. No resulta sorprendente, sino más bien lógico, el hecho de que muchas de las autoras perteneciesen a la nobleza ilustrada, como las condesas de Lalaing y del Carpio o las marquesas de Espeja y Montijo, o bien fueran miembros, por familia y relaciones personales, de medios de funcionarios y hombres de letras de inclinaciones reformistas, como Josefa Amar, Margarita Hickey, esposa de un hidalgo miembro de la casa del rey y amiga de escritores, Inés Joyes, hija de comerciantes y esposa y hermana de militares, Gracia Olavide o Josefa Jovellanos, hermanas de destacados ilustrados. Novedad fue también el mayor impacto de sus escritos sobre la opinión pública. Sus obras podían darse a conocer ahora a través de anuncios de librerías y críticas literarias o publicarse en los periódicos. Asimismo, algunas tertulias y sociedades ilustradas les proporcionaron ocasiones de leer sus textos en público. Así sucedía en la Academia del Buen Gusto, que se reunió entre 1749 y 1751 en casa de D^a Josefa de Zúñiga, marquesa de Sarria, con la asistencia de escritores como Blas Antonio Nasarre, Agustín Montiano, José Villarroel, José Porcel o Luzán y nobles como los con-

¹⁷⁷ En él se basan los trabajos de FERNÁNDEZ-QUINTANILLA (1980), VILLAR GARCÍA (1989), DOMERGUE (1989) y ORTEGA (1994). AGUILAR PIÑAL (1981) precisa ciertos datos y añade algunas referencias; es útil también el catálogo *Autoras en la historia del teatro español* (1996, t. I).

¹⁷⁸ De 176, según VILLAR GARCÍA (1989, 204), un 20'4 % son religiosas, 31'8 % nobles tituladas y el resto (47'7 %) pueden ser mujeres «burguesas» o de la baja nobleza.

des de Torrepalma y Salduña, marqués de Valdeñores, duques de Béjar, Medinasidonia y Berwick (Tortosa Linde, 1988), en la que al parecer leyeron sus versos las marquesas de Estepa (Leonor de Velasco y Ayala) y Castrillo (Catalina Maldonado y Ormeza; Serrano Sanz, II, p. 25 y 572). Por su parte, en la Junta de Damas las socias pronunciaban elogios anuales a la reina, oraciones gratulatorias cuando eran admitidas o panegíricos en los fallecimientos de otras asociadas, informes sobre asuntos de su competencia o memorias sobre temas de educación física y moral.

La modesta floración dieciochesca de mujeres de letras pudo aparecer, pues, ante sus contemporáneos, en virtud de los nuevos mecanismos de difusión, como un fenómeno importante y novedoso, que algunos contemplaban con agrado y otros con desconfianza, como el futuro diputado de las Cortes de Cádiz José Vargas Ponce, que en su «Proclama de un solterón» se mostraba despectivo:

«Otro sí, traductoras abrenuncio;
Harto habla una muger sin diccionarios.
De caletre infeliz pícaro anuncio
Es llenar de sandeces los diarios» (en *Poetas líricos*, LXVII, 604).

En cualquier caso, las mujeres de letras debían acomodar su actividad literaria a la imagen ideal que de la escritora se forjó en el siglo XVIII. En los poemas laudatorios y aprobaciones, cargadas de convencionales elogios, que precedían al texto publicado, en críticas literarias o comentarios de los censores encargados de revisar las obras que solicitaban licencia al Consejo de Castilla o al juez de imprentas, se trazaban las normas sobre los géneros literarios que se consideraban «propios» de las damas, sobre las motivaciones «legítimas» de las mujeres de letras y sobre las actitudes que éstas debían adoptar al presentarse en público. Estas convenciones trasladaban al comportamiento de las escritoras los modelos femeninos rotulados como «convenientes», pero también indicaban la problemática emergencia de una nueva figura: la del escritor «profesional», que dependía económicamente del producto de su pluma, frente a la tradición del hombre de letras que se acogía al patronazgo de un protector o bien escribía por placer en su tiempo de ocio. Para las mujeres, el único modo legítimo de exhibir su saber en la esfera pública sin ser tachadas de «bachilleras» era presentar su trabajo disculpándose, negando pretensiones de gloria, anticipando sus defectos y pretextando haber sido inducidas a publicar por los ruegos de otras personas. Este estereotipo de humildad, este «*topos*

de la *soumission féminine*» (Van Dijk, 1988, 198), se imponía como exigencia implícita a las autoras en toda Europa. Muchas, en mayor o menor medida, le rindieron tributo, algunas sufrieron la reacción negativa de la crítica por desviarse de él, como las francesas Mme. Dacier y Mme. de Beaumer, y otras, como la inglesa Lady Montagu, denunciaron con lucidez ese tópico. Valorar como cualidad fundamental de una escritora su humildad conducía a la paradoja de elogiar a mujeres que habían destruido sus propios escritos, como M^a Francisca de Navia y Bellet, marquesa de Grimaldo, hija de los marqueses de Santa Cruz, poseedora de una exquisita educación y autora, según se decía, de «excelentes versos Latinos y Castellanos» y «algunas traducciones del Latín y el Francés», cuya necrológica publicó el *Memorial literario* (mayo 1786, pp. 67ss). De la modestia, que este personaje llevara al extremo, se esperaba que fuese para las mujeres, más que una actitud a adoptar, una forma de ser. Representada como una cualidad innata, se decía que permitía incluso adivinar el sexo de una escritora tras el velo del anonimato, tal como afirmaron los editores del *Diario de Madrid* con respecto a una colaboradora de quien algunos sospechaban que era un hombre con máscara femenina:

«Demasiada humildad tiene Madama Rosa para ser muger que hace excelentes versos en verdad que no mostramos ni un átomo de esta virtud los hombres, aunque los hagamos detestables. Esta prenda y la delicadeza de la Octava del día 11 me convencen de que realmente es hembra hecha y derecha, sobre lo qual hasta ahora había tenido mis dudas» (D.M. 5-X-1796, p. 1137).

Las motivaciones para escribir debían ceñirse a razones morales y edificantes o a la voluntad de ocupar el tiempo libre. De este modo, la representación ideal de la escritora constituía un estereotipo tanto de género como de clase. La actividad literaria aparecía como un pasatiempo de mujeres privilegiadas o una alternativa preferible, para llenar el ocio, a las «vanidades» mundanas: «excitar con su ejemplo a desterrar la ociosidad de muchas damas» era, según la censura de Leandro de Moratín, el principal interés de una traducción de Margarita Hickey. Sobre las autoras que buscasen obtener ganancias recaía el descrédito que pesaba sobre los primeros escritores profesionales, redoblado por la idea de que las mujeres distinguidas no debían desempeñar trabajos remunerados. Así, cuando en 1801 M^a Rosa Gálvez estrenó en el Teatro del Príncipe su tragedia *Ali-bek*, el crítico que la reseñó en el *Memorial literario* expresó, junto a su opinión negativa sobre el argumento y estilo de

la obra, su convencimiento de que las mujeres no estaban dotadas para el cultivo profesional de la literatura (Alborg, 1972, 659). En ningún caso debían sus «veleidades» literarias sustituir a las «ocupaciones domésticas»: así lo indicaba la censura favorable de una traducción de la marquesa de Espeja, elogiando a ésta porque había ocupado «con utilidad» el tiempo que le permitían «otras obligaciones más precisas» (Serrano, I, p. 279). Un requisito que, como se apresuraron a asegurar los editores del *Correo de los Ciegos*, cumplían todas sus colaboradoras (C.M. n° 178, 5-VII-1788, 1046-1047) y que elogió el impresor Amarita, en una crítica, publicada en el *Diario de Madrid*, de las obras de Madgalena Ricci de Rumier (D.M. 24-VII-1793).

También los géneros literarios que las mujeres podían cultivar estaban limitados por las convenciones. En el siglo XVIII se diversificaron notablemente en virtud del espíritu laico y reformista de la época, aunque continuaron siendo muchas las religiosas que escribían autobiografías espirituales, en buena parte inéditas, poesía devota o biografías de monjas de su orden, y también escritoras laicas como la condesa de Montijo (*Instrucciones sobre el sacramento del matrimonio*), la infanta Isabel de Borbón (*Meditaciones cristianas para un retiro espiritual*) o Antonia de Tordesillas (*Instrucción de una señora cristiana*) compusieron o tradujeron obras de piedad y moral, mientras que Teresa Dusmet fue procesada por la Inquisición en 1773 por el tono fatalista de sus escritos devotos. Dentro del campo de la literatura laica, la propia formación y experiencia de las autoras y las normas tácitas sobre lo que se consideraba propio de la «naturaleza» de las mujeres y adecuado a sus funciones sociales acotaban el campo de aquello que podían escribir. Muchas cultivaron la poesía, como Margarita Hickey, M^a Gertrudis de Hore, autora de decenas de poemas inéditos o publicados en la prensa (Sullivan, 1992), M^a Rosa Gálvez, cuyas *Obras poéticas* y otros trabajos incluían teatro y poesía, Rosa Mazaorini y Magdalena Ricci de Rumier, que publicaron en el *Diario de Madrid*, autoras de versos inéditos como las condesas de Arcos y del Carpio o las asistentes a la Academia del Buen Gusto, Mariana Alderete, marquesa de la Rosa del Monte, a quien Cubié elogiaba en *Las mugeres vindicadas*, pero también mujeres de condición más modesta, autoras de poesías de circunstancias, como Francisca Osorio, que escribió versos en elogio del monarca (Serrano, 1903, II, 93). Otras escribieron o tradujeron novelas, como Clara Jara de Soto (*El instruido en la Corte y Aventuras del Extremeño*, 1789), Cayetana Aguirre (*Virginia o la doncella cristiana*, 1806), Antonia Río y Arnedo (*Sarah*

Th...) o Juana Bergnes y de las Casas (*Lidia de Gersin o Historia de una señorita inglesa de 8 años*, 1804), aunque con menor frecuencia que en otros países, como Inglaterra o Francia, donde la novela sentimental fue casi un monopolio de las escritoras. En cambio, las autoras teatrales fueron menos numerosas que en el siglo anterior, como demuestra un reciente y minucioso catálogo de *Autoras en la historia del teatro español* (1996). La condesa del Carpio dejó manuscritas dos comedias de tono ilustrado, *El Eugenio* y *La dama indiscreta*, la actriz María Laborda dejó también inédita *La dama misterio*, Joaquina Comella colaboró, al parecer, con su padre, el dramaturgo Luis Comella, en algunas obras y escribió por su cuenta una tonadilla, Gertrudis Conrado estrenó en 1786 en Palma *Por guardar fidelidad insultar a la inocencia, y esclava por el honor*; mientras que M^a Antonia Blancas vio representada en 1750 su *Comedia nueva. El esclavo de su amor y el ofendido vengado*; Gracia Olavide, hermanastra de Pablo de Olavide, tradujo en 1768 la *Pauline* de Mme. de Graffigny y María Martínez Abello escribió la comedia *Entre los riesgos de amor sostenerse con honor* y la tragedia *La Estuarda*. No obstante, sólo Margarita Hickey, traductora de la *Andrómaca* de Racine y *Zaira y Alzira*, de Voltaire, pero sobre todo la prolífica M^a Rosa Gálvez, alcanzaron notoriedad en ese campo, suscitando algunas reacciones adversas que reputaban el teatro de impropio para las mujeres. En cambio, escribir sobre educación se consideraba una actividad encomiable para quienes debían ser, como se subrayaba con insistencia, educadoras de sus hijos. Así lo expresaba el traductor de *Las Veladas de la Quinta*, concediendo a su autora, Mme. de Genlis, una autoridad, en tanto que mujer y madre, superior en ese campo a la de los hombres: «por esto es su obra superior á la de qualquier hombre por sabio é instruido que sea; porque este solo escribe por especulacion, y aun quando tenga alguna práctica, nunca llega á la que una Madre logra quando ella misma educa á sus Hijos, mayormente si tiene talento y reflexion». Mujeres como Josefa Amar, las damas de la Junta, Catalina Caso, Ana Muñoz y la marquesa de Tolosa, traductoras respectivamente del *Tratado de los estudios* de Rollin, de las *Conversaciones de Emilia* de Mme. d'Épinay y de un *Tratado sobre la educación de la nobleza*, así como María Ponce de León y María Espinosa y Tello, autoras de un *Discurso sobre la necesidad de la buena educación de las mugeres* (1807) y de un texto inédito sobre *Educación y estudios de los niños y niñas* (Serrano, I, p. 398), hallaron en este género un espacio respetable donde volcar sus reflexiones. Mucho menos frecuentes, obras eruditas o científicas, como un tratado de

Aritmética que según sus biógrafos escribió Josefa Amar, y que no se conserva, o una *Gramática castellana* inédita de M^a Luisa de la Cerda y Moncada (Serrano, II, p. 3), testimonian de intereses e inquietudes diversos.

La actividad de las escritoras se desarrolló en España dentro de los cauces de unos géneros aceptados y de un tono moral conveniente, sin alcanzar rasgos de radicalidad como los que algunas mostraron en Inglaterra o Alemania, en un clima ideológico más abierto. Esta moderación, dentro del contexto de una Ilustración moderada y cristiana, el descrédito en que había caído la misoginia tradicional y la idea de que la existencia de mujeres de letras probaba el desarrollo de las Luces en un país hicieron que las actitudes públicas hacia las escritoras fuesen casi siempre favorables. Saludarlas con elogios se convirtió en exigencia de una pose moderna e ilustrada, mientras que la expresión abierta de desprecio quedaba relegada a textos satíricos como la *Proclama de un solterón* de Vargas Ponce. Sólo sabemos de dos casos en que las autoras anticiparon críticas destructivas contra su trabajo por razón de su sexo. Así decía creerlo, en la presentación de sus *Poesías* (1789), Margarita Hickey, y por ello se justificó apelando a la igualdad intelectual de los sexos¹⁷⁹. En el caso de María Laborda, sus temores pudieron verse acrecentados por su ambigua posición social como actriz. Sus compañeras de profesión gozaban en muchos casos de popularidad, que se convirtió auténtico delirio colectivo por la más famosa de ellas, María Ladvenant, pero al mismo tiempo se las contemplaba con cierta desconfianza, como mujeres de vida bohemia a las que se les suponía una moral disoluta. Quizá por ello María Laborda se sintió desprovista del manto de respetabilidad que le permitiera afrontar confiada la actividad literaria e introdujo su comedia *La dama misterio* con estas palabras: «Cuando me propuse dilatar con la pluma una parte de las muchas ideas que animan mi corazón, se aparecieron a mi mente dos formidables monstruos que con semblante aterrador intentaban confundirme; eran la sátira y el desprecio»¹⁸⁰.

¹⁷⁹ «No dudo, Danteo, / Persuadida vivo / Que los Aristarcos / Y Momos del siglo / Hincarán su diente / Con audacia y brío, / Diciendo arrogantes / Tanto como altivos, / Que quién me ha inspirado / Que quién me ha metido, / No habiendo en las aulas / Cursado ni visto, / Ni haber saludado / Acaso el distrito / De la docta Atenas / Y el culto latino, / En hablar en cosas, / Materias y estilos / De mi sexo ajenas; / Y ya enfurecidos / En un Dracón fiero / Cada uno crigido, / La vulgar sentencia / Intimarme inicuos / De que de mi estado / Los propios oficios / Son la rueca, el huso, / La aguja y el hilo» (HICKEY, 1789, 413).

¹⁸⁰ B.M.M. 1-107-14. Sobre las actrices españolas del siglo XVIII puede verse PALACIOS (1988, 311-313).

Los «monstruos» que estas mujeres decían temer no se manifestaron, al menos en público. Por el contrario, la actitud que los ilustrados tendieron a adoptar hacia las escritoras fue de halago no carente de condescendencia, en el que las referencias al sexo de la autora solían ir cargadas de elogios galantes. En algunos casos, como en los versos que en la Academia del Buen Gusto encomiaron la poesía de la marquesa de Castrillo, el status aristocrático de ésta y su reciente fallecimiento imponían el tono laudatorio (Serrano, II, pp. 25-26 y I, ref. 257). En otros, no era tanto la posición social como el sexo de la escritora lo que la constituía en objeto de elogios corteses, desmedidos los del conde de Noroña a una poetisa granadina, más moderados los de Jovellanos a una dama escritora («¿De cuándo acá las musas, / Que solo a los mozuelos / Sus gracias repartían / Antes de ahora, hicieron / Tan súbita alianza / Con otras de su sexo?», Jovellanos, 1956, 96). Refiriéndose a ese «exceso de incienso» del que se se quejaron algunas autoras francesas e inglesas, la carta de una «lectora» al *Diario de Madrid* ironizaba sobre la cortesía que impedía a los hombres juzgar con seriedad obras de mujeres: «Todo esto puede ser cierto, pero jamás se lo dirá un filósofo «à la dernier» [sic], porque esta gente es cortés con todo el mundo y cortesísima con las muchachas agraciadas» (D.M. n.º 223, 11-VIII-1795, 910).

La «nueva» figura social de la escritora suscitaba reacciones contradictorias que trataban de encajarla entre dos patrones antitéticos. El arcaico y heroico de la «mujer célebre» la virilizaba para alabarla, loando, como en el soneto de Juan Bautista Arriaza a una poetisa inglesa, su «varonil talento», de forma que se subrayaba su excepcionalidad, su distancia con respecto a las mujeres comunes. Por el contrario, otros críticos subrayaban sus cualidades «femeninas», atractivo físico («se hermanan las gracias y el talento», decía Eugenio Tapia de una poetisa) o virtudes domésticas¹⁸¹. Vida y obra tendían a formar un todo indisoluble hasta un punto que no se le exigía a un autor: los méritos intelectuales de un texto femenino raramente se señalaban sin hacer constar junto a ellos que la autora poseía todas las cualidades apreciables en una mujer. Las aprobaciones que acompañaban a la versión de Rollin por Catalina Caso son un buen ejemplo. Los tres censores no se contentaron con cumplimentarla por la dificultad y corrección de su trabajo, alabando su buen conocimiento del francés, del castellano y del latín y compa-

¹⁸¹ «Al cumpleaños de Maraya R..., célebre poetisa inglesa» y «A una poetisa», editados en *Poetas líricos* (1952, III, 53 y 684).

rándola con la célebre helenista Mme. Dacier. Además, la erigieron en modelo de virtud y educación para las mujeres, convirtiendo su propia vida, expresada con una metáfora literaria, en un «texto» que encarnaba en la realidad los preceptos de la obra que traducía: «Y a la verdad, qué excusa podrán tener nuestras Damas, principalmente las Señoras, a la vista de las reglas que para su educación ministra el Autor, que Vm. tradujo en su Capitulo 2 quando se les representen practicadas, e *impressas por Vm. en el precioso libro de su vida*» (Caso, 1755, aprobaciones, sin paginar).

LOS ROPAJES DE LA MODESTIA

Dentro de este entramado de normas tácitas y representaciones convencionales, ¿cuál era la actitud de las escritoras? ¿Cómo se constituían en sujetos de escritura quienes eran objeto de tantos discursos que trataban de fijar su «naturaleza» y acotar su conducta y su relación con las letras? Los prólogos y prefacios con que las autoras se daban a conocer a sus lectores, así como la correspondencia en la que se presentaban ante el «público» más restringido formado por los censores permiten entrever sus estrategias. Constituyen así lo que, haciendo un juego de palabras, podemos denominar «pretextos», tanto en el sentido de textos previos que introducen sus obras como de lugares donde pertrecharse de justificaciones para ofrecerse a la mirada pública. En ellos las escritoras tendían a plegar su imagen a los cánones de modestia al uso. ¿Significa ello que la identidad que se les atribuía había calado en sus conciencias, creándoles sentimientos de desconfianza en sus propias aptitudes y de inseguridad por las lagunas de su educación?, ¿Se trataba, por el contrario, como lo expresa Miriam Díez-Diocaretz, de «estrategias conscientes para darle voz a una mudez» (1993, 104)? Es esa una pregunta que difícilmente puede responderse a la luz de las fuentes, pues faltan los documentos privados, diarios personales o correspondencia en los que la reflexión sobre su propia identidad como mujeres de letras aparezca menos mediatizada que en los prólogos y dedicatorias, siempre tan formales. Y en última instancia, constituye un interrogante que obliga a reflexionar sobre la construcción conflictiva de las identidades sociales, producto de un juego complejo entre las definiciones impuestas a los individuos y los grupos y el modo en que éstos se definen a sí mismos. Más que resolver en términos tajantes el falso dilema entre determinismo y libertad de los sujetos sociales, en este caso de las escritoras, parece conve-

niente dejar de pensar que su relación con las normas de su tiempo y su medio sólo pueda ser de oposición frontal o absoluta pleitesía. Se trata más bien de un conjunto de maniobras dentro de los límites y aun en los márgenes de lo socialmente permitido, por las cuales las mujeres de letras trataban de autorizarse, y lo hacían apropiándose de las convenciones y manipulándolas, por lo común de modos sutiles que no quebraban espectacularmente el modelo, sino que alteraban y en ocasiones minaban desde dentro sus perfiles.

Distintas son las imágenes de que ellas mismas nos han legado las escritoras. Sus actitudes variaban ajustándose a toda una constelación de circunstancias individuales y sociales. El status social establecía una diferencia fundamental entre las aristócratas cuya condición privilegiada les aseguraba el respeto de la crítica y una mayor seguridad personal, y las autoras, cada vez más numerosas, que afrontaban la publicación desprovistas de ese escudo protector e incluso desde una posición social y personal precaria. La trayectoria previa en las letras, la formación con la que contaban, sus contactos sociales y literarios, el hecho de que precisaran de los ingresos que debía reportarles la publicación o que, al contrario, gozaran de una situación desahogada, así como el talante personal de cada una de ellas, eran otros tantos elementos que modelaban el tono de su presentación.

Para construir su propia imagen pública, las mujeres de letras habían de acomodarse a los modelos que les ofrecía la cultura de su época y adaptarlos o transformarlos. El lenguaje más inmediato y extendido con el que podían expresarse era el estereotipo de la escritora modesta, de irreprochable conducta, que escribía en su tiempo de ocio, para entretenerse o bien contribuir a «reformular» las costumbres. Era ésta una figura que se autorizaba sobre todo en función de la utilidad y moralidad de su mensaje y de su falta de ambición o pretensiones de gloria. Autoras y traductoras tendieron a adoptar, pues, el obligado uniforme de la modestia, bien porque asumían como una segunda piel ese ropaje prestado, creyéndose en verdad pobres en talentos como se les predicaba, o, más probablemente, como un «rito de paso» casi ineludible para comparecer en público, una «necesidad de hacerse perdonar el sonido de su propia voz», como lo expresa Milagros Rivera (1990, 28). Por una u otra razón, o quizá por ambas a la vez, usaron los recursos que les concedía el disfraz de escritoras humildes. Algunas ocultaron sus nombres tras iniciales o pseudónimos, como Margarita Hickey, que firmaba «Antonia Hernanda de Oliva» o bien «una Dama de esta Corte», o Gertrudis Hore, conocida como «la Hija del Sol». Según

explicaba la primera a los censores, al someterles sus poesías: «La causa de llevar estas octavas al final de ellas otro nombre supuesto y no el verdadero de la que las ha compuesto, es que por natural y debida modestia, su autora desea publicarlas en nombre que no sea el suyo propio» (Serrano, I, 507). Con ello buscaban la indulgencia de los críticos y el público, como lo hizo M^a Rosa Gálvez Cabrera, al rogarles que tolerasen «los defectos que haya en mis composiciones con la prudencia que juzgo merece mi sexo» (1804, t. II, prólogo). Una benevolencia que Magdalena Ricci se quejaba de no haber visto ejercida en su caso («ni porque son femeniles/ han perdonado mis versos», en Serrano, II, ref. 1).

En las dedicatorias a personajes ilustres, ese estereotipo de humildad alcanzaba las formas extremas que imponía el patronazgo aristocrático, y que ridiculizaran el *Censor* o Cadalso en sus *Cartas marruecas*, representantes de un nuevo modelo de escritor que dependía del favor del público y no del de un noble mecenas. Lo peculiar es que las escritoras jugaron en esos casos con las fórmulas de pleitesía aduladoras y convencionales, introduciendo en su relación con el egregio personaje a quien se dirigían el elemento del sexo y utilizándolo para conseguir sus propósitos. Así, el lenguaje adulador con que Joaquina Tomasetti, autora de un inédito *Espíritu de la Nación Española* (1795), rogaba al duque de Alcudía que aceptase la dedicatoria de su obra era el lenguaje de un inferior dirigiéndose a su superior social, pero empleado de una forma hábil que consiguió en cierta medida invertir los términos y presionar al poderoso noble para que respondiese a su demanda. Sus versos halagadores («Héroe grande, ilustre y generoso/ A vuestros pies se acoge el agitado/ Aliento femenino, que fervoroso/ Teme verse abatido y despreciado») iban acompañados de una solicitud explícita que le instaba a adoptar con la que así imploraba la actitud deferente debida a su sexo:

«No puede haver duda en que la acreditada Política de V.E. no le permitirá el que desprecie el obsequio de una señora, circunstanciada con los sólidos fundamentos de la fidelidad y amor a nuestros augustos reyes. El más apreciable carácter de un grande héroe ha sido siempre la afavilidad con nuestro sexo, y el principal atributo de una ilustre alma el no despreciar aun a la mas infeliz»¹⁸².

Siguió a esta demanda un intercambio de opiniones entre el duque, reticente a aceptar el homenaje, y su secretario, quien le hizo

¹⁸² AHN, *Estado*, 3248 (8).

notar el escaso mérito de la obra. Finalmente, la cuerda pulsada de la galantería y la adulación halló respuesta, y el noble resolvió en estos términos: «Para no faltar a los derechos del sexo, contextesela estimando su ofrenda». La estrategia de suprema humildad de la autora funcionó, pues, permitiéndole lograr su objetivo: contar con la aprobación del aristócrata encabezando sus versos. De ese modo, su autohumillación constituía, al menos en parte, una pose calculada que empleaba en su favor los códigos del comportamiento caballeroso, obligando así al superior social, pese a su posición encumbrada, a mostrarse cortés con la autora, una mujer de condición inferior.

Dirigirse a las lectoras en términos familiares, buscando establecer con ellas una complicidad, era otro modo de suavizar el tránsito a la publicación. Distanciándose explícitamente de los «sabios», de quienes se suponía que entablaban diálogo con el público masculino, las escritoras trataban de granjearse la simpatía de otro público que imaginaban propicio, así como de restar pretensiones a sus obras ante la crítica. En su «Apología de las mugeres» Inés Joyes buscó la complicidad de las lectoras y la benevolencia de los lectores, dirigiéndose a las primeras como su público «natural» y solicitando de los segundos que se refrenaran en sus críticas¹⁸³. Y en similar sentido se expresó la traductora de Mme. de Graffigny, subrayando con el reiterado uso de diminutivos la modestia de sus aspiraciones, con una humildad que se vería desmentida en otra ocasión, en la agria pugna que sostuvo con una traductora rival:

«Este prólogo, o como se quiera llamar, no habla con los Sabios. Estos me causan mucho respeto para que ni aun se me pase por la imaginación el familiarizarme con ellos en una conversación tirada. No, por cierto; toda tiemblo y me azoro quando pienso que irremediabilmente ha de caer en manos de algunos de estos mi traducción. Esta con todas sus añadiduras y rivetes está destinada a las personas de mi sexo, y con ellas hablan más directamente que con alguna del otro varias cosillas que me ha parecido que debía prevenir» (prólogo de la traductora, en Graffigny, 1792, 5-6).

Adecuada a los cánones era también la fórmula de presentarse como una autora a su pesar, cuya reticencia ante la perspectiva de comparecer en público sólo habría sido vencida por las presiones de

¹⁸³ «Ruego a mis lectoras, que disimulen esta imperfección y los desaliños del estilo, en favor de mi recta intención: y a los lectores aconsejo, que se abstengan de críticas mordaces o impertinentes; pues confío no me faltarán en todo caso protectoras que se animen a emprender mi defensa» (JOYES, 1798, 177).

sus amigos, tal como aseguraban M^a Rosario Romero, la condesa de Lalaing o Margarita Hickey. Requisito recomendable era, asimismo, subrayar que la actividad literaria sólo ocupaba los resquicios que al ocio dejaban las ocupaciones domésticas. De ese modo, las autoras reflejaban lo que en muchos casos sería su verdadera situación, a la vez que se defendían de quienes las acusaban de descuidar sus deberes y apelaban a la benevolencia de los lectores para con las posibles deficiencias de obras que se decían elaboradas «con mucho trabajo, pues así por el gobierno de una casa como por los muchos trabajos que me cercan...no podía entregarme libremente al estudio» (Romero, 1792, 15) e imperfectas porque «el sexo, y las continuas ocupaciones, y no vulgares penas que acompañan mi situación, no me han permitido limarlas con mas escrupulosidad» (Gálvez, 1804 II, sin paginar). Tradujeran o no estas poses modestas la actitud de las escritoras ante su obra, su adopción cumplía una finalidad estratégica: franquear sin estridencias el difícil paso de la publicación, que les permitía irrumpir en la escena pública.

LAS «DESNUDECES» DE LA NECESIDAD O LA AMBICIÓN

La huidiza figura de la autora que tendía a disimularse en el género menos comprometido de la traducción o a envolverse en los ropajes de la modestia no era, sin embargo, la única identidad que podía asumir la escritora. El estereotipo de la mujer «viril» por sus méritos literarios (como las «mujeres célebres» en el trono o en la batalla) ofrecía otro repertorio de imágenes que permitían expresar el afán de gloria. Pero el lenguaje encomiástico de las galerías de «mujeres ilustres», que daba autoridad a la mujer de letras como encarnación, en un cuerpo femenino, del talento de un hombre, era de difícil uso en primera persona. Más frecuente era que la ambición y la subjetividad de las escritoras se expresara de forma velada, se entretejiere en la urdimbre de las fórmulas convencionales en prólogos y dedicatorias, aflorase bajo las poses modestas, invadiera los espacios «en blanco» de las notas y advertencias o se mostrara en la correspondencia en torno a su obra, desbordando desde dentro, sin quebrarlo de forma llamativa, el marco normativo. Una lectura entre líneas o atenta a los márgenes del discurso (como la que hacen de las escritoras francesas e inglesas Jones, 1990, 169 y Van Dijk, 1988, 248) descubre esas fisuras discretas que constituyen el tejido oculto entrelazado con las fórmulas de humildad y que aflo-

ran de modo más claro en algunas autoras, a quienes una formación más sólida, un prestigio literario o una posición social privilegiada permitían mostrar mayor confianza.

Los propios silencios son por sí mismos elocuentes, de modo que la ausencia de protestas de humildad y apelaciones a la indulgencia puede interpretarse como una forma discreta de autoafirmación. Esa imagen de seguridad transmitía la obra de Josefa Amar, ya desde sus inicios y de forma creciente a medida que fue aumentando su crédito intelectual. Ni la correspondencia con la Sociedad Económica Aragonesa, a la que dedicó su traducción del *Ensayo histórico-apologético* de Lampillas (1782-84, 2ª ed. 1789), ni las oraciones gratulatorias que redactó al ser admitida en esta institución y después en la Junta de Damas de la Matritense, contenían alardes de modestia. Más que ninguna otra autora de su tiempo, la solidez de sus aportaciones, la moderación de su estilo y su habilidad para aprovechar las circunstancias favorables fueron recompensadas por la acogida favorable de la crítica a sus escritos y traducciones, en este caso exenta de excesos condescendientes o galantes. Su *Discurso en defensa del talento de las mugeres* tuvo buena acogida en círculos ilustrados y se publicó en 1786 acompañado de una calurosa aprobación a cargo de Juan Antonio Hernández de Larrea, censor de la Sociedad Económica Aragonesa. La traducción, por encargo de ésta, del *Discurso sobre los párrocos y curas de aldea* (1783) de Grisellini le valió, asimismo, la aprobación de uno de sus más ilustres miembros, el catedrático de Economía Política Normante. Años más tarde, el censor que juzgó muy favorablemente la obra elogió a su autora, «conocida ya en la república de las Letras por otros escritos que ha dado a luz». Una vez publicado, el tratado fue objeto de comentarios laudatorios en las *Gacetas* de Madrid y Zaragoza (Mayordomo y Lázaro, 1988, I, 91; Serrano, I, p. 28) o el *Diario de Valencia*, que reprodujo una «Carta de un Individuo del ilustre Colegio de Abogados de esta Ciudad al Editor del Diario, sobre la educación física y moral de las Mugeres» (D.V. nº 169, 18-VI-1797, 876-877). Este éxito, y con toda probabilidad también el talante personal de Josefa Amar y su sólida formación, alimentaron el tono sereno y la confianza que caracterizaron su estilo y su propia imagen como escritora. El *Discurso sobre la educación física y moral de las mugeres* (1790) afianzaba su autoridad, en buena medida, en la copiosa erudición de su autora. El voluminoso aparato crítico que lo acompañaba no era un mero alarde de conocimientos. Esas fuentes las manejaba Josefa Amar con seguridad y libertad, permitiéndose emitir su opinión sobre un amplio abanico de autores

y corregir en algunos de sus datos al mismísimo Nicolás Antonio, con discreción en la que apenas se intuye un destello de triunfo¹⁸⁴. La erudición era, pues, la llave que le permitiría entrar en el círculo selecto de los autores respetables a los que no sólo leía un público amplio, sino que eran admirados entre las gentes de letras. Así lo captó Josefa Amar con su característica agudeza, y así lo puso en práctica:

«se ha hecho una especie de sistema de fundar lo que se dice; y por tanto es necesario registrar las obras que tienen un mismo designio. Convencida de estas razones, he procurado leer la mayor parte de las que aquí se citan; y siempre que mis pensamientos han sido conformes á los de otros sugetos mas autorizados en la república literaria, he buscado su apoyo, y lo mismo quando he adoptado los suyos» (Amar, 1994, p. 267).

La correspondencia que algunas autoras mantuvieron con la censura ofrece otra perspectiva, menos envarada por las convenciones que gravan los prefacios, sobre la actitud de las escritoras. Ejemplos significativos, por opuestos, son las cartas de la condesa de Lalaing con motivo de verse denegada en 1790 la licencia para su traducción de *Las Americanas* de Mme. de Beaumont, las de M^a Rosa Gálvez a propósito de su comedia *Un loco hace ciento*, y las misivas de M^a Mercedes Gómez al respecto de su versión encubierta del *Essai sur les moeurs et l'histoire des femmes* de Thomas. Para defender sus obras y legitimar su actividad literaria, las tres desplegaron estrategias muy diversas que probablemente tenían mucho que ver con la disparidad de su posición social, de su formación y experiencia en las letras. La primera era noble, la última viuda de condición modesta. M^a Rosa Gálvez (1768-1806), a quien se le atribuye una vida poco convencional y relaciones amorosas con Godoy, gozaba de cierta celebridad literaria y Cayetana de la Cerda había traducido con éxito otra obra, mientras que Mercedes Gómez se lanzaba por primera vez a esa tarea, al parecer de los censores con poco acierto y menos originalidad.

Cayetana de la Cerda, condesa de Lalaing, que en 1781 había publicado ya los escritos de Mme. de Lambert, protestó por la decisión y defendió con energía la ortodoxia y utilidad de la obra, a la vez que se permitía cuestionar el buen hacer y la integridad de los

¹⁸⁴ Del *Arte de las Comadres* del médico Damián Carbón dice que es libro «tan raro, que no lo conoció D. Nicolas Antonio, pues no lo cita en su Biblioth. Hispana Nova», y de una obra educativa de 1595, debida a Pedro López de Montoya, indica de nuevo que «no cita este libro D. Nicolas Antonio» (AMAR, 1994, 325 y 327).

censores¹⁸⁵. En otro registro, todavía más audaz, M^a Rosa Gálvez se apartó también de la imagen convencional de la escritora. Protestó por la censura de dos de sus obras dramáticas y utilizó como argumento las dificultades económicas que esa prohibición le reportaba, reconociendo así los objetivos materiales de un trabajo que, en el caso de las mujeres, se suponía desinteresado («se halla imposibilitada de dar a luz dichas obras, por no tener con qué costear los gastos de impresión, y defraudada, por consecuencia, de la compensación a que no deja de ser acrehedora por su aplicación»). Pero sobre todo fue original al admitir su ambición y mostrarse convencida de la valía de sus textos. Para ello no tuvo reparos en autoalabarse como superior en mérito a sus contemporáneas, españolas y extranjeras:

«A esto puede agregarse el deseo de hacer público un trabajo que en ninguna otra muger, ni en nación alguna tiene exemplar, puesto que las más celebradas francesas solo se han limitado a traducir, o quando más han dado a luz una composición dramática, mas ninguna ha presentado una colección de Tragedias originales como la Exponente» (carta de 1803, en Serrano, I, 449).

De ese modo, M^a Rosa Gálvez construía una imagen de sí misma que no utilizaba su sexo para solicitar la benevolencia de los críticos (como había hecho en otra ocasión), sino para exigirles el reconocimiento de una hazaña. Quizá se inspirara para ello en la retórica que desde el Renacimiento ensalzaba los méritos de las «mujeres célebres», «honor de su sexo», y que constituía el lenguaje común con que en el siglo XVIII se ensalzó a «heroínas de las letras» como M^a Isidra de la Cerda o Rosario Cepeda, jóvenes nobles a las que se sometió a examen y homenaje público. La diferencia esencial radicaba en que estas alabanzas se pronunciaban siempre en tercera persona, y se esperaba que las mujeres sobre las que se vertía tal incienso respondiesen con ruborosas protestas, como en efecto hicieron estas dos jóvenes de ilustre familia. También a M^a Rosa Gálvez la había alineado Vicente Seixo entre los «exemplares no menos dignos de gloria» que las míticas sabias del pasado (Seixo, 1801, 128). Pero, contra lo que debía esperarse de ella, no contestó al elogio protestando humildad, sino que se apropió con orgullo de esa imagen que le brindaba el espejo de las palabras de otros y la modeló por sí misma, haciendo de ella un arma arrojadiza frente a quienes ponían reparos a su carrera literaria. En sus cartas a la Junta

¹⁸⁵ AHN, *Consejos*, 5556 (35).

de Dirección de Teatros enarbó su condición de «gloria nacional» para solicitar una parte más sustanciosa de los beneficios que reportaba la representación de sus obras y para protestar por la denegación de la licencia a su comedia *Un loco hace ciento*, que obstaculizaba una carrera que «por su sexo, no dejará de contribuir al lustre del Teatro español» (Serrano, I, 454). La trayectoria personal de M^a Rosa Gálvez parecía facilitar su ruptura con las normas más convencionales de presentación. Su vida de mujer separada, a quien se atribúan relaciones amorosas con Godoy, la influencia de que al parecer gozaba en la Corte y la experiencia de haber publicado y representado obras teatrales pudieron forjar el atrevimiento de esta mujer a la que Lucienne Domergue califica de «libre, desenvuelta, curiosa y dinámica, a medio camino entre el siglo de las Luces y la época del romanticismo» (1989, 21)¹⁸⁶.

La defensa de Mercedes Gómez ante las autoridades que le negaban la licencia de impresión se sitúa en las antípodas de la actitud segura y orgullosa de M^a Rosa Gálvez. En su carta al monarca solicitando permiso para dedicarle la obra adoptó, por el contrario, un registro humilde y apeló a la comprensión para con sus dificultades económicas¹⁸⁷. Se presentó como madre de un militar y viuda desamparada, pendiente desde hacía años de que se resolviera en su favor el pago de una pensión real. De ese modo, utilizaba esa dedicatoria como un recurso que venía a sumarse a sus gestiones en la Corte para obtener la recompensa que creía merecer por los servicios prestados por su familia al rey. El juicio desfavorable del vicario eclesiástico, que identificó la obra como una copia defectuosa de Thomas, impidió que el trabajo que pretendía ofrecer al monarca viera la luz. Mercedes Gómez, sin embargo, no se dio por vencida. Deseosa de editar un libro en el que debía cifrar esperanzas de ganancias o de mejora social, se plegó a este dictamen y corrigió el texto. Cuando una segunda censura le advirtió que los defectos subsistían, solicitó de nuevo la devolución del manuscrito y volvió a rectificarlo. Tras estos sucesivos intentos, se pierde la pista de la obra, que nunca llegó a publicarse. No obstante, la humilde persistencia con que Mercedes Gómez trató de hacer valer sus aspiracio-

¹⁸⁶ Nació en 1768 en Málaga, hija adoptiva del coronel Antonio Gálvez y de M^a Ana Ramírez de Velasco. Contrajo matrimonio con el capitán José Cabrera y Ramírez, que sería agregado de la embajada española en los Estados Unidos, de quien más tarde se separó. Publicó en 1801 tres comedias y una tragedia en la colección *Teatro nuevo español*, y en 1804 sus *Obras poéticas* en 3 volúmenes. Falleció en 1806 sin dejar hijos.

¹⁸⁷ AHN, *Consejos*, 5562 (4).

nes literarias o económicas se distanciaba también, en un tono más discreto, de la imagen canónica de la escritora ociosa, reticente a la fama y desprovista de motivaciones materiales.

El afán de gloria que en muchos casos debía ocultarse tras las protestas de humildad tiene una ilustración muy significativa en la polémica que dos traductoras entablaron a propósito de un supuesto plagio. En 1792 había visto la luz una versión de las *Cartas peruanas* de Mme. de Graffigny a cargo de M^a Rosario Romero Masegosa y Cancelada. Años después, una mujer peruana, M^a Josefa Rivadeneyra, la acusó de haber imitado otra traducción que ella había editado en América. Sus versos, llenos de altisonantes expresiones, ardían en ira por el expolio intelectual que decía haber sufrido y se complacían en señalar los errores de la otra traducción:

«Fatigas de la mente,
literarios sudores,
bastó que fuesen míos
para hacerles sentir mis propios golpes.
¡Posible que hasta el alma
la envidia me despoje!
¡Posible que me usurpe
débiles femeniles traducciones! (...)
Vitlana pasión ciega
que en odio de mi nombre,
como vives de infamias,
compras con un delito tus honores.
En disfraz de remiendos
al público se exponen;
¡infeliz artificio!,
que grita ser ajeno lo que esconde (...).
Así, desfiguradas,
no han quedado tan pobres
que a su fingido dueño
no le hayan producido resplandores».

La acusada se defendió en otro número de esa misma publicación, el *Correo literario de Murcia*, reivindicando la originalidad de su trabajo (t. VI, 1794, 30-32 y 249-55, respectivamente). Pero lo más notable de esta polémica es el hecho de que dos traductoras, enfrentadas al cuestionamiento público de su labor, dejasen a un lado las pretensiones de humildad y desinterés y defendiesen con energía e incluso de manera airada el modesto espacio que les permitía adquirir cierta gloria literaria.

La ambición de las escritoras al emprender la aventura de las letras podía manifestarse también con otros signos. Uno de ellos era

mostrarse orgullosas de su originalidad en la elección de un particular género literario. Por ejemplo, María Camporredondo, autora de un banal compendio de Filosofía en verso, el *Tratado filosófico-poético escótico, compuesto en seguidillas* (1758), en la línea de los «extractos» que proliferaban en la época y que satirizó magistralmente Cadalso en *Los eruditos a la violeta*, ofreció con grandilocuencia su obra al público como si se tratara de una audaz innovación formal: «Yo doy en método nuevo la Llave Maestra que abre la puerta a todas las Ciencias y les dexa de par en par para todos los Artes». Margarita Hickey, afamada poetisa y traductora teatral, bien relacionada con círculos literarios, presentó en 1789 su panegírico del capitán general Pedro Ceballos, publicado en sus *Poesías varias* (1789), con un orgullo apenas encubierto por lo que constituía una rara incursión femenina en el campo de la poesía épica. De la importancia que ella concedía a este poema testimonia el hecho de que lo precediera de 5 páginas de prólogo. «Entre tantos buenos ingenios que florecen en nuestro tiempo» —precisaba con mal disimulada complacencia— «ninguno hasta ahora (á lo que yo sepa) haya tomado este empeño; en el que qualquiera pudiera lucir mucho por el dilatado campo que ofrece el asunto». Aunque se disculpó por no haber podido realizar su propósito «tan dignamente como sus grandes méritos lo requerían, dexando el desempeño de esta empresa a las plumas varoniles, que son á las que principalmente corresponde, y no á las mugeriles y debiles como la mia», bajo la excusa de su escaso mérito se palpaba la satisfacción por haberse adelantado a otros poetas eligiendo un tema difícil y propio para el lucimiento. Así, al reconocer leves fallos en la versificación, se permitía exhibir con morosidad sus amplios conocimientos poéticos, y concluía mostrándose segura de sus dotes literarias:

«Que yo me contento con que no puedan con razon tacharme de impropiedad de estilo, baxeza de expresion y de pensamientos, que son los defectos capitales y esenciales que deben procurarse evitar en tales composiciones; los que, á Dios gracias, no me cuesta gran trabajo ni cuidado huir, porque naturalmente me lleva mi genio á cosas altas y nobles, y á expresarlas noblemente».

Pretenderse una excepción con respecto al resto de las mujeres y erigirse en ejemplo para su sexo eran también recursos frecuentes. La misma Margarita Hickey se distanció con desdén de las ocupaciones habituales de las mujeres («de las de mi sexo/ siempre he aborrecido/ el infructuoso/ pueril exercicio»), afirmando que amaba sólo las letras, mientras que María Laborda hacía votos para que su

ejemplo estimulase la emulación: «Dichosa yo si logro que, estimuladas de mi ejemplo, abandonen una de las muchas horas que pierden sin fruto, y traten de emplearla en corregir mi obra con otras más dignas de atención». Esta actitud de suficiencia no era óbice para que las escritoras tendiesen a buscar apoyo en la tradición de las mujeres de letras. María Camporredondo buscó legitimarse situándose en una línea de escritura femenina: «Mugeres grandes han escrito en nuestra España, dando muy bien a entender, con sus admirables obras, la solícita aplicación a los estudios y la despejada claridad de sus entendimientos». La condesa de Lalaing señaló en el prólogo a su traducción de Mme. de Lambert los méritos de la autora, para concluir: «Lo que sí estimaré que advierta [el público], es, que no todas las mugeres dexan de alabar el merito de las otras» (Cerdeja y Vera, 1781, prólogo sin paginar). Por su parte, Josefa Amar tuvo buen cuidado en citar entre sus fuentes a escritoras de distintas épocas y países: a Luisa de Padilla, condesa de Aranda, Mmes. du Boccage, Lambert, Genlis y Épinay, a Gaetana Agnesi, Sofia Isabel Weber, Isabel de Austria o Susana Gioe, traductora de Vives.

Cuando de escribir una dedicatoria se trataba, las escritoras tendían a elegir a una mujer ilustre para encomendarle su obra. Josefa Amar dedicó su traducción de *Lampillas* a la princesa de Asturias, recordando los favores que la monarquía había dispensado a su familia, pero también buscando su apoyo como mujer: «por ser V.M. la mas ilustre, la mas elevada, en una palabra, la cabeza de las mugeres, y ser una muger la traductora» (Amar, 1798, I). A la misma M^{te} Luisa de Parma, mujer culta que se había educado bajo la dirección de Condillac, dedicaron sus obras otras autoras, como la condesa de Lalaing sus traducciones de Mme. de Lambert y Mme. de Beaumont, o la marquesa de Tolosa la *Muerte de los justos* de Lalement en 1791, después que el inquisidor general le recomendara en estos términos a la soberana que aceptase el obsequio: «todas estas circunstancias [su calidad], la de ser tan secundable en personas del sexo y clase de la Marquesa de Tolosa una instrucción tan útil, y sobre todo la del fino discernimiento de la Reyna Nuestra Señora, que sabrá graduar el mérito del trabajo, me persuaden será propio de su generosidad, sin que desdiga de su grandeza, el aceptar la dedicatoria» (Serrano, II, 131). La marquesa de Espeja ofreció su traducción de Zanotti a otra mujer culta y de sangre real, la infanta Carlota Joaquina, esposa de D. Juan de Portugal, mientras que Catalina Caso había dedicado en 1755 su versión de Rollin a la reina Bárbara de Braganza.

Para justificarse al escribir y publicar, algunas autoras hicieron uso del lenguaje racionalista de la igualdad intelectual, que formaba parte de la retórica ilustrada y era por tanto un código que podían compartir tanto con los críticos como con buena parte de los lectores cultos. Al reconocimiento de esa evidencia apelaba Margarita Hickey, invitando al «verdadero sabio» a aceptar su obra si en verdad creía que «el alma, como espíritu, carece/ de verdadero sexo...» (Hickey, 1789, 417-18). En ese tipo de justificación se apoyó también María Laborda, tanto para explicar el argumento de su comedia *La dama misterio* (una intriga con vigorosos personajes femeninos, apoyada en el argumento de que «el alma produce las ideas, sin distinción de sexos») como para autorizarse como escritora: «yo no escribo por vanidad; sigo los impulsos del eterno ser que le plugo formar mi alma en ente racional adornado por el admirable don de la palabra por cuyo medio disfruta y comunica los placeres que hacen amable la existencia». Aun cuando negase ambiciones o «vanidad» en su escritura, resulta difícil no identificar a la autora y captar sus deseos de proyectarse en público a través de las letras en el parlamento con el que la protagonista, Rebeca, cerraba la obra: «Conozcan todos que una muger sabe ejercer el valor y cursar las Ciencias con los mayores progresos, cuando aspira a colocar su nombre en el glorioso templo de la Fama».

Para acceder a ese «templo de la fama», las escritoras sabían que debían predisponer en su favor a quienes eran sus custodios, los críticos. Con respecto a ellos mantuvieron posiciones ambiguas, tratando en algunos casos de procurar la reacción favorable de los «sabios» y en otros de sustraerse a su juicio, negando que sus obras tuviesen pretensión literaria alguna. Margarita Hickey ilustra muy bien ese doble juego y esa duda entre apoyarse en la autoridad masculina o rechazarla amparándose en el propio criterio. En la presentación de sus poesías y traducciones teatrales reprodujo una carta elogiosa del secretario de Gracia y Justicia y miembro de la Academia del Buen Gusto, el ya fallecido Agustín Montiano, a quien había remitido su tragedia *Andrómaca*. Su prólogo se apoyaba en el parecer de ese ilustre personaje para dejar constancia de sus propios méritos sin contravenir las exigencias de la modestia. Las mismas leves faltas que el prestigioso crítico había detectado en la obra, «después de hacerme mucho favor y aplaudir mi tarea», le servían para subrayar su voluntad perfeccionista, pues aunque aquél no consideraba necesaria su enmienda, la autora se había apresurado a corregirlas. Si en este caso utilizó la opinión de un escritor para elogiarse sin rebozo por boca de otro, más adelante manifestó, por el

contrario, su independencia de criterio y dijo confiar únicamente en sus propias lecturas y en el juicio del público, que se decía dispuesta a acatar. En la introducción a su poesía épica afirmó que no había buscado el parecer de nadie porque desconfiaba de que los hombres, bien por hostilidad o por galantería, pudiesen juzgar de forma ecuánime las obras de mujeres:

«no he querido sujetar esta mi obrita al juicio y correccion de nadie; y solamente me he dejado llevar en ella para disponerla del modo que está, de mi gusto, genio o capricho, y de las tales quales luces que ha podido comunicarme la aficion que siempre he tenido á leer buenos libros en prosa y en verso: conozco, trato y comunico algunos sujetos, á cuya inteligencia y buen juicio, pudiera (y debiera acaso) haberla sujetado; pero unos por haberlos contemplado muy afectos, otros por poco, y á los mas por suponerlos llenos de preocupacion contra obras de mugeres, en las que nunca quieren estos hallar merito alguno, aunque esté en ellas rebosando; he desconfiado de la critica de todos, y he escogido por mi único juez al público; el que sin embargo y á pesar de la ceguedad é ignorancia que se le atribuye, hace (como el tiempo) tarde o temprano justicia á todos» (Hickey, 1789, 140).

Sin embargo, ese audaz alarde de independencia no le impedía reproducir acto seguido las aprobaciones elogiosas de tres censores. Como si percibiese la contradicción que ello suponía con respecto a sus manifestaciones precedentes, de nuevo volvió a afirmar su desdén de las alabanzas y la confianza en su propio mérito como único valor que debía granjearle el aplauso del público:

«Estas aprobaciones se dan á la estampa con el Poema que las ha motivado, no con el fin de que sirvan para prevenir y captar el elogio de este, cuya diligencia y precaucion (de la que no es capaz su Autora) sería ociosa é inutil, pues si el poema no es real y verdaderamente bueno en sí, no bastarán todas las aprobaciones imaginables á hacerle parecer tal: danse, pues, á la estampa en obsequio solo del bello sexo en general, y en desagravio ó vindicacion de la injusticia que el vulgo hace a éste en la opinion que de él comunmente tiene» (p. 146).

El modo en que Margarita Hickey se debatió entre estos dos registros ilustra las ambigüedades de la posición de la escritora. Dependiente del público, un público compuesto también por lectoras, en una parte, aunque modesta, cada vez mayor podía permitirse apelar a su juicio y distanciarse de la crítica; sometida a la opinión de los censores y críticos, era consciente de las dificultades que las convenciones de género y los prejuicios imponían a éstos al enjuici-

ciar una obra femenina, pero necesitaba y probablemente deseaba el espaldarazo que la opinión autorizada de estos guardianes de las letras podían conceder o retirar a su obra. Por ello se movía entre el alarde de independencia y el apoyo en las críticas que le eran favorables.

Así, pues, las escritoras españolas del siglo XVIII tendieron a legitimarse ondeando, como mandaban los cánones ilustrados, la bandera de la «utilidad» de sus obras para reformar conductas y adoptando una actitud humilde, sentida o fingida. Con menor frecuencia, utilizaron la representación de la «mujer ilustre» para expresar por ese cauce sus ambiciones y su orgullo de mujeres de letras. No había llegado todavía el tiempo, al menos en España, en que las escritoras podrían autorizarse presentando sus textos como expresiones de los sentimientos de un *yo* íntimo. Cuando al girar el siglo fraguasen en el movimiento romántico los deseos de dar voz al corazón que se encontraban ya presentes en la vertiente sentimental de la Ilustración, las mujeres pudieron aprovechar en su favor las cualidades innatas que se les atribuían, afirmando que escribían para volcar en el papel la sensibilidad y espontaneidad que se decía les eran propias. De ese modo, las escritoras españolas de los años 1830, tal como ha estudiado Susan Kirkpatrick (1991), conciliaron en un equilibrio difícil y con frecuencia lleno de tensiones el *yo* rebelde y prometeico forjado por y para los escritores masculinos con las representaciones de la subjetividad femenina que sólo las autorizaban para mostrar una sensibilidad dócil e inclinada hacia lo doméstico.

ESCRIBIENDO EN LOS MÁRGENES: ESTRATEGIAS DE LAS TRADUCTORAS

Escribir para el público exigía, pues, de las mujeres un ejercicio de desplazamientos y acentuaciones sutiles que les permitieran expresarse dentro de los límites de lo socialmente tolerado. Una modalidad de la actividad literaria les facilitaba esas maniobras, y hacia ella se volcaron con frecuencia las escritoras del siglo XVIII: la traducción. Ésta ha recibido poca atención por parte de historiadores y críticos literarios, quienes con frecuencia (y con la notable excepción reciente de M^a Victoria López-Cordón, 1996), se han limitado a subrayar, con tono de decepción, que buena parte de las autoras españolas de esta época fueron «sólo» traductoras y no produjeron obras originales. Así es, en efecto. Pero a nuestro juicio la traducción constituye una práctica literaria que merece un estudio

más detenido. Su análisis debe considerar sus dimensiones creativas, entendiendo la traducción y la escritura de prólogos, según señala Miriam Díez-Diocaretz, «como textos y como actividades de prácticas discursivas». Debe tener en cuenta la concepción amplia que de esta actividad se tenía en la época, más como adaptación libre que como fiel versión del texto original. En virtud de ella los críticos la consideraban, en cierto modo, como una obra personal, susceptible de mostrar bien el talento, bien las limitaciones de la autora, como muestra el hecho de que el censor valorase en estos términos el prefacio de Catalina Caso a su versión de Rollin: «su ingenio no se reduce a los límites de una mera traducción, es capaz, por su talento, y por sus luces, de producir obras originales. Lease el Prologo instructivo, que precede a este libro, y se vera, que no hablan en mi ni la cortesania ni la lisonja». Por último, y fundamentalmente, el estudio de las traducciones ha de poner de relieve los significados particulares que tenía para las mujeres este modo de relacionarse con la escritura y con el público.

Si tantas mujeres de letras españolas y europeas, como Mme. du Châtelet, Elisabetta Caminer o Mary Wollstonecraft, entre otras muchas, practicaron la traducción no era sólo (aunque también) porque ésta ofrecía a las damas dotadas de una educación a la moda una oportunidad de aplicar sus conocimientos de lenguas extranjeras. Traducir les permitía dejarse oír en público adoptando la discreta vía de la voz de otros y al mismo tiempo creando márgenes propios donde desarrollar aportaciones más personales. El mismo gesto de escoger una obra (cuán significativo, por ejemplo, que la condesa de Lalaing tradujera a Mme. de Lambert, o Inés Joyes a Samuel Johnson), la elaboración de un prefacio para presentarla y justificar tanto la elección como el estilo, las aclaraciones en notas o la adaptación «a las costumbres del país» hacían que traducir fuese, en mayor o menor medida, apropiarse de un texto y transformarlo. A través de sus versiones del francés, secundariamente del italiano y rara vez del inglés, estas autoras contribuyeron a conectar la cultura española con las corrientes de pensamiento europeas: desde la religiosidad jansenista de Le Tourneux, en la versión que de sus *Instrucciones sobre el matrimonio* hizo la condesa de Montijo, a textos de carácter pedagógico y moral (el *Tratado de los estudios* de Rollin, por Catalina Caso, las *Obras* de Mme. de Lambert, por Cayetana de la Cerda, las *Conversaciones* de Mme. d'Épinay, por Ana Muñoz, el *Compendio de la filosofía moral* de Zanotti, por la marquesa de Espeja), científico y filosófico (la *Historia del cielo* de Pluche, por Catalina de Caso, *La lengua de los cálculos* de Condi-

llac, por la marquesa de Espeja), novelas (las *Cartas peruanas* de Mme. de Graffigny o *Sara Th...* traducidas por M^a Rosario Romero y Antonia Río, respectivamente) y relatos de viajes (el *Viaje a la China* de Stanton, por María Luzuriaga).¹⁸⁸ Para algunas autoras, como Josefa Amar o Margarita Hickey, la traducción fue preludeo y acompañamiento de una producción propia; para otras, como la marquesa de Espeja, la condesa de Lalaing o Catalina Caso, fue la única forma en que dieron sus escritos al público, aunque quizá no la única modalidad de escritura literaria que practicaron.

La traducción era como un velo que permitía a estas mujeres mostrarse en público o bien ocultarse pudorosamente tras el nombre del autor o autora original. Sus intervenciones personales podían ir desde unas breves líneas introductorias a una transformación mucho más intensa del texto. M^a Antonia Tordesilla Cepeda y Sada, discreta traductora de la *Instrucción de una señora cristiana* (1775), se limitó a señalar en su prólogo la utilidad moral de la obra y minimizó su propia iniciativa en la versión, manifestando que la había emprendido a instancias de su director espiritual. Fue también el estímulo de un eclesiástico, el obispo Climent, lo que al parecer animó a la joven condesa de Montijo a dar a la imprenta en 1774 su traducción de *Le Tourneaux*, y fue él mismo quien la prologó y al parecer redactó las adiciones, mientras que la traductora permaneció discretamente en la sombra, sin añadir un prefacio propio. No obstante, la propia selección del texto era ya indicativa de las afinidades intelectuales de la condesa, quien ya en su juventud se mostró próxima a la religiosidad de tendencia jansenista y años más tarde sería centro de una activa tertulia de este signo. Ella misma era consciente del contraste entre sus gustos y los de las élites a la moda, que se inclinaban hacia textos más agradables o frívolos, como lo explicaba Climent:

«Sin duda muchos, decía V.E. juzgarán que debía entretenerme en leer Comedias y Novelas, y quizá no pocos aplaudirán que me huviera dedicado a traducir algunas obras de Voltaire, para hacer amena y agradable mi conversacion, sazónándola con las hermosas expresiones y agudos pensamientos de que ellas abundan. Y estos mismos, añadía V.E., harán burla de que me ocupe en leer y tradu-

¹⁸⁸ Sor María de Córdoba y Pacheco no consiguió licencia para su traducción de Calino (SERRANO, I, 280-281). La MARQUESA DE TOLOSA también tradujo la *Muerte de los justos* de Lalement, y CATALINA DE CASO, *La peste de Tolón* (I, 280-281). A principios del XIX FRANCISCA JAVIERA RUIZ DE LARREA, madre de Cecilia Böhl de Faber, tradujo un drama de Byron (II, 7).

cir estas Instrucciones christianas y qualquier otro libro de piedad» (Le Tourneux, 1774, prólogo de Climent).

Por lo general, la presentación de su trabajo ofrecía a las traductoras un marco donde poner de manifiesto sus criterios técnicos y opinión con respecto a las producciones de su tiempo, de modo que sus prefacios podían convertirse en auténticas críticas literarias. Era también un lugar donde terciar en el debate de los sexos, desde la posición resguardada de quien no desarrollaba extensamente ideas propias, sino que introducía una obra ajena. En los prefacios las traductoras se expresan como escritoras que concuerdan o discrepan de las prácticas literarias y los estilos de traducción al uso y definen los modos de proceder que han escogido, pero también como mujeres que tratan de la educación de su sexo, su conducta moral y su derecho a escribir y publicar. Así, la breve advertencia de la marquesa de Espeja a su versión de *La lengua de los cálculos* de Condillac (1805) consiguió que la «discreción», la cuasi-invisibilidad de que hacía gala, como traductora que no gustaba de recargar los textos ajenos, se tornase visible y elocuente toma de partido. Al criticar el trabajo de otros traductores, a quienes reprochaba con ironía que cayesen en la locuacidad, precisamente el defecto de que acusaban a las mujeres, Josefa de Alvarado parecía apuntar hacia un doble objetivo. De una parte, justificaba el estilo que había adoptado, con breves notas que demostraban sus conocimientos eruditos sin caer en lo que decía era el mayor peligro de los traductores: el excesivo protagonismo. Pero al mismo tiempo lanzaba un dardo contra los estereotipos satíricos sobre la naturaleza y el comportamiento de las mujeres:

«Habiéndome parecido indispensable aclarar para la mejor inteligencia varias partes de esta obra, he puesto algunas notas que van distinguidas con letra bastardilla, para no confundirlas con las del autor. He omitido otras, porque no se me diga que adolezco del achaque comun á casi todos los traductores, que quieren realzar un poco mas de lo que es en sí, el mérito de sus versiones, ilustrándolas según ellos con notas útiles y eruditas, que otros llaman imperinencias y loquacidad: defecto que en mí hubiera sido algo excusable, por ser el general que los hombres atribuyen á mi sexo, que se contenta con evitarle, viéndole renacer en los mismos que le detentan, para conservar aun en esto, aquella gran distancia que dicen les separa»¹⁸⁹.

¹⁸⁹ JOSEFA DE ALVARADO LIEZO PACHECO Y SOLÍS, trad.: *La lengua de los cálculos*. Escrita por el abate Condillac. 1805 (advertencia de la traductora, sin paginar).

Josefa Amar aprovechó también las adiciones a su versión de *Lampillas* tanto para mostrar su erudición y argumentar sus criterios de traductora como para enviar un mensaje a las mujeres. Las notas que añadió en la segunda edición aportaban referencias informativas y bibliográficas que mostraban sus amplias lecturas, mientras que el prefacio defendía un estilo libre de traducción: «el traductor, una vez que se entere del concepto, no ha de estar estrechamente atado al original si quiere sacar ayrosa la copia. No traducirá con gala, decía uno de los que se han empleado con más lucimiento en este género de trabajo, el que no se olvide de que está traduciendo»¹⁹⁰. Por último, solicitaba el favor del público, aunque sin pretender indulgencia, «porque en materia de escritos, tanto traducidos como originales, lo que se desea, y es menester es que sean perfectos», y en particular se dirigía a las mujeres, que debían sentirse interesadas, a su juicio, por las informaciones que contenía la obra sobre las «Españolas ilustres en las letras».

El prólogo de Margarita Hickey a la edición de sus poesías y traducciones teatrales explotaba de forma más amplia las posibilidades de expresión de estos espacios al margen. Sus 13 páginas constituyen una especie de ensayo sobre el gusto teatral, la moralidad de la escena y la pertinencia de las traducciones. Consciente, como sus contemporáneos, del valor moral del teatro, al que definía como «una escuela pública á la que una gran parte de gente va á aprender, á pensar y á proceder», la autora se mostraba contraria a la representación de las pasiones que a su juicio contaminaba la escena española de su tiempo. Decía aborrecer las «Comedias y Tragicomedias amorosas, con unos amores tan indecentes é indecorosos, que no se pueden ver representar sin rubor ni bochorno, en las que solo se puede aprender la disolucion, el poco recato, la seducion y flaqueza ó facilidades humanas», y deploraba sus nefastas consecuencias morales: «quán perjudicial puede ser para tanto y tanta joven inocente que la ve representar; y que al mismo tiempo nota que por lo regular en el desenlace de las tales piezas dramáticas sale coronada de felicidad la impudencia, desimboltura y libertinage».

Al mismo tiempo, lamentó el extremo opuesto, que consistía en representar sobre las tablas «unos amores empalagosos, insípidos y fastidiosos, en los que amantes y amados se derriten mutuamente

¹⁹⁰ Nicolás Antonio, Mayans, Martí, Ramón de la Higuera, Luzán, las memorias de Trevoux, junto con otras obras antiguas y raras, son sus principales referencias; ofrece, asimismo, aclaraciones con respecto a algunos puntos de legislación.

de amor sin ningún fruto ni provecho, pues no se dirigen sus amores á algun fin heroico y de buen exemplo; sin cuya circunstancia no se debe admitir esta pasion en las composiciones dramáticas»¹⁹¹. Margarita Hickey se distanciaba así tanto de los «desórdenes» que los reformadores neoclásicos atribuían al teatro de tradición barroca como de las melifluas tendencias de la comedia sentimental que por aquellos años gozaba de fortuna en la escena española, y cuya crítica prometía desarrollar en el segundo tomo de sus obras, jamás publicado. Frente a estos dos estilos, parecía preferir la tragedia de corte clásico, en la que la pasión quedara contenida en los límites del decoro y dignificada por lo heroico de sus metas.

Del mismo modo que se atrevió a dar su juicio en la polémica del teatro, Margarita Hickey no dejó pasar tampoco la ocasión de opinar sobre los estilos de traducción, criticar a alguno de sus competidores y defender su preferencia por la fidelidad al texto. Decía haber sido en su versión de la *Andrómaca* de Racine escrupulosamente fiel al original, «sin embargo de que algunos me aconsejaban lo contrario quando le traducía», y justificó su opción desautorizando «á los que emprenden corregir y enmendar obras ajenas, que en lugar de hermosearlas suelen quitarles la hermosura y naturalidad de sus originales» (p. VI). Dolida sin duda por el hecho de que otro traductor de la misma obra se le hubiese adelantado al ponerla en escena, realizó una crítica demoledora de esa versión, a la que acusaba de haber alterado el argumento y tergiversado el carácter de los personajes. En sus palabras se hacían patentes su orgullo herido de escritora, su independencia de criterio y la complacencia con que exhibía sus conocimientos teatrales, muestra de que se consideraba y gustaba de presentarse como una autora competente en su campo.

Otro notable ejemplo de creación de un espacio propio de escritura «en los márgenes» a partir de la traducción fue el de M^a Rosario Romero, que acompañó su versión de las *Cartas peruanas* de Mme. de Graffigny con «algunas correcciones, notas y una carta para su mejor complemento». En el largo prólogo de 15 páginas precisó en qué había consistido su intervención como traductora sobre el texto, al que había aplicado ciertos retoques morales y eruditos, suprimiendo «algunas expresiones poco decorosas a nuestra sagrada Religión» o «injuriosas» a la nación española y añadiendo observaciones sobre las costumbres de su país (1792, 8-9). Aprove-

¹⁹¹ MARGARITA HICKEY: *Poesías varias sagradas, morales y profanas o amorosas...* 1789 (prólogo, pp. X-XI)

chaba también ese espacio preliminar para reflexionar sobre la educación moral e intelectual de las mujeres. Sus consideraciones sobre este tema, habitual en la época, se distinguen, no obstante, de tantas otras porque no arranca de una postura de distanciamiento, sino de implicación. La autora habla como mujer, en primera persona, y enlaza su denuncia de la ignorancia de su sexo con el relato de su experiencia personal de amor por la lectura. También en las notas halló ocasión, más allá de los meros comentarios eruditos, para expresar sus opiniones acerca de los temas tratados por Mme. de Graffigny: la relación entre padres e hijos, el lujo, las costumbres «frívolas» en Francia (que equiparaba a las españolas), la caridad o la sensibilidad. Pero fue a propósito de la carta XXXIV de la novela, que atribuía la superficialidad de la educación femenina y la asimetría de los códigos morales a la injusticia de los hombres, cuando se permitió realizar sus observaciones más airadas. Añadió a las palabras de la autora su propia voz; como si le fuera necesario apoyarse en el texto original para manifestar ideas que tal vez no hubiera osado decir por su cuenta, deslizó en el espacio a pie de página su sentimiento de agravio hacia los hombres que mantenían a las mujeres en la ignorancia para dominarlas mejor, expresado con menor elegancia y soltura pero con similar fuerza que Mme. de Graffigny:

«He aquí, dirían, lo que sucede; ya se nos quieren subir a las barbas porque saben algo más que leer, no nos podremos averiguar con ellas, ni con sus bachillerías, si les franqueamos la puerta a los estudios». Señores míos, ese es un terror pánico, hijo legítimo de la holgazanería; siendo ignorantes nosotras no necesitamos V. saber más que lo que saben, y si adelantásemos un poquito tendrían V. precisión de hacer un estudio más sólido y apretar los estribos. ¡Pobres de todos V. si en mí consistiera! A fe mía que no nos habían V. de paladear con dices y diversiones pueriles como a los niños! Pero a bien que algunas hay que ya han sacando los pies de las alforjas, que son bien conocidas y a mi parecer dentro de poco nos veremos las caras, y el que cayga mire cómo se levanta» (Romero, 1792, nota de la traductora, 432-33).

Fue, con todo, la «Apología de las mugeres» de Inés Joyes el texto que más lejos llevó la autonomía de la traductora con respecto al escrito sobre el que trabajaba. Se trata, en efecto, de un ensayo de 30 páginas sin contacto alguno con la novela de Johnson a la que seguía y que constituía un simple pretexto para que la traductora expresara sus propias ideas sin arrostrar la incertidumbre de publicar un trabajo original. Para ofrecer al público un texto tan vehe-

mente y audaz conjurando las posibles reacciones hostiles, Inés Joyes puso en juego hábilmente los recursos que las prácticas de presentación le permitían. Lo ofreció como anexo a la novela, de un modo que explotaba al máximo, tergiversando incluso, el carácter flexible que en la época tenía la labor de traducción. Por añadidura, no escogió para traducir cualquier obra, sino precisamente una de Samuel Johnson, autor inglés tan célebre como respetado que dio apoyo a las escritoras y fue amigo de muchas de ellas, como Hannah More, Fanny Burney o Charlotte Lennox. Aunque es probable que Inés Joyes no conociera tal circunstancia, sí debió ser consciente de la simpatía con que Johnson retrataba a la protagonista femenina de su novela, la resuelta Nekayah. Una vez elegida la obra a traducir, buscó un apoyo adicional dedicando su versión a una mujer con poder y prestigio: la condesa-duquesa de Benavente. Por lo que respecta al texto mismo de la «Apología», tuvo buen cuidado en darle la apariencia respetable de una carta a sus hijas y en pretender que recogía por escrito las reflexiones que le suscitaban unas informales «conversaciones familiares». Asimismo, recabó la complicidad de sus lectoras y su apoyo frente a las eventuales «críticas mordaces ó impertinentes» de los lectores. Por último, consciente quizá de que su texto no contenía apenas referencias a autoridades que lo avalaran (fuese por propia voluntad o por su falta de conocimientos eruditos), se justificó apelando al sentido común y la sencillez expresiva y acusando a los falsos sabios de disimular con la parafernalia de las citas la mediocridad de sus ideas. En lugar de deshacerse en excusas por su falta de apoyos eruditos, delimitó ella misma el campo en el que quería situar su discurso: el de la argumentación basada en el sentido común, accesible aun para las mujeres que careciesen de una formación académica: «bien presto se verá quan poco puede el pedantismo de los que se llaman sabios contra la sana razon natural y la sencilla explicacion de las mujeres» (p. 176).

Desde todos estos puntos de apoyo podía Inés Joyes impostar su voz, despegarse de lo que constituía en sentido estricto la función de una traductora y expresar sus propias ideas sobre los principales temas que configuraban en la época el debate de los sexos. Sobre la educación de las mujeres, la moral y las costumbres, sobre el matrimonio y la relación entre los sexos o sobre el sesgo que revestía la disciplina higiénica de los cuerpos, se permitió dialogar y discutir con los discursos de su tiempo. Así, esta autora oscura puede representar a otras de sus contemporáneas, lectoras y escritoras anónimas o apenas conocidas, como Josefa Amar representa a las que

gozaron de una corta fama. Una y otra muestran los modos diferentes en que las mujeres maniobraron con los modelos de la lectora ideal, sensible a los mensajes normativos de los editores, y de la escritora dócil a las convenciones. Confesando ambiciones y placeres que iban más allá de los propósitos morales que se atribuían a la lectura, o bien aprovechando las fórmulas que les permitían tomar la pluma y publicar, lectoras y escritoras afirmaron su voluntad de hacer de las letras tanto un refugio de la intimidad y un reducto de independencia como un teatro donde mostrarse y actuar en público.

En 1786, una discusión suscitada en el seno de la Sociedad Económica Matritense de Amigos del País salió a la opinión pública a través de las páginas de algunas publicaciones periódicas. El debate, que habría una polémica iniciada años antes, versaba sobre la conveniencia de admitir damas en la institución. Sus detalles nos son conocidos gracias a las investigaciones de Domergue (1971), Demerouti (1973), Fernández-Quintanilla (1980) y Negriñ Fajardo (1984), pero su significado, a nuestro juicio, no ha sido explorado en toda su riqueza. Adoptaremos este episodio como ejemplo para explorar la forma en que a finales de siglo los discursos y prácticas reformistas sobre la contribución de los ciudadanos al bien común contenían nuevas definiciones de lo masculino y lo femenino. Recordemos, en primer lugar, el desarrollo del debate. El 28 de octubre de 1775 el socio Manuel José María defendió por vez primera que se admitiera, a título honorífico, a señoras en las filas de la Sociedad. Poco después, el prestigio de Campomanes, fiscal del Consejo de Castilla, vino en apoyo de la propuesta, con un discurso leído el 27 de noviembre, que fue seguido de la intervención, también favorable, de Luis de Laballe el 13 de abril de 1776. Aunque al parecer los argumentos de estos tres oradores convencieron a la mayoría de los socios, la discusión quedó paralizada en los años siguientes, por causas inciertas. Tanto es así que, cuando a finales de 1778 se reunió una comisión para decidir las memorias de la Sociedad que debían publicarse, José María manifestó su preocupación por el hecho de que su propuesta pudiera considerarse «malasimiladas» o «escandalosas» si no se editaba el texto íntegro. Finalmente, tras algunas fricciones, el debate fue arinconado y ninguna de las memorias presentadas en esta etapa vio la luz.

El silencio al respecto se mantuvo hasta que en 1786 un acontecimiento indujo a la Matritense a reconsiderar el asunto. En aquel año, M^{te} Isidra de Guzmán y la Cerda, que ya era miembro de la Real Academia Española y de la Sociedad Económica Vascongada,

CAPÍTULO 8

LA PLATAFORMA DEL REFORMISMO

EN 1786, una discusión suscitada en el seno de la Sociedad Económica Matritense de Amigos del País saltó a la opinión pública a través de las páginas de algunas publicaciones periódicas. El debate, que reabría una polémica iniciada años antes, versaba sobre la conveniencia de admitir damas en la institución. Sus detalles nos son conocidos gracias a las investigaciones de Domergue (1971), Demerson (1975), Fernández-Quintanilla (1980) y Negrín Fajardo (1984), pero su significado, a nuestro juicio, no ha sido explorado en toda su riqueza. Adoptaremos este episodio como ejemplo para explorar la forma en que a finales de siglo los discursos y prácticas reformistas sobre la contribución de los ciudadanos al bien común contenían nuevas definiciones de lo masculino y lo femenino. Recordemos, en primer lugar, el desarrollo del debate. El 28 de octubre de 1775 el socio Manuel José Marín defendió por vez primera que se admitiese, a título honorífico, a señoras en las filas de la Sociedad. Poco después, el prestigio de Campomanes, fiscal del Consejo de Castilla, vino en apoyo de la propuesta, con un discurso leído el 17 de noviembre, que fue seguido de la intervención, también favorable, de Luis de Imbille el 13 de abril de 1776. Aunque al parecer los argumentos de estos tres oradores convencieron a la mayoría de los socios, la discusión quedó paralizada en los años siguientes, por causas inciertas. Tanto es así que, cuando a finales de 1778 se reunió una comisión para decidir las memorias de la Sociedad que debían publicarse, José Marín manifestó su preocupación por el hecho de que su propuesta pudiera considerarse «malsonante» o «escandalosa» si no se editaba el texto íntegro. Finalmente, tras algunas fricciones, el debate fue arrinconado y ninguna de las memorias presentadas en esta etapa vio la luz.

El silencio al respecto se mantuvo hasta que en 1786 un acontecimiento indujo a la Matritense a reconsiderar el asunto. En aquel año M^a Isidra de Guzmán y la Cerda, que ya era miembro de la Real Academia Española y de la Sociedad Económica Vascongada,

fue admitida en la Matritense, y la institución ofreció seguidamente ese honor a otra dama, la condesa-duquesa de Benavente, esposa del duque de Osuna, su director por aquellos años. Estos dos precedentes individuales suscitaron de nuevo el debate sobre la posibilidad de admitir mujeres de modo regular. Dos distinguidos socios, Jovellanos y Cabarrús, defendieron ante la Sociedad opiniones opuestas en las sesiones del 18 de febrero y el 27 de marzo. Aprovechando la circunstancia, Josefa Amar, quien desde 1782 era socia de mérito de la Sociedad Económica Aragonesa, redactó y envió a la Matritense una «Memoria sobre la admisión de damas en la Sociedad», que se leyó el 24 de junio y se publicó posteriormente con el título de «Discurso en defensa del talento de las mujeres». En este texto, acompañado de una carta de apoyo del censor de la Aragonesa, Juan Antonio Hernández de Larrea, Josefa Amar se mostraba favorable a la admisión y contraria a los argumentos de Cabarrús. Esta vez el debate alcanzó una dimensión pública, nacional e internacional. El *Memorial literario* publicó en 1786 las memorias de Cabarrús, Josefa Amar y Jovellanos junto con la carta de Hernández de Larrea, precedidas de una presentación de los editores argumentando que admitir a las mujeres era un justo reconocimiento de su igualdad intelectual y un modo de proporcionarles la satisfacción de «el honor y la gloria del bien que hacen, del trabajo bien empleado, de la ociosidad evitada»¹⁹². Al mismo tiempo, el *Mercur de France* y el *Journal Encyclopédique* dieron a conocer la polémica a la opinión francesa, traduciendo el texto de Cabarrús. A él respondió una lectora de aquel país, Mme. Levacher de Vallincourt, publicando en el *Espíritu de los mejores diarios* una dura crítica (Esp. n.º 73 a 77, 17 al 29-XII-1787). A su vez, el discurso de Josefa Amar sería traducido al italiano en 1789. El 2 de septiembre de 1787, también el catedrático de Poética de los Reales Estudios José Ignacio López de Ayala secundó la opinión favorable a la admisión con una vigorosa defensa leída en la Sociedad.

Finalmente, fue una decisión real, comunicada a la Sociedad por Floridablanca el 27 de agosto de 1787, la que acabó de inclinar la balanza, ordenando la creación de la Junta de Damas de Honor y de Mérito. Designadas las damas que debían integrarla por una comisión de socios de la Matritense nombrada a tal efecto, la Junta se constituyó y celebró su primera reunión el 5 de octubre de

¹⁹² Mem. lit., tomos VII (abril de 1786, 473-487; mayo, 74-78) y VIII (agosto 1786, 400-438). Citaremos, no obstante, estas y otras memorias a partir de la edición de NEGRÍN FAJARDO (1984).

1787¹⁹³. En otras Sociedades Económicas como la Vascongada y las de Ciudad Rodrigo, Murcia, Granada y Valladolid fueron admitidas algunas mujeres con posterioridad (Velázquez Martínez, 1989, 220-222). Sin embargo, la presencia de damas en la Sociedad Económica siguió suscitando oposiciones. En enero de 1789, apenas año y medio después de la fundación de la Junta, el *Correo de los Ciegos* publicó un significativo fragmento de Tito Livio que quizá pueda interpretarse como una crítica al modo en que se había resuelto la controversia. Se trataba de un discurso de Catón el Censor contra la derogación de la ley Oppia, una norma que en el año 215 a.C. había adoptado la república para frenar el lujo. En él el insigne orador romano denunciaba la presencia de mujeres en lugares públicos, tachaba de aberrante que se les permitiese acudir a las asambleas y atribuía a tal desorden la corrupción de costumbres que a su juicio padecía la Roma republicana¹⁹⁴. De ese modo, como era habitual en la retórica de la época, se evocaba la Antigüedad clásica para plantear un conflicto que preocupaba en el presente, y cuya resolución se consideraba crucial para el buen orden de la sociedad.

DE LAS TERTULIAS A LA SOCIEDAD, DE LA EXCEPCIÓN A LA «LEY»

La intensidad que adquirió este debate y el hecho de que superase el ámbito de la Matritense para alcanzar a la opinión pública ilustrada sugiere, en efecto, que su significado desbordaba la cuestión concreta que le había dado origen y constituía un dilema de orden político o, por expresarlo en el lenguaje de la época, un tema que afectaba a la «policía» de una sociedad ilustrada. Las metáforas espaciales que acusaban a quienes se mostraban contrarios de pretender alzar un «muro de división» o las que comparaban la admisión de damas con una «puerta» que se abría para las mujeres muestran que la Sociedad Económica servía como escenario para representar un debate más amplio. Dilucidar si una selecta élite de damas podía o debía formar parte de la Sociedad Económica implicaba, en última instancia, redefinir cuáles debían ser, en lo práctico

¹⁹³ Libro de Acuerdos de la Junta de la Comisión nombrada por la Real Sociedad Económica de Madrid para tratar del Reglamento de la de Señoras Socias de Honor y Mérito, en ARSEAPM, A-55, y Libros de Actas de la Junta de Damas, ARSEAPM, A-56-1 (1787-1790).

¹⁹⁴ C.M. n.º 244 (14-I-1789, 1414-1416).

tanto como en lo simbólico, los espacios sociales considerados masculinos y femeninos. Para ello se retomaron los principales argumentos, viejos y nuevos, que había desplegado el debate dieciochesco sobre la «naturaleza» y la identidad social de hombres y mujeres, sobre los papeles que debían representar y los lugares que podían ocupar. Calificar *a priori* los espacios que a unos y otras se asignaban como «públicos» y «privados» respectivamente resulta precipitado y en buena medida anacrónico. Las propias categorías de «privado» y «público» no responden a divisiones objetivas preexistentes, sino que constituyen en sí mismas representaciones, formas de explicar y organizar la realidad, tal como han venido argumentando las nuevas tendencias de la historia sociocultural y la teoría e historiografía feministas¹⁹⁵. Fue la cultura burguesa y liberal la que en el siglo XIX haría de esa división un principio ordenador fundamental en su modo de comprender la sociedad. En el Antiguo Régimen, como señala Dena Goodman (1992, 14), los límites entre lo «público» y lo «privado» no estaban estrictamente definidos, sino que eran objeto de vivas controversias. La noción de lo que en nuestro tiempo consideramos el ámbito de lo «privado», por oposición a lo que se ha dado en llamar «esfera pública», se construyó a lo largo de la época moderna de forma lenta y con manifestaciones a menudo contradictorias, en un proceso en el que confluyeron fenómenos como la emergencia de las monarquías absolutas, las nuevas prácticas religiosas surgidas de la época de las reformas y la difusión de la imprenta, y en el que se implicaban nuevos modos de entender lo femenino y lo masculino.

En el siglo XVIII ese debate estaba muy vivo en el discurso ilustrado, como lo muestra el hecho de que personajes que mantenían afinidades ideológicas y relaciones de amistad sostuvieran posturas irreconciliables en torno a la admisión de damas en la Sociedad Económica. En efecto, uno de los aspectos más significativos de la discusión fue el hecho de que no se tratara de una pugna entre misóginos tradicionalistas e ilustrados «amigos de las mujeres». Por el contrario, el enfrentamiento entre los propios ilustrados simboliza muy bien la tensión entre dos discursos opuestos. De un lado, el que atribuía a las mujeres, en nombre de las Luces, un pa-

¹⁹⁵ La obra colectiva planeada por P.E. ARIÈS y dirigida por R. CHARTIER (1989) es un sugerente estudio de la contradictoria construcción de la privacidad en el Antiguo Régimen. Sobre las aportaciones feministas al estudio de las categorías de público y privado y de sus cambiantes relaciones con los modelos de género resulta útil el reciente balance teórico e historiográfico de DAVIDOFF (1995).

pel exclusivamente doméstico y contemplaba con desconfianza su participación en otros espacios sociales. De otro, el que consideraba que darles acceso al foro más emblemático del reformismo constituía una exigencia de la Ilustración, y definía la posición de las mujeres en esas instituciones de un modo que, si bien diferente y subordinado al de los hombres, legitimaba para ellas posibilidades más amplias de presencia social.

Las Sociedades de Amigos del País constituían un ámbito que se iba formalizando como público, diferente de la sociabilidad informal en tertulias y salones. Su creación había sido estimulada (salvo en el caso de la Vascongada) por el gobierno, que esperaba de ellas que actuaran como instrumentos del absolutismo ilustrado para la difusión de reformas limitadas en la economía, la educación y la cultura (Enciso, 1987; Velázquez Martínez, 1989, cap. 1). En ese sentido, su promotor, Campomanes, las calificaba en el *Discurso sobre la educación popular* como «asociaciones políticas», encargadas de difundir «el amor al Rey y a la Patria», de informar y asesorar al gobierno en el diseño y aplicación de reformas para promover la transformación del país. Concebidas como conducto de la Ilustración oficial, en su seno, no obstante, se desarrollaron en algunos casos, y muy especialmente en la Vascongada, modos de entender la política que ponían en cuestión las propias bases de la monarquía absoluta y constituyeron las primeras tendencias del liberalismo político, representado por autores como Cabarrús, Valentín Foronda o Manuel de Aguirre (Maravall, 1991, 61-100 y Elorza, 1970). En cualquier caso, estas instituciones se consideraban de algún modo investidas con la representación del «interés general», como si para aquellos de sus miembros más inclinados a limitar el autoritarismo regio vinieran a suplir a las asambleas estamentales, debilitadas en el proceso de construcción del absolutismo; recordemos, en este sentido, que las Cortes de la Corona de Aragón habían sido suprimidas tras la guerra de Sucesión y las castellanas sólo se reunieron en dos ocasiones a lo largo del siglo, en 1711 y 1789. En efecto, Jovellanos definió las Sociedades Económicas, en su «Elogio a Carlos III» y en el «Discurso a la Sociedad Económica sobre el establecimiento de un montepío para los nobles de la Corte» (1784), antes de experimentar en carne propia la fragilidad y las ambigüedades del reformismo, que le llevarían al destierro y la prisión, como «cuerpos patrióticos, dechado de instituciones políticas», encargadas de reflexionar sobre «todos los objetos del provecho común», y a sus miembros como graves y responsables «amigos del bien público» (Jovellanos,

1980, 176 y 164). Otro de sus socios más activos, Manuel de Aguirre, «el Militar Ingenuo», llegó a equipararlas, en su *Sistema de Sociedades Patrióticas y de Seminarios o Casas de Educación* (1785), a asambleas representativas, moderadoras del poder:

«Estas patrióticas sociedades deben ser antorchas que iluminen a todas clases del Estado y un tribunal que haga conocer y publique los errores y preocupaciones que oprimen al pueblo...¿Qué Repúblicas o gentes ilustradas hubo jamás que no estableciesen censores de sus descarríos y de los viciosos extremos a que precipita el poder del largo tiempo aun a las naciones mejor gobernadas? Séanlo, pues para nosotros, las patrióticas sociedades: representen éstas, hagan palpables al Gobierno los males...». «¿Qué merecerá, pues, el rey que buscando los avisos de sus vasallos cual si fuera democrática la constitución de los pueblos que domina, apoya y fomenta la formación de estas Sociedades Patrióticas?» (Aguirre, 1974, 78 y 80).

Para cumplir con tan alta misión al servicio del país, consideraba que sus integrantes debían tener formación política, conocer los sistemas de gobierno y los fundamentos del contrato. Parece, pues, que algunos miembros de estas Sociedades, los que simpatizaban con un modelo político al estilo inglés y aun con fórmulas rousseauianas de contrato social, les concedían una función política. Y cabe pensar que, en conjunto, sus integrantes, aun cuando en la práctica defendiesen en ellas intereses bien particulares, comprendían la propia composición de estos cuerpos como representativa de lo mejor de la sociedad y asumían como objetivo la «pública utilidad». Los «amigos del país», en su mayoría nobles, eclesiásticos y funcionarios ilustrados, parecían concebir sus funciones como una misión «patriótica» mediante la cual manifestaban su carácter de «ciudadanos», por lo común desde una concepción política que veía en la monarquía absoluta la artífice y garante de las reformas o, más raramente, desde el distanciamiento de este lenguaje y la aproximación a nociones modernas de la representación política, como en los casos de Aguirre o Cabarrús.

Estas características peculiares de las Sociedades Económicas permiten comprender por qué fue en su seno donde el debate del siglo en torno a los espacios sociales que debían ocupar hombres y mujeres se planteó con un énfasis muy especial y haciendo explícitas las consecuencias políticas que tendría su resolución. Los propios participantes en la controversia, tanto favorables como contrarios a la admisión de damas en la Sociedad, manifestaron y crearon con sus intervenciones cierta imagen de novedad y ruptura, de ha-

llarse ante una decisión cuyo fallo en uno u otro sentido resultaba trascendental. Como lo expresaba Josefa Amar, «no se trata menos, que de igualar á las mugeres con los hombres, de darlas asiento en sus Juntas, y de conferir con ellas materias de gravedad» (en Negrín Fajardo, 1984, 170). De «revolución política» la calificó Jovellanos, quien consideraba la admisión como una exigencia de la sociedad ilustrada (*ibidem*, 157).

Términos como los que utilizó Jovellanos deben entenderse, no obstante, en su propio contexto, sin pretender anticipar a las postrimerías del Antiguo Régimen discusiones que en modo alguno podían producirse en el marco discursivo y político de la época. En efecto, la polémica de los sexos se desarrolló en el siglo XVIII en el terreno de la moral, las costumbres y la educación. Así era, lógicamente, en el contexto de un pensamiento y una práctica reformista que aspiraba a inducir cambios económicos, sociales y culturales moderados, que tomaba como bandera la «reforma» y aun la «revolución de las costumbres» pero que estaba lejos de pretender una transformación profunda de las estructuras sociales y políticas. Incluso en Inglaterra, un país de tradición burguesa cuyo sistema parlamentario constituía el modelo admirado por los ilustrados españoles más críticos con el absolutismo, la políticamente radical Mary Wollstonecraft se ocupó más de expresar el rechazo y el íntimo desasosiego que le producía la imposición del modelo burgués de la «mujer decente» que de sostener que se ampliaran a las mujeres los derechos políticos del nuevo individuo liberal. Sólo en la Francia revolucionaria (y en menor medida, en las colonias americanas durante la independencia), la ruptura que destruyó el orden estamental y forzó la redefinición de las reglas del juego político sentó las condiciones para plantear un debate sobre la inclusión de las mujeres en los nuevos derechos de ciudadanía.

Sin embargo, cuando se comparan los discursos pronunciados en las tribunas girondinas o jacobinas o los artículos escritos para la prensa revolucionaria con motivo de este debate con las memorias que sobre la admisión de damas se discutieron en la respetable y nada revolucionaria Sociedad Económica Matritense, saltan a la vista semejanzas inesperadas en los argumentos y el lenguaje que unos y otros despliegan. En el fondo, y salvando amplias diferencias en sus circunstancias políticas, ambos debates aspiraban a dilucidar una cuestión en buena medida común: definir los lugares que hombres y mujeres debían ocupar en sociedades que trazaban nuevas fronteras entre lo público y lo privado y, más concretamente, delimitar y dar nombre a los modos de contribución de hombres y

mujeres a la vida «política», en los términos bien diversos en los que ésta se representaba en la Francia revolucionaria y en la España de Carlos III¹⁹⁶. De algún modo, también aquí se discutía en qué debía consistir para las mujeres la condición de «ciudadanas», en los términos propios del discurso y las prácticas reformistas, que entendían por ciudadano la persona interesada en el bien público y dispuesta a cumplir con sus deberes para con la sociedad. Para algunos, la única vía por la que las mujeres podían colaborar en esta empresa era volcándose en sus obligaciones de madres y esposas, esmerándose, por ejemplo, en hacer de sus hijos ciudadanos útiles e ilustrados. De ese modo, el médico Bonells reprendía, en nombre de sus deberes políticos, a las mujeres que no amamantaban: «¿qué castigo sería bastante para unas *ciudadanas*, que conjuradas contra el bien público, destruyen la población, gravan la patria con injustas cargas, aumentan las calamidades del género humano, y solo dan al Estado vasallos inútiles?» (Bonells, 1786, 358). En eso consistía para ellas la ciudadanía, y no en aspirar a estar presentes en espacios privativos de los hombres, argumentaba Cabarrús refiriéndose a las Sociedades Económicas: «¿cómo esperar que sean Ciudadanas las que desdeñan las obligaciones de madre y esposa?» (en Negrín, 1984, 153). Para los defensores de la admisión, por el contrario, ésta era no sólo una forma legítima en que las damas cultas y acomodadas podrían contribuir a la utilidad general, sino también un derecho en tanto que seres racionales y miembros de lo más selecto de la sociedad ilustrada. Así, el canónigo Hernández Larrea, en su carta de apoyo a Josefa Amar, clamó: «Oponerse a que las mujeres sean individuos de las Sociedades Económicas, es a mi ver lo mismo que quererlas despojar del derecho de ciudadanía» (*Memorial literario*, agosto de 1786, 430).

La juventud de estas instituciones y su identificación con la modernidad técnica y cultural permitieron que una propuesta innovadora como la admisión de damas pudiera formularse y ser tomada en consideración. «Dirán algunos: es novedad admitir asociadas. Los cuerdos dirán también es nueva la Sociedad y eso no contradi-

¹⁹⁶ El término «política», como señala ALVAREZ DE MIRANDA (1990, 703-704) tenía significados muy amplios y diversos en el léxico de la Ilustración: desde el «arte de gobierno», a la «cortesía y buen modo de presentarse» (en el sentido de civilidad), o la organización social (en el uso que Campomanes da a la expresión «constitución política» en el *Discurso sobre el fomento de la industria popular*, según recoge MARAVALL, 1991, 66). Al definir a las Sociedades Económicas como «dechado de instituciones políticas», Jovellanos parece utilizar el adjetivo, como el de «patrióticas», en el sentido de cuerpos que contribuyen al «interés general».

ce la importancia de sus tareas», afirmaba Luis de Imbille, anticipando las críticas que a su juicio debían desdeñar quienes se tenían por «modernos» (Negrín, 1984, 144). Al mismo tiempo, el modo en que las Sociedades se definían solemnemente como «instituciones políticas» hacía que resolver este dilema implicara definir cuáles eran las formas legítimas en que las mujeres podían intervenir en la vida «política», entendida ésta, en el lenguaje del reformismo, como la contribución a la «utilidad común» y al desarrollo de las reformas promovidas por el gobierno y por la minoría ilustrada. Josefa Amar y Borbón pareció captar lo uno y lo otro. Debíó comprender que las Sociedades constituirían un nuevo espacio, ornado de una imagen de Ilustración, de prestigio y poder. En efecto, resulta significativo que al quejarse de que se convirtiesen en «un nuevo santuario o muro de división» utilizara el mismo término que emplearía para dolerse de la exclusión femenina del aprendizaje del latín, que daba acceso a la Universidad o a la Iglesia. A diferencia de estas últimas instituciones, condicionadas por una tradición de siglos, las jóvenes Sociedades Económicas no estaban lastradas por el pasado y podían plantearse la posibilidad de definir sus propios criterios de inclusión. Si el debate se resolvía como Josefa Amar deseaba, estos foros ilustrados proporcionarían a las mujeres posiciones de autoridad que les estaban vedadas en otros ámbitos, permitiéndoles participar, como a los hombres de su condición, en debates y decisiones sobre temas de interés público y definirse como sujetos sociales desde esa perspectiva.

A los ojos de sus defensores, como ante los de sus oponentes, admitir a las damas en esa «morada del patriotismo» suponía permitirles traspasar el umbral de una institución formalizada, cualitativamente distinta de las tertulias o salones en las que su presencia era habitual. En el caso de los salones franceses, la historiografía ha puesto de relieve su importancia en la dinámica social y cultural de su época, como espacios de creación y difusión de las Luces (Goodman 1992 y 1994). En estos espacios informales de cultura, conversación y encuentro social, semejantes, aunque no gozaran de su vitalidad e influencia, a los salones franceses, a los «casati» y «conversazioni» italianos o a las reuniones de las «blue-stockings» inglesas, las aristócratas españolas desempeñaron en el siglo XVIII papeles destacados. Actuaron como mecenas de escritores y artistas, tomaron parte en discusiones religiosas como las de la tertulia neojansenista de la condesa de Montijo (punto de reunión de eminentes eclesiásticos como Palafox, Rosell o Tavira y de poetas y filósofos como Meléndez, Jovellanos o López de Ayala), en debates y lectu-

ras literarias como las de la Academia del Buen Gusto, presidida por la marquesa de Sarria y frecuentada por literatos y nobles, damas y caballeros, en representaciones teatrales y conciertos como los celebrados en el salón de la condesa-duquesa de Benavente (con la concurrencia de personajes como Ramón de la Cruz, Jovellanos, Moratín o Iriarte, algunos de los cuales frecuentaban también el salón de la duquesa de Alba). Del protagonismo que las damas tenían en las tertulias, célebres como las anteriores o menos conocidas, dejaron testimonio viajeros europeos como Townsend, quien, por los mismos años en que se produjo el debate de la Sociedad Económica, sacó estas impresiones de los usos de la buena sociedad española:

«Durante mi estancia en Avilés descubrí por primera vez que las visitas que se hacen son siempre para la señora; que el señor de la familia puede libremente entrar o salir; que no es necesario informarse de él; y que si la hija es más bella que su madre, puede, sin ofenderla, ocupar sola la atención. Esa idea me fue después confirmada en la capital, donde vi a hombres introducidos en casas de las señoras más distinguidas y visitarlas de la manera más familiar, sin tener la menor relación con sus maridos, ni siquiera conocerlos personalmente»¹⁹⁷.

Estas reuniones, entre culturales y mundanas, eran lugares de conversación y trato donde se podían trabar relaciones, sellar alianzas familiares y asimilar los modales refinados necesarios para consolidar e incrementar la estima social, en definitiva, escuelas de civilidad, espacios de aprendizaje social, que Martín Cerecedo retrataba en estos términos:

«Se visita con frecuencia á una de estas prudentes y discretas Señoras, porque siempre hay conversacion en su casa, la qual es una Academia de Personas de espíritu, y qualidad, en donde siempre se habla de cosas buenas, ó a lo menos, indiferentes. La casa de una Señora de este caracter es una buena Escuela para un Joven; aqui aprehende las lecciones de un hombre de bien, que solo piensa á hacerse recomendable por las costumbres, y que desea parecer a las Personas de merito y de distincion que allí concurren» (Cerecedo, 1767, 14-15).

¹⁹⁷ Su predilección iba hacia las «sociedades» de la duquesa de Berwick, «compuesta de los ministros extranjeros», y de la condesa del Carpio, por «la vivacidad de su ingenio y el encanto de sus maneras». (TOWNSEND: «Viaje a España hecho en los años 1786 y 1787», en *Viajeros*, pp. 1484 y 1454). Otras referencia a tertulias en su relato, en p. 1425; de otros viajeros, como el barón de Bourgoing y el mayor Darlymple, en p. 996 y 652.

Distintas de estas reuniones informales, a las que se llamaba tertulias, «sociedades» o «academias», se crearon durante el siglo XVIII, bajo la protección de la monarquía absoluta, Academias y Sociedades de carácter científico, literario o artístico que imitaban a las francesas, como la Real Academia Española, fundada en 1713, la Academia de la Historia, en 1735, las Reales Academias de Buenas Letras de Barcelona y Sevilla, en 1729 y 1752, o la Academia de Bellas Artes de San Fernando y las que, a imitación de esta madrileña, se crearon en otras ciudades. Frecuentemente tenían su origen en tertulias científicas o literarias, como la de Azcoitia, germen de la Sociedad Económica Vascongada, o la del médico Muñoz y Peralta, futura Regia Sociedad de Medicina y otras Ciencias de Sevilla, y de ese modo participaron del proceso, general en Europa a lo largo de la época moderna, por el que las «pequeñas sociedades» del Renacimiento y el siglo XVII se fueron transformando en instituciones formales, academias o clubes. Éstas ya no integraban a mujeres en sus filas, siguiendo así también una evolución general que tendió a excluir de las «académies patentées et protégées», como las denomina Chartier, o de los clubes políticos a quienes habían tenido una importante presencia en los cenáculos renacentistas y en los salones de los siglos XVII y XVIII. Ninguna las excluía expresamente en sus estatutos, pero tampoco las admitía de forma regular, a excepción de las Academias italianas, como la Clementina de Bolonia, que aceptó a lo largo del siglo XVIII a 32 artistas y escritoras, así como la Arcadia de Roma o la Academia «dei Ricovrati» de Padua. En Francia, poco después de fundarse en 1635 la *Académie Française*, se discutió la posibilidad de admitir a ilustres escritoras como Mlle. de Scudéry o Mmes. Dacier y Deshoulières, pero el debate se zanjó con una resolución negativa.

Cierto es que algunas de estas instituciones, españolas y europeas, admitieron a lo largo del siglo XVIII a un puñado de mujeres entre sus miembros, circunstancia que los participantes en el debate conocían bien. Entre 1766 y 1786 entraron en la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando diez damas nobles, entre ellas la condesa de Waldstein, la duquesa de Arcos, que era miembro también de la Academia de Bellas Artes de San Petersburgo, y la condesa de Oropesa, académica de honor y directora honoraria de la pintura. M^a Isidra Guzmán fue nombrada profesora honoraria de Filosofía moderna en la Universidad de Alcalá y socia de la Real Academia Española y de las Sociedades Vascongada y Matritense. Estas admisiones seguían la tónica general europea, que a lo largo del siglo había tendido a incorporar, de forma excepcional, a mujeres en ins-

tituciones culturales y artísticas que por norma las excluían, como la *Académie Royale des Arts* de París, en la cual, a pesar de la norma que lo prohibía desde 1708, entraron durante la centuria 8 artistas francesas y extranjeras, que vinieron a añadirse a las 7 que habían sido admitidas en 1682, o la Academia de Ciencias de Berlín, que otorgó el título de socia a Catalina la Grande. No obstante, estas admisiones respondían a la lógica del privilegio propia de una sociedad estamental. No solían equiparar a las nuevas socias con los miembros varones en derechos de asistencia y participación, sino que constituían, en buena medida, una distinción honorífica. A estas ilustres damas se las presentaba como ejemplos excepcionales, a admirar más que a imitar, y su admisión era loada como una graciosa merced del monarca ilustrado o de las instituciones por él protegidas, de modo que quedase fuera de cuestión un debate general sobre la presencia femenina en esos espacios. Mientras así fuera, este honor dispensado con cuentagotas no suscitaba reticencias, sobre todo si era meramente simbólico y no implicaba que las socias asistieran a las sesiones y se mezclaran con los hombres. Incluso el reticente Cabarrús se mostró dispuesto a dar la bienvenida a M^a Isidra Guzmán y de la Cerda y a la condesa-duquesa de Benavente. En ellas decía ver no tanto a mujeres como a representantes del honor de su linaje, excepciones de su sexo, como las que poblaban los tradicionales catálogos de «mujeres célebres»:

«Pero perdone la amistad; perdone el mérito de las señoras que han dado lugar a esta cuestión; ratificaré gustosísimo el acuerdo en virtud del cual han de presenciar nuestras tareas, creeré ver en ellas los héroes sus ascendientes, y si no puedo a veces olvidarme de su persona y su sexo será porque superiores a los frívolos caprichos que se le reproducen sólo retienen su dulzura y sus gracias con las virtudes que ilustran el nuestro».

No obstante, con la misma claridad manifestó seguidamente su absoluta oposición a un cambio de las normas que franqueara el paso a otras damas, convirtiendo lo excepcional en regular: «Sean, pues, socias estas señoras: pero séanlo solas, cerremos para siempre la puerta a todo su sexo y *no nos dejemos ocultar por las ventajas de un ejemplo los inconvenientes de una ley*» (en Negrín, 1984, 151).

Fue, por tanto, la propuesta de pasar del «ejemplo» a la «ley» lo que desencadenó un debate que no habían suscitado las anteriores incorporaciones a título de excepción, y lo que le otorgó mucha de su intensidad dialéctica. En él se enfrentaron quienes, como Cabarrús, defendían la exclusión genérica de las damas, compatible con

la admisión de algunas, a las que se deseara distinguir con un honor que decían tanto más apetecible cuanto más exclusivo, y quienes veían en los ejemplos de las ya socias un precedente que habría de ir necesariamente seguido de su extensión a otras damas de su clase, como los editores del *Memorial literario*, que así reflexionaban: «Parece que estos ejemplares abrían una ancha puerta para admitir en adelante a otras muchas Señoras; pero ...en las Juntas que celebra la Real Sociedad de Madrid...se movió una dificultad, que a la vista parece impedía el poder corresponder al mérito y lustre de las Señoras que recibieran» (Mem. lit., abril 1786, 474). Entre esas dos posturas enfrentadas, muchos otros debieron debatirse entre las dudas que les suscitaba una decisión sin precedentes. Ese sería quizá el caso del canónigo Hernández Larrea, quien apoyó calurosamente el discurso de Josefa Amar, cuya admisión en la Sociedad Económica Aragonesa había también defendido, pero se opuso años más tarde a que se constituyera en esta institución una Junta de Damas a imitación de la madrileña, como proponía Floridablanca, impidiendo con su negativa que la presencia femenina en sus filas fuera algo más que un honor excepcional (Sullivan, 1992).

ALZAR UN MURO: LA DIVISIÓN DE LOS ESPACIOS

Cuando Josefa Amar expresó su temor de que las Sociedades recientemente fundadas se constituyesen como un «muro de división» que excluyera a las mujeres se dirigía explícitamente a Cabarrús. No era otro el «recomendable socio», «nuestro impugnador», cuyos argumentos trató de refutar. Él mismo se sabía en posición minoritaria entre los socios, a contracorriente de la tendencia que acabaría imponiéndose, y pugnaba por presentarse en su alegato no como un misógino tradicionalista o un nostálgico de un retorno al pasado sino como lúcido y severo reformador, instalado en el presente y preocupado por construir una sociedad ordenada. Es posible que a modelar su postura negativa y, sobre todo, el tono agresivo con que la expresó, concurriesen sus propias vivencias. Así pareció captarlo Mme. Levacher de Vallincourt, quien en su respuesta a Cabarrús atribuyó la agresividad y el temor que destilaba su texto a «cierto resentimiento personal». No obstante, comprender la lógica de sus planteamientos exige un esfuerzo interpretativo que vaya más allá de atribuirla a íntimas frustraciones o temores. Quienes se han interesado por el pensamiento y la actividad política de este complejo personaje, hombre al que su amigo Jovellanos calificó de

apasionado, que desempeñó su carrera al servicio de la monarquía absoluta pero apuntó en sus escritos en la línea del naciente liberalismo y tomó partido por el gobierno francés durante la guerra de independencia, han tendido a pasar por alto su oposición a la entrada de mujeres en la Sociedad Económica Matritense, o bien a citarla como una mera anécdota curiosa¹⁹⁸. Por otra parte, los estudios de este debate se han limitado a señalar la postura misógina que en él adoptara Cabarrús, sin tratar de relacionarla con otros aspectos de su perfil intelectual. Tanto sorprendió a Lucienne Domergue su virulenta oposición que llegó a sugerir la posibilidad de que se tratara de un montaje concertado con Jovellanos para mejor destacar la racionalidad de la opción favorable (1971, 256-258), aunque finalmente se decantó por considerarla una manifestación de sus convicciones. Que un ilustrado como él se hubiera mostrado tan violentamente misógino suscitaba más perplejidad que intentos de comprender la lógica de su postura. Pero una mirada integradora nos permite entenderla situándola en el contexto del liberalismo que nacía envuelto en influencias rousseauianas. La misoginia de Cabarrús sólo parece entrar en contradicción con su ideología política y su pensamiento social si se espera que el radicalismo político o la modernidad de un enfoque económico vayan parejos con una postura más favorable hacia las mujeres. Esta ilusión estuvo en la base del doloroso desencanto de Mary Wollstonecraft, lectora apasionada de Rousseau, que se identificó con su vehemente llamamiento a la conversión moral y a la reforma política y se sintió amargamente traicionada por su modelo de mujer sensual y dependiente. Y es también el equívoco que sostiene el hecho de que la voz discordante de Cabarrús en el debate de la Sociedad Económica haya sido despachada como una mera anécdota o contemplada con extrañeza por venir de un liberal y un ferviente rousseauiano.

De hecho, su postura, que a los ojos de sus contemporáneos ilustrados favorables a la admisión de las damas aparecía como anacrónica, retomaba, aunque omitiendo sus matices y tensiones y dándoles un nuevo énfasis, los argumentos ilustrados sobre la naturaleza doméstica de las mujeres, para proponer una rígida división de esferas, pública y privada, que iba más allá de la Ilustración, preludiando la articulación genérica que pretendió darse la sociedad del siglo XIX. En la sociedad que imaginaba, las mujeres debían

¹⁹⁸ Su memoria fue publicada en el Mem. lit., mayo 1786, 74-85. La reproduce NEGRÍN (1984, 150-156). Sobre sus concepciones políticas véase ELORZA (1970, cap. VII) y muy especialmente MARAVALL (1991, 82-100).

ocupar el centro de unas familias que él describía con el nuevo lenguaje de la intimidad y el sentimiento, y cuya estabilidad y rectitud de costumbres pretendió asegurar con sus propuestas de instaurar el divorcio y legalizar la prostitución bajo vigilancia pública y sanitaria. La armonía de las familias le parecía condición necesaria para el orden social, y ambos requerían, a su juicio, que las mujeres no solicitaran intervenir en la vida pública. Ninguna «ciudadanía» era posible para ellas fuera de los efectos políticos que reportase el virtuoso cumplimiento de las obligaciones que les señalaba como madres y esposas. Así lo argumentó a través del ejemplo de Cornelia, que sería una figura frecuente en la retórica de los revolucionarios franceses y en la imaginería neoclásica que ensalzaban la dimensión política de la maternidad:

«La madre de los Gracos, contenta con haber criado para la República hijos que la ilustrasen, jamás quiso participar del bullicio de sus aplausos» (...) «¿cómo esperar que sean amigas del País las que no lo son de sus casas? ¿y buenas ciudadanas las que desdennan las obligaciones de madre y de esposa?»¹⁹⁹.

En efecto, Cabarrús se expresó en términos similares a los que entre 1790 y 1793 utilizaron los revolucionarios franceses, que, como Amar, Chaumette y Prudhomme, se opusieron a incluir a las mujeres en los nuevos derechos de ciudadanía. Sus argumentos se dirigían contra quienes aprovecharon la ruptura de la legitimidad absolutista para defender la extensión a ambos sexos de los principios revolucionarios de igualdad y libertad, como Olympe de Gouges, Condorcet, Romme, Guyomar o Lequinio. Mientras estas cuestiones se debatían, mujeres de distintos niveles sociales, desde las girondinas como Théroigne de Méricourt o Etta Palm d'Aelders a las de clases populares, participaron en los acontecimientos revolucionarios: en la marcha sobre Versalles, en los debates de los clubes políticos, incluso en el ejército. Finalmente las discusiones, que alcanzaron altas temperaturas en las asambleas, en la prensa y los panfletos políticos, se inclinaron por la negativa. El republicanismo jacobino estableció un ideal que marcaría el perfil de la Francia napoleónica y postrevolucionaria: una rígida división de los espacios

¹⁹⁹ La primera cita en NEGRÍN (1984, 153). La segunda la hemos tomado de la edición que el Mem. lit. realizó de la memoria de Cabarrús (Mem. lit., mayo 1786, 74-85, cita en p. 81). En la edición de Negrín, transcrita a partir de las actas de la Matritense, este pasaje ofrece una redacción diferente: «¿cómo esperar que sean Ciudadanas las que desdeñan las obligaciones de madre y esposa?» (NEGRÍN, 1984, 153).

público y privado, que excluía a las mujeres de la política, considerada en adelante una exclusiva competencia masculina, como hicieron patente la prohibición en 1793 de los clubes de ciudadanas revolucionarias o las ejecuciones de Olympe de Gouges y Mme. Roland, a quienes el 19 de noviembre el *Moniteur* juzgó de este modo: «La manía de ser sabias y cultas las llevó a olvidar las virtudes de su sexo, y este olvido las llevó a la guillotina». Apartadas de la participación política, a las mujeres se les asignó la misión de educar a los futuros ciudadanos y de encarnar simbólicamente los valores de la república, representada en la figura de una mujer²⁰⁰. También en Estados Unidos, tras la guerra de independencia de las colonias (1775-1783), se procuró desmovilizar a las mujeres que habían participado en los comités patrióticos y en las campañas de boicot contra la metrópolis esgrimiendo el ideal de «republican motherhood», según el cual su papel en la construcción de la nueva sociedad y el nuevo Estado debía realizarse a través de la educación de ciudadanos virtuosos y la custodia de la moral republicana (Kerber, 1980).

Desde un contexto político muy diferente, Cabarrús compartía, no obstante, buena parte de los argumentos y de las fuentes intelectuales de los revolucionarios franceses opuestos a la ciudadanía femenina y de los «patriotas» norteamericanos, en particular su devoción por Rousseau, en quien parecían inspirarse muchas de sus afirmaciones. El orden de las familias exigía, a su juicio, que las mujeres se volcasen en ellas en lugar de asistir a las reuniones de la Sociedad. Pero en su opinión no sólo la conveniencia social clamaba en este sentido, sino que así lo establecían los designios incuestionables de la naturaleza, eterna valedora de la diferencia sexual:

«¿acaso la moda y sus partidarios prevalecerán *contra la voz de la naturaleza* que sugetó las mugeres a la modestia y al pudor, o *contra las relaciones inmutables de todas las sociedades, que impusieron como una obligación civil* la fidelidad a sus maridos, el cuidado de sus hijos, y una vida doméstica y retirada?» (en Negrín, 1984, 80).

¿Eternidad de las prescripciones naturales o costumbre convertida casi en «naturaleza» por el paso del tiempo? Cabarrús titubeó,

²⁰⁰ Existe una abundante bibliografía sobre las mujeres en la revolución francesa; puede consultarse un reciente balance de Sledowski en DAVIS y FARGE (1992). Sobre la construcción de la política republicana como una esfera que excluía a las mujeres, véanse LANDES (1988) y FRAISSE (1991).

como muchos de sus contemporáneos, cuando se trataba de asignar un origen último e incuestionable a la diferencia de los sexos. Pero, en última instancia, eso no parecía importarle demasiado. Invocar a la naturaleza o apelar a la convención social no eran fines en sí mismos, sino sólo medios retóricos para afirmar el destino doméstico de las mujeres haciendo de él, más que una obligación religiosa o moral, un deber cívico. Sus razonamientos coincidían con los que años más tarde emplearía la propagandística revolucionaria francesa que exhortaba a las mujeres a renunciar a las actividades políticas para retirarse al santuario doméstico:

«Las mujeres no pueden ejercer ninguna influencia sobre el gobierno, sino sobre el carácter y las costumbres de una nación. No deben tomar parte en la administración pública. Sólo de un modo indirecto pueden influir sobre los gobiernos. Ellas forman para la patria ciudadanos virtuosos, y la patria les debe una parte de los servicios que gracias a ellas éstos han podido prestarle».

«La naturaleza ha distribuido los papeles con sabiduría e igualdad. Dejados a nosotros las inquietudes y las fatigas del exterior; reinad dulcemente en el interior de los hogares; enseñad los derechos del hombre al niño que apenas balbucea, llevadlo pronto a la tribuna nacional, pero no rivalicéis con nosotros»²⁰¹.

No obstante, Cabarrús se distanció de los revolucionarios franceses en el tono empleado en su memoria. Aquéllos exhibían un lenguaje halagador, como si pretendiesen compensar su negativa a admitir la participación de las mujeres en la política derrochando elogios sobre su superioridad moral y su condición de guardianas domésticas de los valores de la república. Él, en cambio, no se esforzó en maquillar su desconfianza hacia las mujeres. Mostró sin ambages sus prevenciones hacia las capacidades morales e intelectuales de éstas, retomando así, desde la posición de un político reformista, los acentos de la misoginia más arcaica:

«En efecto, por una que contemplemos acostumbrada a combinaciones grandes, y contrayendo el hábito de la meditación, de la constancia, del sigilo, ¿cómo podremos disimularnos la petulancia, los caprichos, la frivolidad y las necesarias pequeñeces que son el elemento de este sexo?» (en Negrín, 1984, 152).

²⁰¹ «Discours au Cercle social: *De l'influence des femmes sur le caractère des peuples*», *La Bouche de fer*, 6 enero 1791. «De l'influence de la Révolution sur les femmes», *Révolutions de Paris*, 12 febrero 1791. En BADINGER (1989, 77 y 65).

«¿Habrá una muger que al leerlo no se indigne?», exclamaría, airada, Mme. Levacher, reaccionando contra su tono agresivo. En efecto, Cabarrús, al representar a las mujeres en esa forma negativa, rompía con los códigos usuales de su época, dejando aflorar su hostilidad en lugar de basar su postura contraria a la admisión en la Matritense en la celebración de las cualidades sentimentales y morales femeninas. Su lectora francesa atribuyó el temor y la violencia de su lenguaje a frustraciones personales (Esp. nº 75, 22-XII-1787, 693). Al hacerlo así, comprendió que a Cabarrús, como a Rousseau, la influencia social de las mujeres le inquietaba visiblemente, de una forma que parecía movilizar no sólo sus temores de reformador, sino también sus más íntimos miedos como hombre. Como el autor del *Contrato social*, y a diferencia de lo que establecían las convenciones ilustradas, concebía las relaciones entre hombres y mujeres de una forma cruda, en términos de poder. El protagonismo de las mujeres en los nuevos hábitos de sociabilidad, en las tertulias, paseos y teatros, le parecía la prueba de que éstas se habían apropiado en su época de un poder ilegítimo, lo que explicaba su prevención hacia «aquel sexo, siempre temible en medio de la opresión de que se queja, y que tanto más poderoso quanto domina por la opinión, no se ha contentado con desobedecer las Leyes, en todas las épocas, sino que a su antojo ha vencido o burlado los Legisladores mismos» (p. 151). En sus palabras apasionadas se palpa que se consideraba íntimamente amenazado por esa presencia. Y este sentimiento lo expresó haciendo uso de un tópico que utilizaran profusamente Rousseau y otros autores de su época: el del «imperio» femenino. Para Cabarrús las mujeres eran «este sexo esclavo en la mitad del orbe y reducido en la otra al imperio que clandestinamente usurpa sobre nuestra debilidad» (p. 152). Así era como los franceses solían clamar su rechazo hacia la influencia que ejercían en la Corte las damas de alto linaje y en la buena sociedad parisina las «salonnières». Tanto en el *Émile* (1983, 566-567) como en la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* Rousseau se mostró particularmente hostil a estos poderes sociales de las damas, y ese resentimiento, patente en sus *Confessions*, manifestaba las relaciones difíciles y atormentadas que sostuvo con muchas mujeres cultas (como Mme. d'Houdetot, que fue su amiga y su amor platónico y Mme. d'Épinay, con la que rompió clamorosamente tras años de amistad y protección), así como su posición marginal con respecto al medio de los salones parisinos. En España estos temores, aunque se articulan, en buena medida, con las mismas fórmulas, se expresaban en un marco muy distinto, el de una sociedad más tradicional donde

los nuevos usos de sociabilidad ilustrada, los salones y tertulias, no habían calado tan profundamente ni otorgaban a sus protagonistas una influencia social y cultural equiparable a las que ejercían las anfitrionas de estas reuniones en París. No obstante, la literatura francesa pareció proporcionar las claves para que los españoles más hostiles a esos tímidos cambios en las costumbres los interpretasen como una temible amenaza, como una auténtica «invasión» femenina en la cultura y la vida social. Así, el traductor de Thomas, Alonso Ruiz de Piña, escribió en 1773 en su prólogo advertencias alarmistas contra el «imperio» de las mujeres, parafraseadas años más tarde por Vicente Seixo. Más que reflejar transformaciones ciertas en las relaciones, sus palabras mostraban los temores de su autor hacia la influencia femenina en la sociedad:

«apenas conservan hoy día la menor idea de las virtudes domesticas que el retiro casero de nuestras Españolas hacía florecer en otros tiempos (...) hemos dado demasiado valor á la estimacion y correspondencia de las mugeres; de donde resulta haberse alzado ellas con el imperio, siendo bien fácil decidir hoy día, qual de los dos sexos es el que ignominiosamente ha cargado con la esclavitud»²⁰².

Para Cabarrús, que compartía con él la inquietud porque las relaciones de poder entre los sexos resultasen trastocadas, permitir que las damas saltasen de los espacios informales de sociabilidad a la arena pública de la Sociedad Económica y participasen en sus «meditaciones y tareas» no era una medida de justicia, ni tan sólo una gentileza caballerosa de los socios, sino que suponía claudicar por debilidad ante el poder clandestino que atribuía a las mujeres. Tal como recreó ante los socios las terribles consecuencias que se derivarían de la admisión de damas, su asistencia a las reuniones les distraería de sus dignos cometidos, despertando en ellos el deseo. Su simple presencia, anticipaba, supondría la irrupción avasalladora y amenazante de su sexualidad. Del mismo modo que, a su parecer, en la vida privada seducir a los hombres constituía para las mujeres «un interés único irresistible, el mayor de su vida», que «absorbe todos sus afectos y toda su existencia» (p. 152), su presencia en la

²⁰² THOMAS (1773, prólogo del traductor, sin paginar). SEIXO (1801, 22). Josefa Amar retomó el tópico del «imperio» de las mujeres como una influencia negativa sobre las costumbres y le dio la vuelta, argumentando que concederles una influencia suponía indirectamente admitir su capacidad: «La influencia buena o mala de un agente en otro, incluye necesariamente virtud y potencia en el que hace esa variación» (en NIEGRÍN, 1984, 162).

Sociedad turbaría a los circunspectos amigos del país, viciando el sacrosanto lugar en el que se debatían cuestiones que afectaban al bien público. Entre hombres y mujeres, a juicio de Cabarrús, el deseo no podía soslayarse: el único lenguaje posible era el de la seducción, que no podía suspenderse para hablar en común el lenguaje del reformismo. Así pues, la presencia femenina en ese foro emblemático parecía amenazar tanto su propia identidad de hombre público y político, porque temía que hiciera peligrar el autocontrol y la austeridad que habían de caracterizar a los amigos del país, como su ideal de una sociedad ordenada, en la cual los espacios estuvieran nítidamente separados entre los sexos. Sus palabras a este respecto no pueden ser más expresivas de sus deseos de orden: «una idea de la que necesita toda la policía moderna [es] reprimir la influencia de su sexo y perfeccionar el nuestro»²⁰³.

CORTANDO EL «NUDO GORDIANO»

Mientras que Cabarrús utilizó argumentos muy similares a los que pondrían en juego los revolucionarios opuestos a la concesión de derechos políticos a las mujeres, las memorias favorables a la admisión de damas en la Matritense diferían en mayor medida de los razonamientos que utilizaron en Francia los defensores de la ciudadanía femenina. Éstos desplegaron el lenguaje de los «derechos del hombre» y de los principios revolucionarios, haciendo de ellos una interpretación que abarcaba a las mujeres y tachando de incoherencia que perviviesen privilegios masculinos en una sociedad que había abolido todo privilegio estamental. En cambio, los abogados de la entrada de mujeres en la Sociedad Económica se movían todos dentro de las posibilidades del reformismo ilustrado. No obstante, aunque compartieron ese lenguaje, sus memorias ofrecen notables diferencias entre sí, no sólo en sus propuestas sobre la contribución económica de las socias, su organización y su asistencia a las sesiones, sino también en la forma de articular sus argu-

²⁰³ NEGRIN (1984, 156). En una ironía del destino, las opiniones de Cabarrús hallaron contestación posterior en la vida de su propia hija Teresa Cabarrús (1771-1835), más conocida como Mme. Tallien, participó de forma activa en la vida social y política durante la revolución francesa, en especial en el periodo de Thermidor. Casada con Jean-Lambert Tallien, diputado de la Convención, tras divorciarse del noble Fontenay en 1793, presidió un célebre salón thermidoriano, centro de discusiones políticas y de encuentros sociales, como los de sus contemporáneas Mmes. de Staël y Recamier.

mentos. Todos ellos giraban en torno a tres ejes: la «utilidad», la «justicia» y la «modernidad» de la admisión, pero acentuándolos de formas distintas que mostraban concepciones diferentes de lo que estaba en juego con esta medida.

Con el enfoque utilitario propio del reformismo ilustrado, los defensores de la admisión de damas ponderaron, en primer lugar, los beneficios que a la sociedad podía deparar la participación de mujeres en la Sociedad Económica. El orgullo de pertenecer a esa ilustre institución las impulsaría, a juicio de José Marín o Luis de Imbille, a cambiar sus hábitos de vida, abandonando lo que los textos ilustrados calificaban de «corrupción», «ociosidad» y «fruslería» en favor de costumbres «útiles». Con el estímulo del «honor» y «gloria» que ante el público les otorgaba pertenecer a la Sociedad, argumentaron, se sentirían impulsada a renunciar a las mercancías extranjeras, reducir su servidumbre, educar a sus hijos como ciudadanos útiles y comunicar a la Sociedad cualquier novedad digna de estudio en «industria, agricultura y artes». De ese modo se suponía que las damas darían ejemplo a las mujeres de inferior condición, instruyendo a sus criadas o promoviendo escuelas patrióticas para jóvenes con el fin de «promover en el pueblo la aplicación al trabajo y el destierro de la ociosidad», como pretendía Campomanes tanto en su memoria (Negrín, 1984, 143-147) como en el *Discurso sobre la industria popular* y el *Discurso sobre la educación de los artesanos* (1975, 47-51 y 285-296). Así, con el reclamo de la «utilidad», se ofrecía a las mujeres acomodadas un modelo de conducta alternativo a los comportamientos que se tachaban de «frívolos» se pretendía que su presencia en la Sociedad Económica simbolizara en público la respetabilidad que se exigía la élite ilustrada, y ayudara con el ejemplo a disciplinar a las mujeres del pueblo.

El segundo argumento que fue central en la polémica, y que algunos autores antepusieron al de utilidad, apelaba, más que a criterios pragmáticos, a una idea de «razón» e incluso a un sentimiento moral de «justicia». Para quienes así razonaban, admitir a las mujeres en la Sociedad era la consecuencia lógica que se derivaba de aceptar que, como había demostrado Feijoo y se había convertido en un principio de casi obligado acatamiento, «los entendimientos no tienen sexo, ni las almas se diferencian como los cuerpos», según lo expresara José Marín (en Negrín, 1984, 139). López de Ayala y Josefa Amar hicieron de esta idea, más que de los beneficios sociales que podía reportar la admisión de damas, el hilo conductor de su reflexiones. El discurso de López de Ayala era, en efecto, diferente del resto de las memorias, tanto por su tono teórico, que

apenas entraba en detalles concretos, como por su construcción y sus prioridades. Carecía de la implicación apasionada, la calidez llena de indignación que mostraron Josefa Amar o, en el otro extremo, Cabarrús, para seguir más bien una lógica intelectual fiel a una idea de individuo que ponía el acento en la razón no sexuada. Su punto de partida era la unidad de la especie, que consideraba fundamentada en la igualdad de las capacidades racionales. Las diferencias físicas, sostenía, tenían escasa importancia y en ningún caso constituían una base legítima para negar la admisión de mujeres en un foro ilustrado:

«No hay...fundamento para preferirnos en la parte racional, que es en la que consiste la excelencia de nuestra especie. Porque querer probar nuestras ventajas porque somos más fuertes y robustos es dar argumento a un caballo o a un elefante para que se prefiera al hombre. Nuestro distintivo es la razón, no las fuerzas, y es más hombre quien tiene la razón más despejada. El filósofo, pues, apartándose de las mujeres, gana el confundirse con las bestias» (en Negrín, 1984, 177).

A juicio de López de Ayala, esa igualdad no podía cuestionarse en un «siglo ilustrado» y en una reunión de hombres que se tenían por tales: «En este siglo, y mucho menos en este sitio, no debe disputarse que la mujer es capaz de toda la instrucción y de casi todos los trabajos de los hombres». Su hilo lógico seguía el camino inverso de otras memorias. En lugar de acumular argumentos pragmáticos que justificasen la admisión en nombre de la «utilidad», trataba de conducir a sus lectores a un interrogante que ya no sería: ¿por qué admitirlas?, sino: «Supuesta la igualdad, ¿por qué hemos de excluir las señoras de las sociedades?» (p. 177). No se detuvo en examinar los aspectos prácticos de la admisión: las competencias que habrían de asumir las damas o sus formas de organización, por lo que desconocemos en qué grado imaginaba su integración y sus actividades en la Sociedad. Enfocó más bien su texto como una disertación filosófica sobre la igualdad natural de los sexos, cuya plasmación en el ordenamiento social se le antojaba un signo necesario del progreso de los tiempos. Se aproximaba así a los planteamientos que Condorcet desarrollara tanto en su *Esquisse d'un tableau sur les progrès de l'esprit humain* (1795) como en su discurso *Sur l'admission des femmes au droit de cité* (1790). Este girondino hacía derivar los «derechos de los hombres» de su condición de seres sensibles y dotados de razón y, en consecuencia, consideró irracional excluir a las mujeres del derecho de ciudadanía, llegando a exclamar «que se

me muestre sobre todo una diferencia natural entre hombres y mujeres que pueda legítimamente fundamentar la exclusión del derecho» (en Puleo, 1993, 101 y 106). López de Ayala no pudo haber leído esos textos, que Condorcet escribió años más tarde de que tuviera lugar el debate en la Sociedad Económica Matritense. Pero la semejanza entre ambos muestra algo más profundo que el influjo de unas lecturas: revela el modo en que la igualdad de los sexos, un principio ilustrado que se mantenía en continua tensión con la tendencia a extremar sus diferencias, podía aplicarse a la discusión sobre los espacios que debían ocupar en una sociedad ilustrada, fuese para defender la entrada de mujeres en una institución reformista, en España, o la ciudadanía femenina en la nueva república, en la Francia revolucionaria.

Para sus defensores, admitir a las damas en la Sociedad Económica significaba dar un paso más, importante pero al mismo tiempo lógico, para reconocer la influencia que ya ejercían en la vida social, el efecto beneficioso que su conversación y su trato debían tener sobre los hombres y sobre el tono general de la sociedad. Con la admisión, argumentaban, se reconocería la importancia de ese influjo y se le otorgaría un espacio institucional desde el cual podría ser más efectivo. Esperaban de las nuevas asociadas que ayudasen a reformar las conductas a través del trato social, por ejemplo, a decir de Campomanes, haciendo «familiares en la conversación las reflexiones y principios tocantes a la prosperidad pública» (en Negrín, 1984, 146). Quienes se inclinaban por creerlo así eran en ocasiones hombres que tuvieron relaciones gratificantes con las mujeres. Jovellanos, por ejemplo, apreció durante toda su vida la amistad y el trato femeninos. Mantuvo cálidas relaciones con su madre, D^a Francisca Apolinaria, a quien describiera en una carta como «señora de grande hermosura, virtud y dulzura de carácter» (Varela, 1989, 19), y con sus hermanas Josefa y Catalina, con las que mantuvo una asidua y afectuosa correspondencia a lo largo de sus difíciles años de exilio (en Jovellanos, 1963, t. IV, 254-293). De la primera diría que era «el mayor de los pocos consuelos que me han quedado en mi desgracia» (carta del 19-XI-1804, en Serrano Sanz, I, 623). Además, en su juventud había frecuentado la tertulia de Olavide, lugar de reunión de los ilustrados sevillanos que animaban el intendente de las Nuevas Poblaciones y su hermanastra Gracia, mujer culta y traductora de Mme. de Graffigny. Por las fechas en que se debatió la admisión de damas a la Matritense, Francisco de Bruna, otro de los asiduos a esa tertulia, le recordaba con nostalgia «aquellos felicísimos tiempos; acaso serán los más alegres que tendremos en

nuestra vida...; a la verdad aquel conjunto se verá pocas veces; y es bien difícil la concurrencia de semejantes mujeres... (que) davan sólo pasto al entretenimiento y al buen gusto» (citado por Varela, 1989, 36). Jovellanos mantuvo, asimismo, una amistad íntima y duradera con la condesa de Montijo, quien, curiosamente, fue amiga también de otros dos personajes que participaron, defendiendo posturas opuestas, en el debate de la Matritense: Cabarrús, por quien trató de interceder, usando de su influencia en la Corte, cuando fue encarcelado en 1790, y López de Ayala. Así la recordó Jovellanos en su *Diario*, al conocer su muerte en 1808: «murió la mejor mujer que conocí en España, la amiga de veinte años, por la mayor parte en ausencia» (1956, 145). En ella y en otras damas cuyo trato cultivó en tertulias, visitas y a través de su correspondencia, estuvo siempre dispuesto a apreciar entre otras cualidades, el «espíritu, viveza y talento», tal como revelan sus *Diarios*. La mayor libertad de que a su juicio gozaban las mujeres acomodadas de su época con respecto a otros tiempos no parecía suscitar su temor, sino más bien su simpatía, aunque tratara de acomodarla a un exigente código de moralidad. En ese sentido comparó, en el «Informe... sobre el libre ejercicio de las Artes», la proverbial severidad de tiempos pasados con la honesta libertad que deseaba para su siglo:

«Una matrona honesta no era vista jamás sin escándalo, no digo yo en la calle, mas ni en el templo, como no fuese acompañada de su esposo, dueña y escudero. Hoy van por todas partes solas, sin comitiva, y parece que la costumbre ha triunfado, no solo de la opinión, mas también de los peligros de la honestidad» (BAE, t. L, 34).

Fue desde esa postura y esa trayectoria vital como Jovellanos defendió la admisión de mujeres en la Matritense. Él no sólo gustó en su propia experiencia del trato de las damas y alabó a las mujeres de talento, sino que disertó en sus escritos sobre el papel civilizador que ejercían las mujeres. Era ésa una forma de concebir las relaciones entre los sexos que compartió con otros intelectuales de su época, especialmente en Francia, donde la tradición de sociabilidad en torno a los salones alimentó una amplia literatura sobre el modo en que las mujeres debían modelar las costumbres, suavizar las pasiones y refinar el trato, contribuyendo a formar una sociedad auténticamente civilizada. Este tipo de argumentos no caló tan hondo en España, pero, con todo, algunos ilustrados como López de Ayala sostuvieron la idea de que «siempre el otro sexo ha dado la

ley al nuestro y ha sido el *árbitro de las costumbres*. El hizo los héroes en los siglos de caballería. El hizo mantenedores fuertes de hombres delicados y valientes de cobardes. El hace petimetres y afeminados en nuestro siglo corrompido, y hará patriotas si promueve este partido» (en Negrín, 1984, 180). En la misma línea, Jovellanos argumentó que admitir a mujeres en las Sociedades permitiría que aquéllas extendieran su influencia benéfica sobre los hombres con los que trataban: «Hagamos, pues, que las damas conozcan el patriotismo, y veréis multiplicarse infinitamente el número de los patriotas» (*ibidem*, 159). No es que considerase estas instituciones como un espacio en el que los sexos debían alternar de forma cotidiana, como lo hacían en las tertulias, pues mostró reparos sobre que las damas asistieran efectivamente a las reuniones. Pero su admisión, acompañada del derecho nominal de asistencia (que él esperaba que ejercieran sólo de forma esporádica) se le aparecía como un reconocimiento debido al mérito de mujeres como las que él apreciaba y como un paso hacia una sociedad más civilizada.

A todos estos argumentos la memoria de Josefa Amar vino a añadirles un enfoque diferente, el de una mujer ilustrada que estaba y se sabía implicada de un modo distinto que los otros participantes en la cuestión a debate. Su defensa expresó al mismo tiempo una ambición personal y una firme convicción. Por aquellos años ella misma había comenzado a labrarse una carrera como traductora. Por propia iniciativa había presentado la primera de sus traducciones, el *Ensayo histórico-apologético* de Lampillas, a la Sociedad Económica Aragonesa, y así había conseguido el honor sin precedentes de ser admitida en 1782 en esta institución. Integrada en ella con plenos derechos de socia, aunque no asistiera a las juntas, participó activamente en sus ocupaciones y para ella realizó en 1783 su segunda traducción, la del *Discurso sobre los párrocos y curas de aldea* de Grisellini. Cuando en 1785 se reavivó en la Matritense el debate sobre la admisión de damas, ella era la primera mujer, y la única no aristócrata, que formaba parte de una Sociedad Patriótica, y esa circunstancia, junto con su incipiente fama de escritora, la legitimaban ante el público y ante los socios para dejar oír su voz. Ella misma reveló que su interés en el debate tenía una doble raíz, personal y colectiva, al usar la primera persona en la segunda parte de su memoria. Captó la trascendencia teórica y práctica de la polémica y quiso hacer no sólo de la admisión, sino también de su propia intervención como mujer, la prueba irrefutable de esa igualdad de los sexos que consideraba una evidencia y la ocasión de un cam-

bio que superase la excepción individual para extenderse a las mujeres de su medio; por ello consideraba necesario:

«que las mujeres defiendan su causa, porque el silencio en esta ocasión confirmaría el concepto que de ellas se tiene de que no se cuidan ni se interesan en negocios serios. A esta razón, que comprende a todas en general, se agrega la particular para la que escribe este papel de que ha mucho tiempo tuvo la honra de ser admitida en una de las principales Sociedades Económicas de este reino, cuya distinción, por el grande aprecio que hace de ella, quisiera ver extendida a otras muchas de su sexo para que fuera igual en ambos el empeño en desvelarse en bien de la patria» (en Negrín, 1984, 170).

Que las mujeres fuesen admitidas en la Matritense era para ella un modo de que alcanzaran algo del «premio y la recompensa» que les estaban vedados en otros campos. Mujeres como ella, miembros de la pequeña nobleza de cargos, se encontraban fuera del ambiente de los salones aristocráticos y eran ajenas al poder que ejercían las grandes nobles como mecenas, señoras de estados y personajes próximos a la Corte. Por ello, estar presentes en los foros culturales y reformistas que constituían las Sociedades Económicas, como también escribir y publicar, eran las vías a su alcance para suplir las posiciones de poder y celebridad reservadas a los hombres de su clase, que Josefa Amar conocía de cerca, como hija y nieta de médicos de cámara, hermana, esposa y madre de hombres que sirvieron en la milicia y en la magistratura. Apenas veladas por su proverbial discreción, las referencias a la exclusión femenina de los puestos de mando que aparecen una y otra vez en su obra («cerradas todas las puertas al honor y al premio», «desterradas del premio y de la recompensa»...) traslucen una ambición personal que sabía imposible de colmar:

«Saben ellas que no pueden aspirar a ningún empleo ni recompensa pública.» -señalaba en la memoria a la Matritense- «Que sus ideas no tienen más extensión que las paredes de una casa o de un convento. Si esto no basta para sofocar el mayor talento del mundo, no sé qué otras trabas pueden buscarse» (en Negrín, 1984, 164).

Ella era consciente de que «la majestad del Cetro, la gravedad de la toga, y los trofeos militares *se han ido haciendo* unos objetos que se presentaban a la vista de las mujeres como para admirarlos, mas no para pretenderlos», es decir, de que esa circunstancia era el

resultado de la evolución histórica y las formas de organización social, y no de una incapacidad natural o de una exclusión divina. Sin embargo, no reclamó para ellas esos honores y responsabilidades. Partidaria de moverse en el campo de lo posible, o bien obligada a ello por las circunstancias, captó y aprovechó, en cambio, la nueva posibilidad que abrían las Sociedades Económicas para obtener el reconocimiento público que ambicionaba, el brillo que, como se dolía Inés Joyes, tan lejos solía quedar de la existencia oscura de las mujeres: «como los hombres están mas expuestos al teatro del mundo, salen á luz muchas acciones suyas que aunque en las mugeres las haya igualmente heroicas, como no interesan al público, quedan sepultadas en el olvido» (Joyes, 1798, 188). Tanto en el aspecto social como en el personal la intervención de Josefa Amar obtuvo recompensa. En efecto, la Junta de Damas se constituyó al poco tiempo y, si bien ella no figuró en la selecta lista de 14 nombres, todos aristocráticos, que propuso una comisión de la Matritense como socias fundadoras, en su primera reunión éstas acordaron, en reconocimiento por su defensa, nombrarla socia de honor (Demerson, 1975, 137-141).

En el ánimo de la mayoría de participantes en este debate no parecía hallarse la idea de que las eventuales socias fuesen a asistir a las reuniones de la Matritense, a mezclarse con los socios y a debatir con ellos. De hecho, a la vez que se iba creando una opinión favorable a la admisión, aparecían discrepancias sobre la fórmula que ésta debía adoptar: si las damas habían de contribuir económicamente a los fines de la Sociedad, si tendrían el derecho de asistencia o si debían formar un cuerpo separado. Ya al inicio del debate José Marín se había pronunciado en favor de una incorporación honorífica, tachando de ridícula la perspectiva de una integración efectiva: «No intento, ridícula o extravagantemente, incomodar a las damas dándoles ocupación ajena de su retiro y reposo, cual sería asistir a las asambleas, tener empleo o destino en la Sociedad que fuese, aun de la más pequeña obligación o cargo, ni menos pretendo que por ningún título o motivo se las precise a cosa alguna» (Negrín, 1984, 134). Por ello propuso que las damas se limitasen a contribuir económicamente o «aplicar o no sus cuidados a cualquiera de los objetos de nuestro instituto», si así lo deseaban, mientras que, por su parte, Imbille propondría crear tres clases de asociadas, de las cuales sólo las primeras o «bienhechoras» debían realizar aportaciones económicas (Negrín, 1984, 147 y 149). Pero Marín esperaba, como otros defensores de la admisión, que esa «sola distinción» que se les dispensaba las estimulase a transformar sus hábitos

de vida. Incluso Jovellanos, que no deseaba vedarles la asistencia por considerarlo una contradicción difícil de sostener, confiaba en que el recato apartase a las socias de una asistencia asidua a reuniones mixtas, pero rechazó también la creación de un cuerpo separado en el que se reunieran y deliberasen por su cuenta: «Abrir con una mano las puertas de esta sala a las señoras y con otra impedirles la entrada sería ciertamente una cosa bien repugnante». «Pero no nos dejemos alucinar de una vaga ilusión. Las damas nunca frecuentarán nuestras juntas. El recato las alejará perpetuamente de ellas» (*ibidem*, 158 y 160). Esas prevenciones ilustran la dificultad de imaginar la mezcla de los sexos en un espacio como la Sociedad Económica Matritense, que abrigaba una grave idea de sus competencias. Pero también muestran la importancia que los participantes en el debate asociaban a la decisión de abrirles sus puertas. Incluso si no deseaban o no esperaban su asistencia efectiva, los socios captaron la trascendencia simbólica de lo que constituía un gesto inédito.

El 27 de agosto de 1787 una Real Cédula vino a resolver el dilema, decretando la admisión de señoras en la Matritense en forma de una Junta de Damas separada y subordinada a la Sociedad. Al interceder de ese modo, Carlos III podía presentarse, al igual que cuando propició la primera graduación universitaria de una mujer, M^a Isidra de la Cerda, como «amigo de las mujeres» y monarca ilustrado de talla europea. El discurso gratulatorio que Josefa Amar escribió meses más tarde para agradecer a las Damas el gesto de haberle concedido el título de socia presentó la iniciativa del soberano como una prueba del «amor del Rey a todos sus vasallos, sin distinción de sexo, ni condición» y glosó, no sin cierta ironía, la importancia del cambio:

«Al mismo tiempo que en Alemania se está disputando si las mugeres deben, o no, ser admitidas en las Sociedades, Carlos III, digno admirador de Alexandro, corta como él, este nudo, señalando con discreción los asuntos respectivos a cada sexo. Si los hombres conservan como hasta aquí el depósito de las ciencias, no obstante que no todos las cultivan, ni todos las entienden, las mugeres saben ya que han de fomentar la buena educación, y el amor al trabajo, con otros puntos ciertamente más útiles al bien general, que el que resulta de una máquina que trilla más en menos tiempo, o de un tejido nuevo, o imitado. Con este exemplo resolverá sus dudas la Alemania, y podrán también seguirlo las demás naciones» (D.M., 26-I-1788, 102).

Al presentar esa resolución como un ejemplo para los demás pa-

íses y en particular para Alemania es posible que Josefa Amar se refiriese a las reacciones, tanto favorables como adversas, que por aquellas fechas suscitó la investidura de Dorothea Schlözer por la Universidad de Göttingen, en unos años en que allí, como en el resto de Europa, el debate era vivo entre quienes defendían un modelo de feminidad rousseauniano (Kant, Campe, von Knigge) y quienes argumentaban en favor de la igualdad intelectual y jurídica de los sexos (Hippel, Amalia Holst). En cualquier caso, la oportuna metáfora del «nudo gordiano» de la que hizo uso Josefa Amar para definir esa encrucijada ilumina el sentido que tuvieron tanto el debate como su resolución final. La Real Cédula que falló en favor de las damas delimitaba al mismo tiempo las cuestiones específicas de las que las socias deberían ocuparse: de «los mejores medios de promover la virtud, la aplicación y la industria de su sexo», de «fomentar la buena educación, mejorar las costumbres», «introducir el amor al trabajo» y «cortar el lujo». Si se admitía la presencia pública de mujeres en este espacio, era, pues, al precio de censurar que se dejaran ver en otros lugares y con otros propósitos y señalar las «materias propias de su sexo», los terrenos de actividad que les eran lícitos. Las admisiones excepcionales en la Universidad o las Academias habían premiado en el pasado a mujeres por sus méritos en las Artes o en los saberes académicos. A las damas admitidas con anterioridad en la Sociedad Económica las consideraba Cabarrús mujeres extraordinarias, viriles por sus virtudes, como si su acceso a ese foro masculino las hubiese despojado de su sexo. En cambio cuando las admisiones dejaron de ser excepcionales para entrar en el terreno de lo ordinario, normalizar la presencia femenina pasó por acotar las actividades consideradas convenientes para las socias, que reproducían, en el espacio de la Sociedad Económica, aquello que se juzgaba adecuado para ellas en la sociedad. La educación y la reforma del lujo fueron los primeros cometidos que les asignó la disposición real. A ellos vinieron a sumarse en los años siguientes, delegadas por la Matritense o bien reclamadas por la propia Junta, diversas tareas educativas y filantrópicas: la gestión de las escuelas de hilazas, la asistencia, enseñanza y adoctrinamiento moral de las mujeres encarceladas o la inspección de la inclusa madrileña.

A través de estas «materias propias de su sexo», argumentaban los defensores de la admisión, las damas podrían obtener las recompensas que solían premiar las acciones heroicas de los hombres: el «honor y gloria», el reconocimiento público como benefactoras de la patria, tal como les prometía Jovellanos:

«Llamemos a esta morada del patriotismo a aquellas ilustres almas que han sabido preservarse del contagio; honrémoslas con nuestro aplauso, con nuestras adoraciones; hagámoslas un objeto de emulación y competencia en medio de su sexo; abramos estas puertas a las que vengan a imitarlas; inspiremos en todas el amor a las virtudes sociales, el aprecio de las obligaciones domésticas, y hagámoslas conocer que no hay placer ni verdadera gloria fuera de la virtud»²⁰⁴.

El modelo de comportamiento propuesto para las damas era, de ese modo, a un tiempo «privado» y cívico. Lo que se les ofrecía era el reconocimiento a una forma de ser «ciudadanas» consistente en desplegar en su actividad de socias «aquellas virtudes civiles y domésticas que hacen el honor de este sexo». Precisamente, fue la ambigüedad de unas instituciones que no eran propiamente «políticas», como lo serían las Cortes de Cádiz o, en un contexto muy diferente, las asambleas revolucionarias francesas, y de un tiempo en que los límites entre lo que se consideraba «privado» y «público» aparecían imprecisos e inestables, en proceso de formación, lo que permitió que ese nuevo espacio se abriese para las mujeres de las élites²⁰⁵. Años más tardes, las Cortes de Cádiz, en las que participarían algunos de los miembros de las Sociedades Económicas, no sólo no se plantearon incluir a las mujeres como sujetos de los derechos enunciados por la Constitución de 1812, sino que les vedaron incluso la asistencia a sus sesiones desde las tribunas abiertas al público (Nielfa, 1995, 117). De ese modo, el imaginario liberal construía la actividad y la discusión política como el ámbito del hombre público, un espacio en el que las mujeres no podían participar, ni siquiera como espectadoras. La *ciudadanía*, basada en la plena posesión de los derechos naturales del individuo y condición inexcusable para la participación política, tal como la definían la efímera Constitución de 1812 o las posteriores Constituciones decimonónicas, se declinaba sólo en masculino.

En cambio, en el espacio de las Sociedades Patrióticas de fines del Antiguo Régimen, tan distinto de las Cortes liberales como de

²⁰⁴ En JOVELLANOS (BAE, I. L. 55). El texto editado por NEGRÍN (1984, 160) ofrece algunas variantes. Por su parte, Campomanes exclamaba: «Inscritas en nuestro catálogo, las gentes venideras leerán con ternura y respeto los nombres de unas ilustres españolas que, a competencia de los Amigos del País, quisieron partir con ellos la gloria de contribuir al bien común de su patria» (en NEGRÍN, 1984, 146).

²⁰⁵ En el caso, muy distinto, de los salones franceses, GOODMAN (1992) sostiene que fue su ambigua situación entre los límites imprecisos de lo privado y lo público lo que permitió tanto el protagonismo de las mujeres como la libertad de discusión en su seno.

las tradicionales asambleas representativas estamentales, las damas pudieron sentirse y mostrarse como participantes en la reforma del país y obtener una resonancia pública a través de los actos solemnes celebrados por esas instituciones y de las publicaciones que daban cuenta de sus actividades. En su seno a las socias les era posible imaginarse dotadas de una «representación pública», según afirmaría la condesa de Montijo en una carta al rey, o ser contempladas como «representantes de todo el Cuerpo de Señoras del Reino», en expresión, no por aduladora menos significativa, del traductor Fernando de Guillemán en su dedicatoria de *Las Veladas de la Quinta*. Así pues, el lenguaje del reformismo dieciochesco, permitía representar, a las mujeres como «ciudadanas», en mayor medida que el lenguaje político más articulado del primer liberalismo a principios del siglo XIX. Los miembros de las élites ilustradas se atribuyeron una cierta identidad política en tanto que «amigos del país», promotores de su modernización, partícipes en las empresas de reforma y socios de las también llamadas patrióticas, una identidad, si bien socialmente excluyente, más amplia y abarcadora que las viejas nociones de representación estamental. Las damas de condición privilegiada o al menos acomodada pudieron apropiarse de esa retórica y manipularla para ampliar los límites de las actividades públicas que les era lícito desempeñar, construyéndose a sí la imagen de ciudadanas, «amigas del país», con la que deseaban ser contempladas.

LA PUBLICIDAD DE LAS «VIRTUDES OSCURAS». MANIOBRAS FEMENINAS ENTRE DOS AGUAS

El nuevo espacio de la Sociedad Económica ofreció, pues, a algunas mujeres nobles y burguesas una plataforma pública que podían aprovechar sin dejar de atenerse al discurso sobre la dignidad de las «virtudes oscuras» de su sexo. Para las aristócratas que la integraron mayoritariamente, la Junta era un campo de poder e iniciativa que venía a sumarse a sus actividades como miembros de la alta nobleza cortesana. Así, por ejemplo, tanto la condesa de Montijo, secretaria de la Junta, como la condesa-duquesa de Benavente, su presidenta, fueron herederas de títulos y señoríos, protectoras de artistas y escritores, anfitrionas de tertulias y mujeres de letras. Por el contrario, a las escasas mujeres de condición no privilegiada que fueron admitidas en la Junta ésta les otorgó el honor y la notoriedad que sus vidas más grises no les brindaban en otros lugares.

La creación de la Junta de Damas abrió a ese puñado de mujeres

de las élites posibilidades de participar en nuevos campos de la vida pública, en los que desplegaron actividades que han estudiado Demerson (1975), Fernández Quintanilla (1981) o Sherwood (1988). En alguno de ellos los rituales establecidos imitaban el funcionamiento de la sección masculina de la Sociedad. Así, una de las socias se ocupaba anualmente de redactar y leer en público un elogio a la reina, versión femenina de los elogios al monarca que pronunciaban los miembros de la Matritense en actos solemnes y que eran publicados en lujosas ediciones por la imprenta Ibarra. Participando en este acto formal, las damas de la Junta contribuían a construir la imagen propagandística de la monarquía que desempeñaba una función esencial en la justificación de su poder, y que actualizaba la efigie pública de los soberanos según los preceptos del absolutismo ilustrado. También como los miembros de la Sociedad Económica, las damas de la Junta redactaron y discutieron en sus reuniones memorias sobre temas educativos, examinaron los escritos que se sometían a su parecer y remitieron informes desde el extranjero si se encontraban ausentes. En cambio, otras de sus competencias eran definidas por la Sociedad, o bien reclamadas por ellas mismas, como actividades que les correspondían de forma específica en función de su sexo: la gestión de las escuelas de hilazas, la asistencia a las presas de la Galera y de la cárcel de Villa o la tutela de la inclusa madrileña. Al asumir esos cometidos, la Junta de Damas de la Matritense y las asociaciones posteriores que en ella se inspiraron colaboraban en los mecanismos de «policía» o control social propios del siglo XVIII: la instrucción profesional de las clases populares (o, en palabras de Julia Varela, el arte de crear «sujetos dóciles y útiles»), la política penitenciaria, la reforma de las instituciones encargadas de la integración y disciplina de los expósitos y otras actividades de beneficencia laica.

Estas actividades debían producir un conjunto de efectos sociales. Ofrecían a las mujeres de buena posición un campo en el que ejercitar competencias, tomar decisiones y conseguir cierta gloria y publicidad, así como un nuevo espacio de sociabilidad laica en el que distintos sectores de las élites podían estrechar sus contactos. En este marco debían amoldarse a ciertos modelos de comportamiento a fin de poderse erigir, como se les exigía, en espejo de virtudes para mujeres de inferior condición, y desde él contribuir a mantener la estabilidad social en la crisis del Antiguo Régimen. En la bisagra de los siglos XVIII y XIX, los efectos de las crisis de subsistencias desbordaron los sistemas tradicionales de asistencia a los pobres, y esa inquietud redobló sus efectos desestabilizadores

por el temor al contagio de la revolución francesa. En esa circunstancia, las mujeres de las élites contribuyeron con sus iniciativas de beneficencia a enmascarar las tensiones sociales y preservar el orden amenazado²⁰⁶. La Junta de Damas asumió la asistencia a las presas de la Galera, iniciativa que pronto fue imitada en otras ciudades. La Asociación o Instituto Piadoso de Ayuda a las presas, fundada en junio de 1788, se ocupaba no sólo de impartir a las reclusas lecciones de doctrina cristiana, de asistir a las solteras embarazadas y confortar a las condenadas a muerte, sino también de vigilar la atención sanitaria que se les dispensaba, enseñarles labores textiles y dar salida a las manufacturas que fabricaban (Demerson, 1975, cap X; Fernández Quintanilla, 1981, 96-99). Años después apareció en Valencia una Asociación de señoras para ejercitar la caridad con las pobres de la cárcel de la Galera (1796) que se proponía los mismos objetivos que aquélla: «Hacer útiles a las mugeres perdidas que la Justicia envía reclusas a la Galera: Inspirarlas el temor de Dios, y el amor al trabajo honesto: Consolarlas en su prision: Enseñarlas las labores propias de su sexo, particularmente las que puedan producirlas mayor provecho quando salgan a su libertad: Proveerlas de primeras materias para que trabajen durante su encierro»²⁰⁷. Puesta bajo la protección del capitán general de Valencia y compuesta por damas nobles y burguesas, era su propósito moralizar a las presas e inspirarles una laboriosidad y decoro que las transformaran en sujetos «útiles» y disciplinados para su reintegro en la sociedad, enseñándoles al mismo tiempo a reconocer y acatar las jerarquías. De ese modo, las actividades de las socias de la Junta y de sus émulas en otras ciudades revestían los perfiles propios de una época de transición entre el sistema penitenciario del Antiguo Régimen y el propio de la sociedad liberal que, tal como lo analizara Foucault y como lo ha estudiado, entre otros, Justo Serna (1988) en España, venía a sustituir el castigo físico por una disciplina higiénica y moral de los cuerpos y las mentes que aspiraba a «normalizar» a los reclusos regulando sus espa-

²⁰⁶ En los últimos años y en buena medida bajo la influencia de Foucault (*Vigilar y castigar*), se tiende a estudiar las prácticas y los discursos filantrópicos desde la óptica del «control social». La «caridad» propia de una sociedad estamental, la «filantropía» ilustrada y la «beneficencia» liberal no serían sino mecanismos diferentes de asegurar el orden y la jerarquía. CARASA SOTO (1989) ofrece una buena síntesis de esta renovación historiográfica, mientras que CARBONELL (1990) la combina con un enfoque de género.

²⁰⁷ *Asociación de señoras para ejercitar la caridad con las pobres de la cárcel de la Galera de la ciudad de Valencia*. [1796], 3. Sobre la Casa Galera de Valencia ver SERNA (1988, 112-113).

cios y su tiempo. La condesa de Montijo describió esta labor, en su elogio de la marquesa de Valdeolmos, mostrando su convencimiento de que la beneficencia debía generar conformismo y prevenir agitaciones sociales: «se la veía rodeada de aquellas niñas... enseñarlas a conocer la felicidad de su suerte obscura y pacífica y a no envidiar las fortunas agitadas de los ricos: las aliviaba, las consolaba de los males que la pobreza descarga sobre ellas: acariciaba un momento a la niña pequeña y animaba juntamente al trabajo a la joven más robusta» (en Demerson, 1975, 366).

Las damas de la Matritense utilizaron también los discursos imperantes sobre las inclinaciones y competencias de los sexos para reclamar otra parcela de acción. Por iniciativa propia, solicitaron participar en la atención a la infancia abandonada supervisando el funcionamiento de la inclusa madrileña. La iniciativa, como relata Paula Demerson, partió de la condesa de Montijo. Fue ella quien comunicó su idea en 1789 a la Junta, acompañándola de una memoria sobre la situación de la inclusa madrileña. Pero no fue hasta 1796, tras otras gestiones infructuosas, cuando una carta dirigida por la condesa al soberano en nombre de la Junta de Damas recibió respuesta favorable²⁰⁸. En sus escritos, las damas se adherían a las críticas que de la situación de las inclusas habían venido realizando médicos y políticos a lo largo del siglo, y aportaban cifras reveladoras de la escalofriante sangría demográfica que padecían esos centros para justificar la necesidad de su intervención: «Hace mucho tiempo que llamó la atención de la Junta la Casa de Expósitos de esta Corte, donde como en casi todas las del Reyno perecen tristemente en el tiempo de lactancia, más de la mitad de los que entran, y apenas la décima parte llega a los 7 años por varios defectos que se cometen en su crianza, ya por las malas amas, ya por la infección que ordinariamente produce en las Casas de Expósitos el desaseo, y mal método que hay en ellas» (*ibid.*, 151). De ese modo, conectaban con las preocupaciones poblacionistas por atajar la mortalidad de los expósitos y con los enfoques utilitarios que clamaban por la pérdida de esa mano de obra necesaria para el país. La quiebra del sistema tradicional de asistencia a la infancia abandonada, por los devastadores efectos del aumento de abandonos, que concidieron con las difíciles circunstancias económicas de los años 90, revestía

²⁰⁸ «Carta de la Condesa de Montijo a Carlos IV», 1796. Reproducida por FERNÁNDEZ-QUINTANILLA (1980, 151-152). Sobre las gestiones anteriores de la Junta ver Demerson (1975, cap. XI); extracta la «Proposición de la condesa de Montijo a la Junta de Señoras, sobre lo útil que sería el que solicitase tomar a su cuidado la crianza de los expósitos», de 1789, 206-208.

estas actuaciones de un carácter perentorio. Por esos años, efectivamente, se publicaron numerosos escritos proponiendo remedios para la situación de los expósitos y se promulgaron los Reales decretos de 2-VI-1788, 5-I-1794 y 11-XII-1796 tratando de mejorarla tanto en el plano legal como asistencial (*Novísima*, lib. VII, tit. XXXVII, leyes III-V). Las damas, imbuidas de un espíritu ilustrado de «útil» ocupación de las clases populares y de los sueños de regeneración promovidos por los discursos higiénicos, se interesaron por la reforma de las inclusas. Como mujeres, además, se encontraban respaldadas y quizá también sensibilizadas por su experiencia de madres y por el modelo, tan presente en la literatura dieciochesca, de la madre sensible, tierna y dedicada en cuerpo y alma a la salud física y moral de sus hijos. Las socias se apropiaron de esa imagen y la utilizaron para reclamar la gestión de la inclusa. Era en virtud de su condición de mujeres y de «los tiernos sentimientos que la Naturaleza imprimió en nosotras» como la condesa de Montijo se había dirigido a sus compañeras en 1789. Ante ellas argumentó que la asistencia a los niños abandonados era una función que la Junta podía asumir con mayor legitimidad y competencia que la propia Matritense, dejando a los socios el desempeño del «gobierno» y los «cargos»:

«Este punto parece debería haber sido uno de los primeros a que se dedicasen la Sociedades Patrióticas; pero *acaso éstas no tienen para ello ciertas proporciones que la naturaleza misma depositó en nosotras...* Aquella compasión, aquel natural cariño y agrado para los niños, una cierta paciencia, el gusto mismo que tenemos en acariciarlos, en cuidarlos, *todo parece decirnos que los niños son la porción que se nos ha confiado;* que a nosotras toca su cuidado, y que, *mientras que los hombres con sus luces y con sus talentos cultivados gobiernan las Repúblicas,* reparten y desempeñan sus graves cargos, nos dejan a nosotras el dulce cuidado de aquellas criaturas cuyo corazón, formado desde su principio por nosotras, ha de ser algún día el instrumento de la pública felicidad» (Demerson, 1975, 206).

La condesa de Montijo explotaba así, con suma habilidad, una paradoja. Hacía gala de renunciar a los cometidos políticos de los hombres e invocaba el discurso de la domesticidad no para hacerlo entrar en contradicción con una tarea social más amplia de las mujeres, sino para legitimarla. Ella misma, que fue madre de 8 hijas e hijos, de los cuales los 6 supervivientes contaban entre 18 y 5 años por aquellas fechas, no parecía pensar que ello hubiera de impedir su intensa actividad social. Utilizaba el instinto maternal con un

sentido distinto al que los textos ilustrados habían construido de forma minuciosa e insistente. Si por lo común los médicos, pedagogos y reformadores evocaban ese sentimiento mitificado, el «afecto más vivo de la naturaleza», para convencer a las madres de que se apartasen de la vida social, las damas de la Junta se sirvieron de él para anexionarse de modo convincente una parcela de actuación pública. A partir de su condición de madres reivindicaron una especie de «maternidad social», como en la carta que dirigieron en 1796 al monarca:

«poniendo a nuestro cargo el proporcionar los medios para conseguir tan gran bien, seguirá el orden de la naturaleza, que si en cada una de nosotras depositó para el bien de sus propios hijos tan gran cantidad de ternura, y cariño hacia ellos, y de paciencia, y sufrimiento para llevar con resignación, y aun con gusto las inevitables molestias que la primera edad trae consigo, *teniendo una representación pública como tenemos se debe esperar que alcancen los efectos de estas naturales inclinaciones a aquellas a quienes la perversidad de costumbres, la miseria, y una inhumana barbarie privó de los dulces consuelos de sus propias madres*» (Fernández-Quintanilla, 1981, 151).

Su petición se apoyaba así en un símil que enlazaba tres términos: los de maternidad natural, social y política. Al personificar a la «patria» como una «madre» adoptiva para quienes se habían visto apartados de su madre natural, las damas recordaban al Estado su responsabilidad en la atención a los expósitos. Si bien partían de una metáfora común, la de la «madre patria», era original el papel mediador que ellas se arrogaban. Considerándose investidas con una «representación pública», se situaban en un punto medio entre la madre natural que había abandonado a sus hijos y la «madre política» que constituían las autoridades civiles. Como delegadas de la patria, se decían llamadas a salvar a esos desafortunados súbditos y convertirlos en miembros útiles del Estado:

«Así la patria, que es la única que han conocido por madre aunque hasta aquí haya sido para ellos poco más piadosa que las que les dieron el ser, remediará su desgraciada suerte con darles otras en quienes sobre los comunes afectos de compasión y de ternura, las sublimes máximas de la Religión les harán conocer en cada uno en caracteres indelebles los títulos que le hacen acreedor a que le miren con entrañas de madre» (p. 151).

De ese modo se representaban a sí mismas como «madres sociales» de los expósitos y se decían predispuestas a atenderlos no sólo

en virtud de sus convicciones cristianas, sino también gracias a una inclinación que los discursos ilustrados les atribuían de forma exclusiva: el instinto maternal. Esa sintonía natural con las necesidades del hijo la expresaban con una imagen usual («entrañas de madre»), pero con connotaciones diferentes de las habituales. Hablando en nombre de la Junta, la condesa de Montijo la utilizó en un sentido metafórico que legitimaba la idoneidad de las damas para asumir esa competencia. En el uso que ella le daba, el amor materno superaba los vínculos de la sangre para cimentar los vínculos sociales de la caridad:

«Sus clamores y gritos dolorosos bastan para inclinar el ánimo compasivo de V.M., y quando nosotras tengamos a la vista aquel lastimoso espectáculo, no dude V.M., de que tendrán una *fuera casi irresistible* para movernos a procurar su alivio, y que *no habrá una que no sienta en sí vivamente la suave violencia de los impulsos del amor maternal*».

El mismo año en que esta carta llegó al rey Carlos IV, un grupo de damas de la ciudad de Málaga recabó también su consentimiento para fundar una asociación con análogos fines²⁰⁹. El texto que con este fin redactaron pulsaba teclas similares a las utilizadas por la Junta matritense. Tras lamentar como causa de la elevada mortalidad de las inclusas, que decían ocasionaba «tanta pérdida para el Estado», y deplorar los «descuidos», «el abandono, la falta de cuidado, el estar todo entregado a gentes mercenarias», las damas pasaban a exhibir sus méritos para hacerse cargo de la atención a los expósitos, consistentes a su juicio en la superior competencia que su sexo y su status les otorgaban:

«Los hombres no pueden descender a practicar aquellas cosas pequeñas, pero de las cuales depende la salud y las vidas de las criaturas. A un Eclesiástico no le es permitido, por la decencia, el desnudar a una niña, y registrar si se le ha puesto el albayalde en los parages delicados, en donde hacen el estrago las evacuaciones naturales. Las mugeres mercenarias, como el estipendio que dan en estas casas regularmente es corto, todo lo abandonan, si en otro trabajo encuentran más ganancia; y quando se les reconviene, responden groseramente, que para lo que les dan bastante hacen, y entre tanto perecen las criaturas. *No así, quando un cuerpo de Señoras*

²⁰⁹ *Real Orden de S.M. por la que se sirve aprobar los estatutos de la Asociación de Señoras establecida en esta Ciudad para exercitar la caridad en el cuidado de los Niños Expósitos. 1796.*

se asocia únicamente por Dios, y por el bien del Estado para cuidar de los niños».

Las damas malagueñas se decían doblemente capacitadas, por su condición de mujeres y por el carácter desinteresado de su intervención, para ocuparse de la inclusa. Con estos argumentos aspiraban a defender su idoneidad y a desplazar a otros grupos que intervenían en la asistencia a los expósitos. Ni un sacerdote ni un bienintencionado filántropo podría, razonaban ellas, conocer de inmediato lo que aquéllos precisaban. Como mujeres, se arrogaban frente a los eclesiásticos y a los reformadores laicos una sintonía natural con las necesidades de los niños. Como señoras de condición, se mostraban despectivas con las amas, mujeres de las clases populares para quienes el cuidado de expósitos constituía una fuente vital de ingresos, y les reprochaban, como era frecuente en los textos ilustrados, su ignorancia y sus motivaciones económicas, opuestas a la abnegación que se suponía característica del amor materno. Ellas pretendían encargarse de inspeccionar la higiene del centro y vigilar que se aplicasen criterios modernos de asistencia, controlando a las nodrizas, prohibiendo que se administrara adormidera a los niños e introduciendo la lactancia artificial para suplir la escasez de amas. En cambio, no habrían de inmiscuirse en las finanzas del establecimiento, que continuaban siendo competencia masculina, de acuerdo con una división de atribuciones que regía también en la inclusa madrileña y que parece a un tiempo tradicional e influida por los discursos ilustrados²¹⁰.

Las labores benéficas de las damas acomodadas encajaban a la perfección con los discursos ilustrados sobre la naturaleza de las mujeres. Las dotes morales y sentimentales que éstos les atribuían, la dulzura, el altruismo, la piedad, aparecían así como cualidades que las mujeres podían emplear no sólo para asegurar la felicidad de sus familias, sino también para suavizar tensiones en la maquinaria social. Ésa sería, quedaba implícito, su contribución específica a preservar la estabilidad del orden y evitar las alteraciones populares tan temidas desde el motín de Esquilache en 1766, y que la proximidad de la Francia revolucionaria y las crisis de subsistencias de finales de siglo amenazaban con desencadenar. El artículo sobre «Philantropía» incluido en un fallido proyecto de prensa femenina,

²¹⁰ Durante la época en que la Junta de Dama asumió la supervisión de la inclusa, los cargos más importantes de ésta (protector, administrador, rector, colector, sacristán, contable, tesorero) continuaron siendo hombres, y eran tres eclesiásticos quienes se ocupaban de la gestión. SHERWOOD (1988, 37).

el *Lyceo general del bello sexo*, en 1804 desarrolló esta idea tomando como pretexto la anécdota edificante de una señora que había socorrido a unos pobres:

«Si el número de calamidades particulares es disminuido en esta Capital, lo devemos sin duda á una multitud de almas celestiales que se ocultan cuidadosamente para hacer el bien. El vicio, la locura del lujo, y el orgullo se manifiestan á las claras, y como en triunfo, pero la tierna commiseracion, la generosidad y la virtud *se esconden* para servir á la humanidad *en silencio, y sin ostentacion*, satisfechas unicamente con la vista del Ser Eterno. En efecto, sin la activa caridad que multiplica los ausilios, que va á llebar remedio á los desvanes; que sorprende al pobre sobre su gergón; le consuela, le asiste, y le fortifica, haciendole ver que no está olvidado de todo el universo en su solitario infortunio, no solamente se allarían cadaveres, muertos de necesidad, y las guardillas de las casas servirían de sepulcro á la indigencia, sino que los delitos serían tambien mucho mas frecuentes. *Una gran parte de la publica tranquilidad se deve á varios corazones sensibles, los cuales mientras la ley castiga como deve á los crímenes, ellos les sofocan en su nacimiento, por tanto son muy acreedores al onor universal, y devemos rendirles el respeto que se merecen*»²¹¹.

En la reflexión de un periodista que era también eclesiástico, Antonio Marqués y Espeja, la «pública tranquilidad» dependía tanto de la actuación de la ley que castigaba los delitos como de la callada labor de quienes asistían a los pobres. Con sus desvelos estos «corazones sensibles» debían paliar las desgracias de los más desvalidos y, sobre todo, hacerles patente la justicia de un orden que no les abandonaba a su suerte, evitando así que abrigasen resentimientos y forjasen deseos de revuelta («se evitan las injustas quejas del pobre contra la pretendida insensibilidad del poderoso», afirmaría la valenciana Asociación de la Galera). Los que desde una perspectiva actual se ha dado en llamar mecanismos «duros» o «formales» de control social, es decir, la ley, el castigo y el encierro, se veían así reforzados por otros mecanismos «informales» o «blandos»: la beneficencia y la moralización de los pobres. Ese encaje entre las diversas instancias por las que debía asegurarse el orden social incorporaba ciertas asunciones sobre la naturaleza de los sexos, superponiéndose así con una división de género. De modo implícito, en el texto de Antonio Marqués el ámbito «público» de la ley y el

²¹¹ Texto manuscrito y sin paginación correspondiente al nº 3 de los 6 que acompañan al expediente de solicitud de licencia. AHN, *Consejos*, 5566.

ejercicio «privado» de la caridad se asociaban, respectivamente, a las actividades de los hombres y de las mujeres. A la «ostentación» de unas correspondía el «silencio» de las otras, como debían complementarse la naturaleza masculina y la femenina, inclinadas, según se decía, una a la vida pública y otra al retiro doméstico. No obstante, la correspondencia era menos perfecta de lo que pudiera parecer. El propio autor de estas reflexiones quebró esta nítida distinción en el mismo acto de enunciarla. Aunque elogiase la modestia de las damas que según él no aspiraban a ver reconocida su labor altruista, exhortó a los lectores de su periódico a tributarles el «respeto» y el «honor» que merecían. Por mucho que pretendiese que ellas se sentían satisfechas sólo «con la vista del Ser Eterno», prometió poner sus actos encomiables a la vista del público. Para ello se proponía dar puntual noticia de las labores caritativas de las damas e invitó a los lectores a que le remitiesen informaciones de ese tipo, con el fin de incluirlas en los sucesivos números del periódico que proyectaba. En efecto, la oscuridad voluntaria y discreta de la labor caritativa no era sino un tópico que contenía una paradoja. Los «benefactores» ilustrados, y las damas no eran excepción, experimentaban la necesidad, probablemente tanto personal como social, de hacer públicas sus acciones caritativas. Así, la Junta de Damas dio a conocer algunas de sus actividades a través de periódicos como el *Memorial literario*, recibió opúsculos elogiosos y dedicatorias de libros, mientras que la asociación malagueña de asistencia a los expósitos y la valenciana de ayuda a las presas de la Galera publicaron sus estatutos y la lista de sus socias. De ese modo, el ejercicio de la filantropía iba perfilándose como una vía por la que las mujeres podrían obtener el reconocimiento público que les estaba vedado en otros campos.

Las asociaciones dieciochescas de damas que ponían en práctica estas nociones sobre la beneficencia y su significado social eran distintas de anteriores agrupaciones caritativas. A diferencia de aquéllas, no emprendían sus actividades exclusivamente en nombre de la caridad cristiana, sino que, mezclada con ella, utilizaban la retórica laica de la filantropía ilustrada. Eran cuerpos elitistas en cuyo seno convivían miembros de la nobleza titulada y de las élites de negocios o cargos²¹². Sus reuniones y actividades benéficas, tanto

²¹² La Junta de Damas de la Matritense era la más aristocrática, como muestra la lista de socias publicada por Fernández-Quintanilla (1981, 70-71). La asociación de la Galera de Valencia contaba en el momento de su fundación con 15 socias, de las cuales 4 eran nobles tituladas. La suscripción abierta por la Junta de Beneficencia

como las tertulias, paseos, fiestas y espectáculos, ofrecían ocasiones para que los miembros de estos grupos trabaran vínculos de amistad y alianzas familiares y se aproximasen en sus estilos de vida. Quizá por ello, los estatutos de la Junta de Damas y los de la asociación valenciana de la Galera procuraron evitar la diferenciación excesiva entre sus integrantes. Con este fin, la primera estableció que las socias ocuparan sus asientos por orden de llegada, sin prestar atención al rango social, y la segunda eliminó las distinciones en el tratamiento de las damas: «En fin deberán las Señoras arrojar lejos de sí todo pensamiento de vanidad, queja, resentimiento, o deseo de preferencia; y a este efecto será conveniente el que desentendiéndose durante los ejercicios de la Asociación del tratamiento político que a cada una le corresponde en el trato del mundo, se igualen todas en aquellos instantes con el sencillo tratamiento de Vm.».

Al tiempo que las recomendaciones para el trato entre las socias tendían a igualarlas de forma simbólica, los consejos sobre sus relaciones con las mujeres pobres a las que asistían delimitaban, bajo el ropaje amable de la filantropía ilustrada, unas fronteras nítidas. Con su trato, en delicado equilibrio entre la severidad y las familiaridades, las señoras debían marcar los claros límites del orden social. Unos límites que se encarnaban en la distancia y la disciplina corporal que los estatutos de la asociación valenciana de la Galera indicaban a las damas y les exhortaban a imponer a las presas:

«Su trato con las pobres será afable, lleno de caridad, pero sin bajeza, sin familiarizarse de modo alguno con ellas, ni permitirles la menor confianza, como darles la mano, abrazarse, y mucho menos besarse, ni aun poner la mano en las rodillas de las Señoras quando están sentadas, porque de la familiaridad se pasa a la llaneza, de la llaneza a la falta de respeto; y en llegando a este punto todo se perdió con las pobres reclusas que por su desgracia tuvieron una infeliz educación».

No sólo a través de la doctrina cristiana que les impartían, sino también con el mensaje implícito de sus gestos y actitudes físicas, las damas debían, pues, enseñar a esas mujeres a respetar el lugar

en 1801 a beneficio de los pobres que trabajaban en la Alameda, publicada en el tomo V de las *Actas de la Real Sociedad Económica de Amigos del País de Valencia*, incluía a 20 mujeres, 12 de ellas nobles, una «Excma. Señora» y 3 viudas, entre ellas la de un conocido comerciante. Por último, la asociación malagueña de asistencia a expósitos presentaba una composición menos aristocrática, con sólo 4 nobles y una «Excelentísima Señora» entre sus 21 socias

que la sociedad les asignaba. Pero la reforma de conductas a través del trato entre damas respetables y mujeres «descarriadas» debía actuar también en otro sentido, de forma que las agentes de moralización resultaran a su vez «moralizadas» en el ejercicio de la caridad. Al proponer a las damas benefactoras actividades alternativas a la vida social e imponerles la exigencia de constituirse en espejo de virtud para las asistidas, las agrupaciones benéficas conflúan con los textos normativos que predicaban a las mujeres de las élites modelos de comportamiento contenido, austero y cristiano. Las reglas de conducta en su actividad caritativa les exigían, con el pretexto de dar ejemplo a las reclusas, que mantuviesen en sus propias actitudes una irreprochable discreción y austeridad: «Será regla inviolable en las Señoras, evitar delante de las reclusas las chanzas y risas inmoderadas, no hablar de las novedades de mundo, de modas profanas, ni aun de sus negocios propios, sino de las cosas de ellas que son el objeto de esta Asociación», rezaban los estatutos de la valenciana.

De todos esos modos, las asociaciones de damas caritativas contribuyeron a preservar el orden social y mantener bajo control las amenazas del conflictivo fin de siglo. Desde ellas las damas procuraron pacificar, moralizar y convertir en mano de obra productiva a las clases populares y sectores marginales de la población. Al mismo tiempo, a través de la sociabilidad con fines caritativos, propiciaron el trato y la integración entre los distintos sectores de las élites. Para hacerlo, hubieron de acomodarse a los perfiles de la feminidad normativa que las reglas de esas sociedades, en consonancia con otros textos de la época, establecían.

Pertenecer a esas sociedades proporcionó, con todo, a sus socias ciertos poderes y a las mujeres acomodadas, formaran o no parte de ellas, el reconocimiento de una autoridad moral en ese sentido. Las competencias asignadas a las damas de la Matritense y el discurso más amplio que reclamaba de ellas su contribución a la empresa reformista les permitieron adquirir experiencia organizativa, tomar decisiones y defender su autonomía frente a las pretensiones de control de la Sociedad Económica, e incluso reclamar nuevas atribuciones o disentir de proyectos que se les proponían, como el del traje nacional²¹³. Como han mostrado los trabajos de Demerson (1975), Fernández Quintanilla (1981) y Sherwood (1988), la Junta

²¹³ DEMERSON (1975, caps. VII-XII) estudia, partiendo del personaje de la condesa de Monijo, las relaciones de la Junta con la Sociedad (VII), su posición en la polémica sobre el lujo (VII), sus actividades en las cárceles de mujeres (X) y en la

se hizo cargo de las cuatro Escuelas Patrióticas madrileñas y elaboró en 1791 un nuevo plan para regular su funcionamiento. Las damas asumieron también la gestión del montepío de hilazas, cuya función era adelantar materias primas a las trabajadoras textiles de la capital, actuaron como visitadoras de la Galera y de las cárceles de Corte y de la Villa, y como curadoras de la inclusa trataron de mejorar sus condiciones higiénicas y económicas. A lo largo de esos años, las tensiones entre la Junta y la Sociedad Económica fueron constantes. En efecto, los estatutos de 1794 establecieron la autoridad de la Matritense sobre la primera. Debía señalarle cuestiones a examen, revisar sus actas, memorias y decisiones y tutelar sus actividades en las escuelas patrióticas, en las que se mantuvo a los curadores anteriores con funciones de control. De los roces que esta situación generó testimonian las cartas de la condesa de Montijo, en las que la secretaria de la Junta recordó reiteradamente la condición de cuerpo separado que ésta tenía y pugnó por liberarla de la custodia de la Matritense: «la Sociedad pudiera haber considerado que las reconvenções indirectas de que usa, son muy ajenas al estilo con que deben tratarse dos cuerpos libres e iguales en su constitución».

Desde la nueva atalaya que la Junta les proporcionaba, cuya independencia trataron de defender y cuyas atribuciones procuraron ampliar, las socias se permitieron asentir con los discursos que les asignaban papeles oscuros en la vida social y las restringían a las «materias propias de su sexo». Josefa Amar lo hizo con su habitual agudeza. En su «Discurso gratulatorio» ironizó sobre los proyectos utópicos de los reformadores e hizo votos por que las damas fuesen más sensatas en los modestos asuntos que se les encomendaban:

«Los hombres, arrastrados sin duda de esta agradable tentación, luego que forman un establecimiento, adoptan por uno de sus principios reformarlo todo, corregirlo todo, y enseñar a todos, pero como la universalidad está negada igualmente a los cuerpos que a los individuos, son muchos errores precisa consecuencia de su acelerada conducta; y esta les acarrea la oposición o la indiferencia del publico, que no sabe, o no quiere compensarlos con el fruto de otros aciertos. No así Vuestras Excelencias que ciñendose á trabajar en asuntos peculiares, y propios de su calidad y sexo, renuncia-

inclusa (XI-XII). FERNÁNDEZ QUINTANILLA (1980, parte II, caps. III y IV) retoma el estudio de estas cuestiones. SHERWOOD (1988) se centra en la labor en la inclusa madrileña, prestando especial atención a los roces con los administradores. RUEDA, RÍOS y ZABALA (1990) comentan sus funciones en el examen de tejidos y medidas para el fomento de la producción textil.

rán gustosas una parte de la gloria presente, por asegurar el acierto en lo sucesivo» (D.M. 26-I-1788, 102).

El tono con que comparó los cometidos y los éxitos respectivos de unos y otras sugiere su deseo de que las labores de las damas de la Junta no hubiesen quedado «ceñidas» exclusivamente a las «propias de su calidad y sexo», pero al mismo tiempo su íntimo convencimiento de que las mujeres podían dar en ese ámbito pruebas de eficiencia. Doble dimensión ésa que ella misma mantuvo en su actividad en la Sociedad Económica Aragonesa, en la que se ocupó, junto con otra dama, de gestionar la escuela de hilazas, misión que los socios debían considerar la más propia de ellas, pero también se encargó, con notoria satisfacción y orgullo, de revisar, a petición de la Sociedad, la versión de una obra extranjera, la de Grisellini, y luego de traducirla ella misma (Sullivan, 1992). Como lo muestra su *Discurso sobre la educación*, tan minucioso en indicar a las mujeres amplias lecturas como en aconsejarles sobre la economía doméstica y la crianza de los hijos, procuró sacar partido a los espacios que la sociedad asignaba a las mujeres como propios sin renunciar a los del estudio y la fama, que se consideraban ámbitos masculinos. Análogo juego, consciente o convencido, dentro de los márgenes de lo posible realizó la condesa de Montijo en alguno de los escritos que redactó en el marco de la Junta. En la memoria que en 1796 presentó ante la comisión de educación moral se mostró tajantemente contraria a que las mujeres recibiesen «conocimientos de constitución civil y negocios públicos», justificando su parecer con estas palabras:

«mi sentir en este punto es el de una mujer amante de su sexo y celosa de *que no malogre los bellos privilegios con que la naturaleza le dotó; y como ésta ha sido, y no los hombres, quien le ha dado aquel imperio irresistible, esta misma es quien debe señalarlos sus usos y sus límites.... Como según estas leyes de la naturaleza están excluidas las mujeres de las funciones políticas y empleos públicos, no me parece pueden dárseles particulares conocimientos de la constitución y negocios civiles sin exponerse a invertir el orden que se ha señalado (...); aun quando se hallase el medio de instruir las en esta materia, cuán terrible sería que, abusando de estos conocimientos, se disgustasen de las ocupaciones obscuras de su casa, y quisiesen usurpar a los hombres su imperio...quanto más pretendan las mujeres asemejarse a los hombres, menos los gobernarán...Las que han hecho mayor bien a su patria, ha sido por el camino que les indica la naturaleza, que la mujer vale más como mujer y menos como hombre; y siempre que quiere*

hacer valer sus derechos tiene la ventaja (...) Y últimamente concluyo exponiendo varias máximas de moral que deben sustituirse a estos conocimientos que no dicta la naturaleza y que servirán para que *el hombre ilustrado, por discusiones familiares y apacibles en el seno de su familia, traiga a la sociedad y al estado las ideas útiles que le habrá comunicado una mujer virtuosa*»²¹⁴.

Su postura fue tan firme, y al mismo tiempo tan opuesta a su propia práctica de vida, que el censor de la Sociedad, José de Guevara Vasconcelos, hizo notar esa contradicción al informar, como le obligaba su cargo, de todas las memorias leídas en la Junta. Las observaciones que dedicó al texto de la condesa de Montijo fueron particularmente elogiosas, prueba de que su contenido se avenía con sus propias opiniones y con el discurso generalizado en el ambiente reformista: «El censor no ha podido dejar de admirar esta breve memoria de una dama que, por su constante aplicación y amor al estudio, debía ser la excepción de la misma doctrina que en ella propone». Si la condesa de Montijo se expresaba así sobre la deseable oscuridad de la vida femenina y lo limitado de la educación que debían recibir las mujeres, era quizá porque sus reflexiones, aunque emplearan el genérico, no se referían a las damas de su condición, sino a las jóvenes trabajadoras que asistían a las escuelas patrióticas tuteladas por la Junta. O simplemente porque, bien por convicción o por sentido de lo conveniente, decía lo que debía decir, lo que estaba cristalizando en los discursos de su época y le permitía obtener aprobación social. Esta retórica no le impidió continuar ejerciendo de forma decidida tanto sus poderes sociales de dama noble como su cargo en la Junta, y enfrentarse a la Matritense en defensa de la autonomía de las socias. A modo de juego ambiguo, la propia memoria que exhortaba a las mujeres a abandonar pretensiones de publicidad y retirarse hacia lo doméstico fue leída en una sesión pública de la Junta y mereció la ventá del censor para que fuese publicada junto con las de otras socias: «la idea de que las personas de alta clase y primera jerarquía están libres de preocupaciones, tienen una instrucción y conocimientos nada vulgares y su lectura puede aprovechar a muchas madres y personas encargadas de educar a la juventud del otro sexo. Extendidas fuera de la nación, darán una idea no sólo del celo de las damas españolas, sino

²¹⁴ Resumen de la memoria presentada por la condesa de Montijo a la comisión de educación de la Junta de Damas de la Sociedad Económica Matritense, sobre la cuestión: «¿Qué suma de conocimientos de la constitución civil y negocios públicos se deba dar a las mujeres en la educación?». Reproducido por DEMERSON (1975, 175-176; en 177-179, las opiniones del censor).

que manifestarán la injusticia con que califican a los españoles de poco cultos». Este proyecto, que no llegó a realizarse, ilustra así sobre las posibilidades de notoriedad que, paradójicamente, concedía el discurso de la domesticidad y la discreción.

En el panegírico que de su amiga y activa socia de la Junta, la marquesa de Valdeolmos, pronunció y publicó la condesa de Montijo, la secretaria de la Junta desarrolló de nuevo, encarnándolo en el perfil embellecido de la difunta, su ideal de lo que debía ser una dama ilustrada, ejemplar en lo privado y en lo público. Reiteraba en él la conveniencia de renunciar al tumulto y la gloria en favor de las «virtudes oscuras»:

«Persuadida, como estoy, de que a las virtudes que deben distinguirnos en todos los estados de la vida, *no dicen bien el aparato y el ruido*, y que ellas deben sólo honrarnos a los ojos de nuestros padres, de nuestros esposos, de nuestros hijos y familias, sin salir, si es posible, del estrecho y sagrado recinto de nuestras casas, me habéis visto más de una vez sostener con firmeza esta saludable opinión; y opuesta siempre a quanto pueda darnos en el público la apariencia de buscar en su aplauso un apoyo vano a nuestras útiles tareas, suspirar llena de zelo porque *seamos buenas ciudadanas; pero al mismo tiempo ignoradas del pueblo en cuyo beneficio nos desvelamos. Ténganse allá los hombres en horabuena sus grandes y ruidosas acciones* y gocémonos nosotras del dulce y celestial placer de hacer el bien, como la misma providencia, sin que sienta el que le recibe de donde le ha venido»²¹⁵.

En el personaje de la homenajeadá prendió la condesa de Montijo todas las virtudes de las mujeres que glosaba la Ilustración, convirtiéndola en epítome de la perfecta feminidad. «Alma sensible y afectuosa», «sencilla y sin ostentación» al tiempo que dotada de «instrucción y talento poco común», en palabras de su amiga, la marquesa de Valdeolmos habría sacrificado sus dotes intelectuales en aras de una felicidad doméstica que parecía escrita sobre el modelo de los relatos didácticos y sentimentales: vinculada a su marido, que era su «amigo, esposo y padre», por una «unión tan tierna», una «sociedad llena de dulzuras», había renunciado a toda veleidad mundana, dócil a la llamada de la naturaleza, para volcarse en la educación de sus hijos.

Pero la madre y esposa ejemplar era también, para su panegirista, una mujer dotada de virtudes sociales que aplicaba al ejercicio

²¹⁵ «Elogio de la Señora Doña Petra de Torres Feloaga, marquesa de Valdeolmos» (1797), reproducido íntegro por DEMERSON (1975, 365-368, cita en 365).

de la caridad en las «muchas y delicadas comisiones que la Junta ponía a su cargo». Incansable en el desempeño de una beneficencia laica e ilustrada, se asemejaba, en el retrato de que ella compuso la secretaria de la Junta, a un personaje de *La Nueva Clarisa* de Mme. Le Prince de Beaumont (1797), la digna suegra de la protagonista en esa novela de éxito entre el público español y notablemente entre las damas. Como la baronesa de Astia, mujer emprendedora y filántropa que fomentaba las roturaciones de tierras en sus dominios, el aprendizaje de oficios por los expósitos y la adopción de la lactancia artificial para sus hijos por parte de las nodrizas rurales, la marquesa de Valdeolmos prefería las ocupaciones que diesen satisfacción a su «corazón sensible» a través de una caridad esclarecida a aquéllas que la hiciesen brillar en la sociedad mundana. La paradoja radica en que el panegírico de la condesa de Montijo hizo precisamente de su discreción y modestia el núcleo de su homenaje público *post mortem*. Así, en el elogio que de una dama de la Junta pronunciara su secretaria ante el público formado por las socias, dando un tratamiento literario a un personaje real, podemos apreciar el modo en que las damas asociadas a esa esfera del reformismo querían representarse a sí mismas y ofrecerse a la mirada pública. Al aspirar a obtener reconocimiento público y ser recordadas en estos términos, estas mujeres utilizaban y manipulaban un discurso que les permitía desarrollar una actividad social respetable y atraer la atención del público precisamente sobre su negación colectiva de la publicidad. Se enorgullecían de su condición de «buenas ciudadanas», pretendiéndose al mismo tiempo «ignoradas» del pueblo al que decían favorecer. Menospreciaban como mera vanagloria las «grandes y ruidosas acciones de los hombres», que quizá envidiasen en secreto, de forma que podían jactarse de su propia discreción, desprendimiento y falta de interés personal, y atribuir a su actividad filantrópica y reformista el mérito añadido de no estar impulsada por el afán de «aplausos». Jugando con estas paradojas pudieron cumplir con sus ambiciones y hacer «ostentación» precisamente de su identidad social de mujeres discretas.

De este modo, las damas aprovecharon las posibilidades ofrecidas por los discursos que les atribuían una función primordial en las acciones educativas y filantrópicas del reformismo. Como para muchas mujeres de la época, especialmente en los países protestantes, estas labores asistenciales les permitieron asumir como propio un espacio que no era propiamente público, en el sentido que este término habría de adquirir en la sociedad liberal (identificando el ámbito del juego político y la competencia económica), pero tampoco

era meramente doméstico (Davidoff y Hall, 1994, sobre Inglaterra). Lo hicieron desde agrupaciones que, como la asociación de caridad con las presas de la Galera, o la malagueña de asistencia a los expósitos, nacían con fines caritativos y hacían uso de la retórica sobre las virtudes maternas y domésticas de las mujeres. Pero también lo hicieron desde la Sociedad Económica, que sólo les abrió sus puertas después de una viva controversia. Admitidas por fin en su seno, las damas hubieron de construirse una imagen nueva para la que no contaban con precedentes, sino que debían inventar, tanteando entre las posibilidades de representación que les ofrecían los discursos de su tiempo. Con sus escritos y sus actuaciones habían de definir su identidad social como «ciudadanas» ilustradas presentes en la plataforma más emblemática del reformismo. Y para ello combinaron el discurso que justificaba su presencia en ese foro apelando a la igualdad de los sexos, tal como argumentara Josefa Amar en su *Discurso sobre el talento*, con el que hacía de las cualidades específicas atribuidas a las mujeres su mejor carta para reclamar espacios propios, según lo desarrollaron tanto ella misma, en su *Oración gratulatoria*, como la condesa de Montijo. Como «amigas del país» que tenían como modelo más próximo las Sociedades Económicas y el modo en que sus miembros se representaban como reformadores, o bien como damas caritativas cuya labor benéfica se pretendía extensión de sus cometidos domésticos, pudieron construirse una identidad pública que las erigía en sujetos activos de la reforma y regeneración de la sociedad y les otorgaba una gran responsabilidad en la estabilidad y el progreso del país.

LA ENCRUCIJADA DE LA ILUSTRACIÓN

«Cuando Dios entregó el mundo a las disputas de los hombres previó que habría infinitos puntos sobre los cuales se altercaría siempre sin llegar a convenirse nunca. Uno de éstos parece que había de ser el entendimiento de las mujeres.»

EN 1786, Josefa Amar abrió su *Discurso en defensa del talento de las mujeres* con estas palabras perspicaces que contenían un punto de amargura. Era la suya la lucidez algo amarga de una ilustrada que trató, en su vida y en sus escritos, de hacerse el lugar en la sociedad y en la república de las letras que correspondía a su ambición y su talento. Pero su impresión de que el debate de los sexos se movía siempre en círculos, sin avanzar ni transformarse, si bien traduce su propia insatisfacción, resulta, desde una perspectiva histórica, poco exacta y no rinde justicia a los cambios experimentados en la época en la que ella vivió. Entre 1726, fecha de la publicación de la «Defensa de las mujeres» en el *Teatro crítico*, y 1786, año en que se retomó y resolvió el debate sobre la admisión de mujeres en la Sociedad Económica Matritense, o los años 1790, cuando se editaron el *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres* de Josefa Amar y la «Apología de las mujeres» de Inés Joyes, transcurre un siglo que situó en el corazón de sus preocupaciones la reflexión sobre la identidad, comportamiento y lugares sociales de los sexos. Repensar la diferencia entre hombres y mujeres y reordenar sus relaciones y formas de sentir y actuar era, para quienes imaginaban una sociedad reformada, una exigencia fundamental, con la que expresaban sus anhelos de regeneración y sus actitudes ambivalentes hacia la modernización de la sociedad española. En torno a ese tema se arracimaron, en efecto, buena parte de los atrevimientos y los temores, de las paradojas de un tiempo de cambios. Las nociones de feminidad y masculinidad no constituían verdades asentadas, de forma que pareciese que no podían ser de otro modo, sino que estaban en plena discusión. Los propios contemporáneos fue-

ron conscientes de que ese debate secular había cobrado especial actualidad en su tiempo, y se proponían replantearlo y resolverlo en los términos que juzgaban adecuados para una sociedad ilustrada, para un «mundo nuevo», en solemnes palabras de Ignacio López de Ayala.

Aunque no podamos volver a la vida las tertulias de la época para comprobar si, como afirmaba Inés Joyes, el debate de los sexos era «una de las conversaciones más comunes en la sociedad», los ecos de esas discusiones resuenan y chocan en los textos. En efecto, lo que más sorprende de éstos es quizá la falta de un total consenso, la existencia de representaciones en conflicto. Contra lo que pudiera parecer, no todos se repiten como en un monótono juego de espejos, sino que se contestan. Y el debate no se produce sólo entre posturas modernas y tradicionalistas: lo más significativo es que enfrenta a los propios ilustrados entre sí. La polémica sobre la «Defensa de las mujeres» de Feijoo y la suscitada en torno a la admisión de damas en la Matritense sólo son los ejemplos más conocidos en un ambiente general de controversia. Un clima bien representado en la prensa dieciochesca, en la cual la cuestión de los sexos fue un tema recurrente y cuya estructura abierta, que tiende a mostrar puntos de vista opuestos y a ocultar la voz autorial tras un juego de máscaras, sugiere actitudes ambiguas y enfrentadas.

Es fácil dejarse llevar, y así lo ha hecho en ocasiones la historiografía al comentar los nuevos modelos dieciochescos de mujer doméstica y «útil», por los argumentos de los reformadores, según los cuales corregir las costumbres y formas de pensar era una obligada solución para los «males» que aquejaban al país: «ociosidad» y «frivolidad» de sus clases dirigentes, inmoralidad, supuesto descenso y declive físico de la población, invasión de manufacturas extranjeras, ignorancia y atraso, pervivencia de seculares «prejuicios». Pero tal diagnóstico de dolencias y necesidades, aunque contuviera dosis de verdad, era en buena medida el pretexto para difundir, en forma de remedios, toda una visión del mundo, unas pautas morales y códigos estéticos, de cuya asimilación individual y pública se hacían depender tanto la felicidad particular como el vigor, prosperidad y orden del país. Si se va más allá en el análisis, es posible captar que en el discurso ilustrado y reformista sobre la diferencia de los sexos se manifiesta algo más que la voluntad de corregir actitudes «irracionales»: se expresan las «razones» y «pasiones», deseos e inquietudes de un tiempo de cambios.

En el nuevo discurso sobre la feminidad se revelan las actitudes críticas de la Ilustración hacia ciertas nociones adquiridas y el afán

de explicar el orden social y asentar las normas morales ya no sólo en la Providencia, sino en nociones propias de una cultura más secularizada, las de «razón», «utilidad» y «naturaleza» (presentada esta última con frecuencia, en el contexto español, como manifestación de los designios divinos). Se hacen patentes las ideas de los reformadores sobre el orden social, sus ensoñaciones de una sociedad próspera y ordenada, dotada de cierta movilidad pero respetuosa con los límites del *status*, su preocupación por conciliar «riqueza» y «virtud» para ofrecer una justificación moral de las prácticas económicas en una época de crecimiento comercial. Se muestran también sus temores a una inversión de las jerarquías, de la cual la imagen de desorden de los sexos era el símbolo más poderoso. Se manifiesta asimismo la tensión entre tradición y modernidad, con frecuencia asociada en España a una dualidad entre lo propio y lo extranjero y revestida de un significado de género, por el cual lo foráneo se representaba a efectos críticos como lo femenino o «feminizado». De forma destacada también se pone de relieve la voluntad de diferenciación de una minoría ilustrada que ofrecía de sí misma una representación de mérito moral y modernidad cultural por la que aspiraba a distinguirse y autorizarse. Esas exigencias de respetabilidad afectaban a ambos sexos, aunque de forma distinta. Al hombre ilustrado se le exigía ser racional y sensible, austero y útil, volcarse en sus negocios o cargos y actuar al mismo tiempo como esposo y padre responsable en el ejercicio de su autoridad, moderado, afectuoso y atento. Una nueva identidad masculina que se definía a través de un complejo juego de identificaciones y oposiciones con la «otra», la mujer. Y al definir a ésta, en los modelos ilustrados de feminidad afloran rasgos de subjetividad masculina que se dejan entrever, por ejemplo, en el temor a la indiferenciación sexual que sugiere la figura feminizada del «petimetre» o en las expresiones de fascinación, rechazo o deseo veladas por la respetable máscara del médico, el moralista, el político o el filósofo.

Esas inquietudes se plasmaron en imágenes que circulaban ampliamente en la literatura normativa y de ficción y en la prensa, y que en conjunto trazaban un nuevo modelo de mujer distante de los perfiles sombríos de la misoginia de siglos anteriores, de la que aún pervivían ejemplos en textos de tono conservador. Inferior e intrínsecamente malvada, según se la representaba la mujer de la tradición misógina reunía lo peor de una naturaleza humana que se decía caída y tendente al pecado; se la retrataba como un árbol torcido que había que enderezar forzándolo. Los discursos de otras épocas habían mostrado un tono más agresivo: en una sociedad rígida-

te jerárquica, parecían proyectarse en las mujeres el afán de desorden y, en virtud de una ideología religiosa que abominaba de la carne, a ellas se les trasladaba la acusación de lascivia. Sin embargo, para los ilustrados, más optimistas en su visión de la naturaleza humana, la mujer no era perversa, ni siquiera, se decía, inferior, sino sólo diferente y complementaria respecto del hombre: el lenguaje de la complementariedad natural y la retórica de la utilidad y el sentimiento no contenían la violencia dialéctica propia de la misoginia de otros tiempos. Los ilustrados, por el contrario, afirmaban que pretendían recuperar la naturaleza adulterada por los «vicios» de las costumbres y perfeccionarla por la educación. Para ello, sostenían, no era preciso quebrantar la voluntad de las mujeres, sino sólo hacerlas redescubrir en sí mismas las reglas que les dictaban cómo comportarse para armonizar su propio bien con la pública felicidad. Si los más confiados trataban de hacer de la naturaleza ese fundamento incontrovertible, otros, más lúcidos o más pragmáticos, ponían el acento en la idea de utilidad. Un concepto que en sus palabras tenía carácter de evidencia, pero que desde el análisis se revela como otra forma sutil de coacción de las conductas: no en vano eran los propios reformadores quienes se arrogaban la representación del «interés general» contra lo que consideraban egoísmos particulares, estamentales o corporativos, pretendiendo que todos se pusieran al servicio del bien común así definido.

De ese modo, el círculo que delimitaba cuáles debían ser los espacios y ocupaciones de las mujeres partía de un apoyo lógico diferente del que establecían la moral eclesiástica o la misoginia tradicional, de la conveniencia social o de la naturaleza en lugar de la inferioridad, y parecía cerrarse de nuevo para perfilar un modelo femenino doméstico y sensible. Éste describía una trayectoria distinta, ampliando, en algunos sentidos, el radio de los comportamientos que se permitían a las mujeres «de condición»: se les toleraba que fuesen instruidas hasta cierto punto, que participaran en salones y tertulias o estuvieran presentes, aunque limitadas a un ámbito específico y subordinado, en un foro emblemático del reformismo como la Sociedad Económica. La nueva representación de la feminidad les ofrecía, además, formas de influencia particulares desde la posición de madres y esposas dedicadas, eficientes y sensibles. Pero a la vez, les cerraba posibilidades de imaginarse y actuar socialmente. El nuevo clima cultural tendía a rechazar o domesticar las figuras de «mujeres fuertes», «excelentes» o «varoniles» de la tradición. También imponía a las mujeres una serie de renunciaciones y exigencias: rechazar la vida mundana intensa, abandonar las prácti-

cas y saberes tradicionales en el cuidado a los hijos en favor de la tutela médica y de una definición más absorbente de la maternidad, hacer gala de austeridad en su apariencia o usar con modestia, sin ambiciones, de su formación intelectual.

Que el mundo doméstico y la esfera de los sentimientos eran el lugar desde el cual las mujeres debían contribuir al bienestar social constituía, en efecto, una premisa compartida por muchos ilustrados. Un ideal que no sólo afectaba a la redefinición de la naturaleza y funciones de las mujeres, sino que formaba parte de una profunda transformación cultural entonces en ciernes, que ha marcado a fuego la conciencia contemporánea: la que conduciría a los hombres y mujeres modernos a representarse el mundo y actuar en él como si estuviera dividido en dos universos íntimamente conectados, dependientes pero distintos, lo privado y lo público, que se hacían corresponder, en buena medida, con lo femenino y lo masculino. Sin embargo, en el siglo XVIII, los límites simbólicos y materiales entre uno y otro no constituían todavía barreras tan firmes como llegarían a serlo en el XIX, y esa relativa indefinición tenía sus efectos en las discusiones sobre el papel que las mujeres debían desempeñar en la sociedad. Atender únicamente a los aspectos domésticos del modelo de feminidad entonces forjado sería anticipar al siglo XVIII la consolidación de una imagen que no cuajaría hasta la centuria siguiente, traicionando, de algún modo, el espíritu de una época en la que las representaciones resultaban más antiguas. De las mujeres acomodadas e ilustradas se esperaba entonces que no sólo hicieran en casa una «vida oscura», sino que, como puntualizaba José Isidoro Morales, hubieran de «parecer y presentarse ante las gentes». Se les exigía que construyesen la familia modélica cuyas virtudes, se decía, debían irradiar a la colectividad, pero también que ejercieran una función mediadora en la sociedad y la cultura, suavizando el trato, aminorando con su labor filantrópica los conflictos, representando con su apariencia el lujo moderado: en definitiva, construyendo civilización, un discurso que adquirió especial relevancia en la Ilustración francesa y escocesa pero cuyos trazos hemos podido identificar también en nuestros ilustrados. Su papel en esa sociedad reformada que aspiraban a instaurar los partidarios del reformismo tenía, pues, esa doble dimensión, que algunos consideraban contradictoria pero otros conciliaban de formas diversas, tal como muestra el debate en el que los miembros de la Sociedad Económica trataron de dilucidar cómo podían ser las mujeres, a su manera, «ciudadanas», en qué formas podían actuar como «amigas del país».

Los matices que admitían estos ideales eran múltiples y dependían en parte de las imposiciones retóricas de los distintos géneros literarios, del público al que se dirigían o de la formación, medio social, orientación intelectual o experiencia de vida de los autores. La sátira, presta a dibujar personajes de un solo trazo, no admitía medias tintas al censurar a la «petimetra» o la «bachillera» por sus estilos de vida poco domésticos. Asimismo, los escritos médicos y la literatura sentimental creaban una imagen absorbente de la madre volcada en sus hijos, representando sus cuidados como si fuesen incompatibles con toda otra actividad. No obstante, otros escritos educativos o discursos sobre el lujo, en particular aquéllos destinados a un público de élite, se mostraban más propicios a reflexiones matizadas que contemporizaban el ideal de vida doméstica y retirada para las mujeres con un reconocimiento de que la convivencia social requería su presencia en otros espacios. Y las mujeres que escribían, aun cuando asumieran el ideal de domesticidad y discreción, solían mostrarse reacias a tomarlo como un modelo restrictivo.

En cualquier caso, estas disensiones se mantuvieron en tensión durante el periodo, sin resolverse de forma tajante en un sentido u otro. No evolucionaron de acuerdo con un trazado rectilíneo de «progreso» hacia representaciones más favorables para las mujeres, como en ocasiones se ha interpretado, evaluando de forma apresurada e ingenuamente optimista el sentido de los cambios. Así, las diferentes posiciones que personas unidas por lazos intelectuales y de amistad como Jovellanos, Cabarrús y la condesa de Montijo sostuvieron sobre la presencia de mujeres en la Sociedad Económica muestran que las divergencias entre partidarios del «destino» doméstico de las mujeres y defensores de su participación más amplia en la sociedad no correspondían respectivamente a perfiles ideológicos moderados y progresistas. Más bien al contrario, precursores del liberalismo como Cabarrús o Marchena, críticos con el orden social y político del Antiguo Régimen, imaginaban un mundo nuevo en el que las esferas pública y privada, femenina y masculina estarían netamente diferenciadas.

La Ilustración, que dio cabida a estas dos posiciones enfrentadas, fue también una época que suscitó dudas, que en ocasiones no se acertaron a cerrar, sobre «la más arraigada de las ilusiones colectivas», la de una diferencia en el ser y el actuar de los sexos que fuese fija, inmutable y correspondiera en perfecta armonía a los distintos cometidos sociales que a unos y otras se les asignaban. Prosiguiendo con la metáfora geométrica, y aunque la voluntad de los ilustrados fuese dejar las nuevas explicaciones bien trabadas, pare-

ce como si el «círculo» resultase más bien ser una parábola que no llegaba a cerrarse. Si consideramos que en muchos casos la riqueza y el dinamismo cultural de una época radica no sólo en las construcciones que alumbraba sino en los vacíos que se atreve a desvelar, se muestra no tanto en las nuevas certidumbres como en las vacilaciones no resueltas, a veces apenas sugeridas, la Ilustración aparece como un periodo abierto. Una época en la que afloran las tensiones y a veces el malestar de una cultura y una sociedad en transformación, deseosa de fundamentar un nuevo orden pero dispuesta también, hasta cierto punto, a interrogarse sobre lo estable y lo contingente en la organización de la vida en sociedad, incluyendo la diferencia de los sexos. Dispuesta incluso a bordear y tentar (aun sin atreverse a afirmar del todo el carácter convencional de las conductas morales y las relaciones sociales) el vacío producido por la quiebra del pensamiento tradicional.

Los ilustrados, que habían criticado la inferioridad de las mujeres como un prejuicio impropio de una época esclarecida, se vieron enfrentados a la pregunta que con tanta lucidez planteara Feijoo: ¿por qué, entonces, la jerarquía entre seres iguales? Muchos aspiraron a resolverla redefiniendo la naturaleza de hombres y mujeres como radicalmente distinta, no inferior ni superior, sino irreductible a la comparación. Sin embargo, ese interrogante incómodo continuó planeando, en buena medida, sobre el espíritu del siglo. Y es que la convicción ilustrada de que la educación modelaba al individuo y la evidencia del carácter infinitamente variable de las conductas humanas en otros tiempos y en otras geografías hacían que la condición femenina que imaginaban fuese una construcción frágil. Para quienes no creían en una naturaleza que todo lo explicase, el orden de los sexos se justificaba por la conveniencia o utilidad social y, por tanto, constituía una mera convención, lo que ensanchaba de forma considerable e incluso peligrosa los límites de aquello que se podía cuestionar. No sólo eso: los más lúcidos reconocieron que en el debate de los sexos nadie dejaba de ser parte, a no ser que pretendiese asemejarse, como apuntó con ironía Feijoo, a «los Angeles, que como no tienen sexo, son indiferentes». Así, aunque muchos pretendieran hablar en nombre de principios objetivos de «razón», «utilidad», «interés general», la sospecha de que la subjetividad de hombres y mujeres cuestionaba los propios fundamentos de un conocimiento que se quisiera neutral pendió también sobre la época.

Todos esos cambios discursivos remiten a las inquietudes de una sociedad en transformación, en la cual la lenta erosión del or-

den estamental hacía cada vez más del dinero y los hábitos de vida elementos diferenciadores, al tiempo que aparecían nuevas costumbres de sociabilidad en torno a las tertulias, academias y paseos y se modificaban las formas de circulación cultural, las prácticas de lectura, escritura y edición y las relaciones entre autores y lectores, constituyéndose un público educado de que se esperaba su contribución y discusión. Una sociedad en la que, a pesar de las prohibiciones y la censura, las ideas de la Ilustración europea circulaban entre círculos restringidos y se asimilaban de forma selectiva, algo que no constituye ninguna novedad pero que confirman numerosos ejemplos desgranados a lo largo de estas páginas. Las mujeres de la nobleza y las clases medias acomodadas y cultivadas sacaron partido de esas transformaciones en las prácticas de vida y encontraron en ella nuevos ámbitos de influencia. Por su parte, las escritoras aprovecharon las aperturas del discurso ilustrado para expresarse y obtener proyección pública. Para ello usaron en su favor los argumentos propios del siglo: razón, utilidad, moralidad; mucho menos, significativamente, la lógica del sentimiento, más arraigada en otros países, donde en mayor medida constituyó un arma de doble filo para reclamar, en nombre de la superioridad moral y sensible que se suponía a las mujeres, autoridad moral e intelectual para ellas.

La forma en que las mujeres que han dejado obra publicada se situaron en relación con los discursos que definían a su sexo es, lógicamente, muy diversa en función de su posición social e inclinaciones intelectuales. Pero entre las que presentan un talante ilustrado y reformista se vislumbran ciertas posturas más o menos compartidas. Algunas defendieron a su sexo afirmando el principio racionalista de la igualdad de entendimiento. Participaron de las nuevas exigencias morales y se propusieron como objetivo, ellas también, reformar los comportamientos de las mujeres, mas lo hicieron introduciendo matices disonantes. Se mostraron aguda e incluso dolorosamente conscientes de la forma asimétrica en que se exigía a ambos sexos mantener la reputación y se imponían a las mujeres severas renunciaciones que nunca se admitían como tales. Tendieron a formular los ideales de domesticidad de modos menos restrictivos y compatibles con el estudio o con ciertas formas de sociabilidad. Se atrevieron a afirmar la ambición de las mujeres y la suya propia defendiendo la educación femenina no sólo por sus beneficios públicos, sino también como un medio para gozar de las satisfacciones íntimas y recompensas públicas del saber. De ese modo, puede decirse que los discursos sobre la feminidad elaborados en su época les proporcionaron en ocasiones apoyo, en otras

motivo de disidencia, y en cualquier caso un marco que manipularon para acomodar identidades impuestas y experiencias y estrategias propias.

Estas transformaciones hallaban eco en las que se estaban produciendo en otros países europeos y conectaban con ellas a través de imitaciones y desacuerdos, de citas, referencias y traducciones, que deparan más de una sorpresa al ser identificadas y que con frecuencia transforman o reinterpretan el sentido de los textos originales en un proceso de transmisión y adaptación cultural. Lejos de tratarse de un mero mimetismo, la profunda coincidencia de los temas muestra que los ilustrados españoles compartían con sus contemporáneos europeos una matriz de preocupaciones comunes. Las diferencias son, sin embargo, significativas. El discurso de la domesticidad y el sentimiento, que tanta tinta hizo correr y tantas lágrimas derramar en Inglaterra, arraigó de forma más tardía y menos intensa en una sociedad más apegada a los valores y formas de vida tradicionales. Tampoco calaron en nuestro país, como era de prever, las dudas que filósofos materialistas como Diderot o La Mettrie plantearon sobre los fundamentos de las conductas morales, llegando a sugerir que toda norma sexual, incluido el pudor femenino, era una mera convención. La reflexión sobre el amor como motivo para filosofar sobre la naturaleza de los humanos y el sentido de las relaciones sociales, tema habitual en la Ilustración francesa, no lo fue aquí, probablemente por temor a la censura y por el peso de la tradición religiosa de desconfianza hacia los sentimientos. Tampoco es necesario extenderse sobre algo harto sabido: que las Luces en España tuvieron un carácter moderado y un arraigo más limitado que en Francia, Inglaterra, Alemania o Italia, por lo que las nuevas representaciones de la diferencia de los sexos no dejaron de ser modelos muy minoritarios, aunque abiertos a procesos de divulgación y apropiación a través de la educación y la lectura. Finalmente, cabe recordar que predominaron, en este como en otros temas, los enfoques pragmáticos sobre los especulativos. Muchas de las disertaciones filosóficas sobre la «naturaleza» de las mujeres son versiones del francés, cuyo éxito (en los casos de Thomas o Boudier de Villemert) prueba que conectaban con una demanda y unas inquietudes, mientras que los autores españoles tendieron a escribir obras de carácter práctico, educativas o morales, en las que, no obstante, se manifestaban, de forma expresa o tácita, concepciones similares.

Pero más notables, a nuestro juicio, que las diferencias, y quizá menos esperadas, son las similitudes, en las que hemos puesto el acento en estas páginas. En España, como en el resto de Europa, se

discutía de un modo u otro sobre la relación entre el cuerpo sexual, las cualidades morales y afectivas y funciones sociales de hombres y mujeres, sobre la razón de las mujeres y su educación, su destino doméstico o su papel civilizador, y eran similares tanto las preguntas como las respuestas, tanto los argumentos como las soluciones. Así pues, nuestra Ilustración participa, en este aspecto como en otros, de los temas nucleares de las Luces, a la vez que se distancia de sus más llamativos atrevimientos. No se oyeron aquí los acentos radicales de una Mary Wollstonecraft o una Olympe de Gouges por las mismas razones que no hubo un Rousseau, un Thomas Paine o ... una revolución francesa. Los ilustrados españoles se interrogaron sobre las identidades sexuales, como no podía ser de otro modo, desde las peculiaridades de su propia sociedad, desde una Ilustración moderada y reformista, desde el pertinaz terror al desorden social y en el breve lapso de un siglo XVIII «acortado» por el repliegue ideológico que acompañó al estallido de la revolución francesa.

Muchas estudiosas y estudiosos, sobre todo en los primeros y tentativos análisis sobre estas cuestiones, decepcionados por no hallar en la Ilustración, por lo común, rupturas radicales en la forma de pensar y ordenar la diferencia de los sexos, concluyeron que éste constituía un punto oscuro de las Luces, un arcaísmo en una época en otros aspectos innovadora (Charbonnel, 1976). En los trabajos de los años 70 y, de forma más sorprendente, en algún estudio actual (Kitts, 1995), faltan a veces la perspectiva histórica y la sutileza interpretativa que permiten comprender que el discurso de la domesticidad y el sentimiento no era tal «arcaísmo» sino que constituiría el «sentido común» de la modernidad liberal del XIX. Ello ha llevado a su vez a algunas autoras, por lo común ajenas a la Historia y que examinan la Ilustración como un bloque monolítico, a concluir que en la esencia del proyecto ilustrado (identificado, de forma poco correcta, con Rousseau) estaba la rígida división de esferas privada y pública y la exclusión femenina de la política (Landes, 1988). Desde la filosofía, notablemente en nuestro país en los trabajos de Cèlia Amorós y Neus Campillo, se ha visto en las Luces la cuna del feminismo moderno, articulado sobre los conceptos de «razón universal» y de «igualdad» y heredero de esa Ilustración olvidada, la de Poulain de la Barre y Condorcet, Hippel y Mary Wollstonecraft, que, al reivindicar la igualdad de razón, abrió el camino para reclamar la equiparación de derechos políticos y civiles. Pero si todos estos juicios contienen, sin duda, parte de verdad, ninguno da cuenta de la complejidad y las ambigüedades de los discursos.

sos ilustrados sobre la diferencia de los sexos, que actualmente se están explorando en sus dimensiones múltiples. Recientemente, por ejemplo, Margaret Jacob (1994) ha vuelto a recordar que toda valoración del significado que la Ilustración tuvo para las mujeres no puede reducirse al análisis de sus discursos, sino que debe considerar también las opciones que se les abrieron en ámbitos de intercambio cultural y opinión. En esta época llena de claroscuros, las nuevas prácticas culturales y hábitos de sociabilidad, así como los principios ilustrados de razón y sentimiento, del origen social y educativo de las diferencias de conducta, del relativismo cultural, abrieron nuevas posibilidades que los contemporáneos contemplaban a la vez con satisfacción y temor. Al tiempo que saludaban esas transformaciones, trataban de encauzar sus posibles desbordamientos y de prevenir todo desorden. De esa forma, la segunda mitad del siglo constituyó un periodo abierto, en el que los modelos que cristalizarían en la centuria siguiente aún no se habían fijado de forma rígida.

La herencia que la Ilustración dejaría a la modernidad fue en este aspecto, como en tantos otros, ambigua. Amplió para algunas mujeres ciertas posibilidades de educación y presencia pública a la vez que censuraba otras y favoreció algunos espacios mixtos de relación. Contribuyó a transformar las actitudes familiares y a constituir al nuevo sujeto sensible masculino y femenino. Dejó establecidos ciertos principios que nadie que se pretendiera moderno osaría contradecir abiertamente en público: que las mujeres no eran «inferiores» a los hombres, que podían y debían recibir una formación intelectual más o menos amplia, que su situación en la sociedad era un indicio de la civilización de las costumbres y que tenían la obligación y el derecho de contribuir a la «utilidad general», afirmaciones vagas sobre las que reinó cierto consenso que se rompía, no obstante, cuando se trataba de precisarlas en propuestas concretas. Quizá más importante aún, la Ilustración dejó flotando una serie de dudas y de preguntas a las que no dio respuesta definitiva: entre ellas, dónde empezaba y terminaba lo que hombres y mujeres debían a la naturaleza o a la educación y la socialización, cuál era el principio que legitimaba su desigualdad, o cuáles los lugares, materiales y simbólicos, desde los que las mujeres debían colaborar en el «bien público».

Así, el estudio de la construcción ilustrada de la feminidad se revela como una forma de contribuir al proceso de revisión interpretativa de la Ilustración en el que se encuentra inmersa la historiografía internacional. Una aportación quizá especialmente perti-

nente en este momento en el que, desde la filosofía, las versiones más extremas de la posmodernidad han cuestionado la Ilustración como un discurso de dominio camuflado bajo bellas promesas. Desde una perspectiva histórica este juicio resulta tan simplificador y excesivo como su contrario, que hace de las Luces un programa de razón y progreso incontaminado de interés alguno. Y el ejemplo concreto del modo en que una versión del movimiento cultural ilustrado, la española, reelaboró la diferencia de los sexos proporciona una posibilidad de situar y valorar los cambios de forma más compleja, que tiene en cuenta que los aspectos liberadores del discurso ilustrado son inseparables de los coactivos, sin entender por ello que la Ilustración sólo impusiera sobre las conductas y conciencias formas más sutiles y a la vez más férreas de control en nombre de la razón, la utilidad o la salud. Nuestro análisis nos aporta también una mirada particular sobre el reformismo ilustrado del siglo XVIII. Lo hemos considerado a lo largo de estas páginas no como un recetario de soluciones a unos problemas concretos y objetivos, perfectamente identificables, de atraso económico, cultural y educativo, sino como un impulso de transformación de la sociedad y los individuos. Un programa que movilizaba una serie de valores morales, culturales y estéticos, prisma a través del cual se identificaban problemas, obstáculos y carencias. De ese modo, el reformismo puede entenderse como un fenómeno cultural de más amplio calado y profundas implicaciones en todos los ámbitos de la vida, que sustituyó (o pretendió hacerlo, con desigual fortuna) los valores y racionalidades propios de una sociedad tradicional, desautorizándolos como irracionales y caducos, por nuevas normas que debían regir en los comportamientos públicos y privados.

Los cambios en los modelos de feminidad como ejemplo de las preocupaciones y esfuerzos de la Ilustración y el reformismo no pueden entenderse, pues, meramente como una «liberación», conseguida o frustrada, de viejos prejuicios, pero tampoco sólo como la imposición de nuevas formas de control. Más bien como un complejo cambio cultural que censuró estilos de vida y cerró formas de representación y criterios de exclusión e inclusión a la vez que abría otros. Así, en la cuestión de la diferencia de los sexos como en otras, no legó a la modernidad un único camino, un discurso cerrado, sino una encrucijada que daba paso a varios senderos opuestos. Ese fértil hervidero de cambios y de dudas parece interrumpirse, en este aspecto como en tantos otros, por el traumático final de la Ilustración española, representado por la suerte que corrieron algunos de los participantes en el debate de la Sociedad Económica y

en el posterior funcionamiento de la Junta de Damas: la prisión de Cabarrús y Jovellanos, el destierro de la condesa de Montijo, el silencio de Josefa Amar desde 1790. Cuando se aquietaran, a partir de mediados del siglo XIX, los impulsos de la revolución liberal y del movimiento romántico, los argumentos naturalistas se solidificarían para hacer del «ángel del hogar», la mujer doméstica y devota, sentimental y casi asexuada, el modelo dominante, mientras que movimientos como el feminismo o el krausismo recuperaban en otro sentido la herencia ilustrada. En tiempos más dispuestos a la duda, muchas mujeres y hombres ilustrados habían sospechado, por el contrario, que «no se pueden señalar con certeza las pasiones peculiares a cada sexo», como afirmaba Josefa Amar, pues la feminidad y la masculinidad no eran sino el resultado de interiorizar unos modos de actuar y de sentir, aprendizaje de un «arte», en la acertada metáfora que utilizara William Buchan, cuyos códigos y escenarios todos ellos deseaban transformar, en sentidos diversos y a veces opuestos.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

LIBROS (IMPRESOS Y MANUSCRITOS)

- AGUIRRE, Manuel: *Cartas y discursos del Militar Ingenuo al Correo de los Ciegos de Madrid*. Edición de Antonio Elorza. San Sebastián, Patronato José M^a Quadrado, 1974.
- AGUSTIN, Fr. Miguel: *Libro de los secretos de agricultura, casa de campo y pastoril*. Barcelona, Pedro Escuder, 1749 (1^a ed. 1617).
- ALSINET DE CORTADA, José, trad.: *Nuevo método para curar flatos, hypochondrías, vapores y ataques hystéricos de las mugeres de todos estados y en todo estado*. Madrid, Miguel Escribano, 1776 (obra de Pierre Pommé).
- ALVARADO LEZO PACHECO Y SOLIS, Josefa de, marquesa de Espeja, trad.: *Compendio de la Filosofía moral, escrito en lengua italiana por D. Francisco Maria Zanotti, y traducido al español por la marquesa de Espeja. Dedicado a S.A.R. la Sra. Doña Carlota Joaquina, Infanta de España*. Madrid, Joaquín Ibarra, 1785.
- *La lengua de los cálculos. Escrita por el abate Condillac. Traducida del francés por...* Madrid, imprenta Ruiz, 1805.
- AMAR Y BORBÓN, Josefa: *Discurso sobre la educación física y moral de las mugeres*. Madrid, Benito Cano, 1790. Hay edición moderna de M^a Victoria López-Cordón. Madrid, Cátedra, 1994.
- ANALSO DE MIRANDA PONCE DE LEON, Pedro Felipe: *Modestia, y honestidad en el Vestido, Odio, y Aversion a los Trages Profanos*. (S. l., s.a., s. i.).
- ARMESTO Y OSSORIO, Ignacio: *Theatro Anticrítico Universal*. Madrid, Francisco Martínez Abad, 1757.
- ARROYAL, León: *Cartas económico-políticas al conde de Lerena*. Edición de José Caso González. Oviedo, Universidad de Oviedo, 1971.
- ARTETA DE MONTESEGURO, Antonio: *Disertación sobre la muchedumbre de niños que mueren en la infancia, y modo de remediarla, y de procurar en sus cuerpos la conformidad de sus miembros, robustez, agilidad y fuerzas competentes*. Zaragoza, Mariano Miedes (1^a parte) y Francisco Magallón (2^a y 3^a partes), 1801-1802.
- Asociación de Señoras para exercitar la caridad con las pobres de la cárcel de*

la Galera de la ciudad de Valencia. Baxo los auspicios y protección inmediata del Rey. N. S., y la mediata del capitán general presidente de la Real Audiencia de este Reyno. (S.l., s.i., 1796).

BALLESTER Y DE LA TORRE, Manuel Mariano: *Combate intelectual.* Zaragoza, Joseph Fort, 1734.

BALLEXERD, Jacques: *Crianza física de los niños desde su nacimiento hasta la pubertad.* Traducción de Patricio de España. Madrid, Gabriel Ramírez, 1765.

BASCO FLANCAS, Ricardo: *Apoyo a la defensa de las mugeres.* Madrid, viuda de Blas de Villanueva, 1727.

BEGUE DE PRESLE, Antoine-Guillaume: *El conservador de la salud o Aviso a todas las gentes acerca de los peligros que le importa evitar para mantenerse con buena salud, y prolongar la vida. ... Traducido al español por Don Felix Galisteo y Xiorro.* Madrid, Pedro Marin, 1776.

BELLOSARTES, Manuel: *Academia doméstica o Asuntos ascéticos dirigidos a los padres y madres de familia.* Barcelona, viuda de Piferrer, 1786.

BELLUGA Y MONCADA, Luis: *Carta pastoral, que el Obispo de Cartagena, escribe á los Fieles de su Diocesis a cada uno en lo que le toca, para que todos concurren á que se destierre la profanidad de los trages, y varios, e intolerables cotados, que aora nuevamente se han introducido.* Murcia, Jayme Mesnier, 1711.

— «Edicto» (1715), en *El Cardenal Belluga, Pastorales y Documentos de su época.* Edición de Antonio Pérez y Gómez. Murcia, Publicaciones de la Caja de Ahorros del Sureste de España, 1963, 9-31.

— *Contra los trages, y adornos profanos. En que de doctrina de la Sagrada Escritura, Padres de la Iglesia, y todo género de Escritores, y razones Theologicas se convence su grave malicia.* Murcia, Jayme Mesnier, 1722.

BLANCO-WHITE, José M^a: *Autobiografía.* Sevilla, Universidad de Sevilla, 1971.

BONELLS, Jaime: *Perjuicios que acarrear al género humano y al Estado las Madres que rehusan criar a sus hijos, y medios para contener el abuso de ponerlos en Ama.* Madrid, Miguel Escribano, 1786.

BOUDIER DE VILLEMERT, François: *El Amigo de las mugeres.* Madrid, Escribano, 1771. Traducción de Francisco Mariano Nipho (1^a edición castellana, 1763). Consultado en la edición de Luis Ruiz Contreras. Madrid, Artes Gráficas Mateu [s.a.].

BUCHAN, William: *Medicina doméstica.* Traducción de Antonio de Alcedo. Madrid, Ramón Ruiz, 1792.

— *El conservador de la salud de las madres y los hijos.* Madrid, Fermín Villalpando, 1808.

CABARRÚS, Francisco: «Cartas sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes oponen a la felicidad pública», *Epistolario español.* Madrid, Atlas, BAE, t. LXII, 1952, 551-602.

— *Cartas marruecas.* Edición de Joaquín Arce. Madrid, Cátedra, 1978.

CADALSO, José: *Los eruditos a la violeta.* Madrid, Libra, 1971.

CALATAYUD, Pedro: *Doctrinas prácticas que suele explicar en sus misiones el P...* Valencia, Joseph Estevan Dolz, 1737.

- CAMPOMANES, Conde de (1975): *Discurso sobre el Fomento de la Industria Popular (1774). Discurso sobre la Educación popular de los Artesanos y su fomento (1775)*. Ed. de John Reeder. Madrid, Instituto de Estudios Fiscales.
- CAMPOO Y OTAZU, Lucas: *Sermón contra el lujo y la profanidad en los vestidos y adornos de las mugeres christianas; predicado en la iglesia catedral de la ciudad de Málaga el domingo quinto de Quaresma del año de 1781*. Madrid, Benito Cano, 1787.
- CAMPORREDONDO, María: *Tratado filosóphi-poético escótico, compuesto en seguidillas por Doña... (muger y sobrina de Don Manuel Camporredondo) natural y vecina de la villa de Almagro*. Madrid, Miguel Escrivano, 1758.
- CASCAJALES, Tiburcio (pseudónimo de Cristóbal Medina Conde): *Carta que escribe... al señor D. Pedro Méndez de Arellano Solaterrestre Dávalos y Cubreñerra, Señor de las llaves del Arca de Noé, Arcipreste de Marruecos, Conde de la Mellada y Corregidor actual de la Ciudad de Buena Vida. Sobre lo cual que le ha parecido el papel de la Contradefensa Crítica a su favor de los hombres que escribió D. Laurencio Manco de Olivares. (S.l., s.i., s.a.)*.
- CASO, Catalina, trad.: *Modo de estudiar las Bellas Letras para ilustrar el entendimiento y rectificar el corazón. Escrito en idioma francés por Mons. Rollin... traducido al castellano por...* Madrid, Imprenta del Mercurio, 1755.
- CAVAZA, José Isidro: *Conversación política sobre el lujo, daños que causa al Estado, modo que ha tenido de entronizarse y medios de ataxarle*. Madrid, Joseph Doblado, 1786.
- CAVEDA Y SOLARES, Rita, trad.: *Cartas selectas de una Señora a una sobrina suya, entresacadas de una obra inglesa impresa en Filadelfia*. Madrid, García, 1800.
- CERDA Y VERA, Cayetana: *Obras de la marquesa de Lambert. Traducidas del Francés por D^a María Cayetana de la Cerda y Vera, condesa de Laing*. Madrid, Manuel Marín, 1781.
- CERECEDO ARDID Y CANO, Martín: *El Para Todos, en el qual se enseñan las leyes del honor, de la hombría de bien, de la política y christiandad a hombres y mugeres de todas clases, estados y edades, para el buen uso de la razón. Discurso IV. Obligaciones de una muger como christiana. Puede ir comodamente en carta*. Madrid, viuda de Eliseo Sánchez, 1767.
- CLAVIJO Y FAJARDO, José: *El tribunal de las damas, copia auténtica de la Executoria que ganó la Modestia en el Tribunal de la Razón representado por las Damas juiciosas de España*. Madrid, Joseph Francisco Martínez Abad, 1755.
- *Pragmática del zelo y desagravio de las damas*. Madrid, herederos de Agustín de Gordejuela, 1755.
- CLIMENT, José: *Pláticas dominicales que el Ilmo. Señor Don ... predicó en la Iglesia parroquial de S. Bartolomé de Valencia... desde el año 1740 hasta el de 1748*. Madrid, Benito Cano, 1793. 3 vols.
- COLOMER, Juan Estevan: *Oir, ver y callar y el mayor monstruo del mundo*. Madrid, Pedro Marín, 1781.

- COLLOT, Pierre: *Conversaciones sobre diferentes asuntos de moral... escrita por Mr... Traducidas del francés al castellano, coordinadas con nuevo y más oportuno método y exornadas con algunas Notas por... D. Francisco Fernando de Flores. Precede a ellas un Discurso del mismo Traductor sobre la importancia suma de la Buena Educación, y unos saludables Avisos a los Padres de familia.* Madrid, Imprenta Real, 1787. 3 vols.
- CRUZ Y CANO, Ramón: *Sainetes.* Edición de Mireille Dulong. Madrid, Taurus, 1985.
- *Sainetes I.* Edición de Johan Dowling. Madrid, Castalia, 1986.
- CUBIÉ, Juan Bautista: *Las mugeres vindicadas de las calumnias de los hombres, con un catálogo de las españolas que más se han distinguido en Ciencias y en Armas.* Madrid, Antonio Pérez de Soto, 1768.
- DIDEROT, Denis: *Escritos filosóficos.* Madrid, Editora Nacional, 1975l.
- DIEGO JOSÉ DE CÁDIZ (S.a.): *Dictamen del Mui Reverendo Padre Fr.... sobre asunto de Comedias i Bailes.* (S. l., s. i.).
- Discurso sobre el lujo y proyecto de un traje nacional, de orden superior.* Madrid, Imprenta Real, 1788 (Hay edición facsímil: Madrid, Almarabú, 1985).
- DUBÉ, Paul: *El Médico y cirujano de los pobres.* Traducción de Francisco Elvira. Madrid, 1755.
- ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Pláticas dominicales o doctrinas sobre los evangelios de las Dominicas de todo el año, y sobre los Misterios mas principales de Christo y de su Sma. Madre.* Madrid, Antonio Marín, 1735.
- EIJOECENTE, Luis de: *Libro del agrado, impreso por la virtud en la imprenta del gusto, a la moda y al aire del presente siglo. Obra para toda clase de personas, particularmente para los Señoritos de ambas sexos, Petimetres y Petimetras.* Barcelona, viuda Piferrer, [s.a., 1782?].
- Examen a que se presentará D^a Pasquala Caro y Sureda, hija de los sres. marqueses de la Romana el día [en blanco en el original] de abril de 1782.* Valencia, Benito Monfort, 1781.
- FEIJOO, Benito Jerónimo Feijoo: *Teatro crítico.* Madrid, herederos de Francisco del Hierro, 1742-1759 (7^a ed.) 4 vols..
- *Obras escogidas del Padre Feijoo.* Edición de A. Millares Carló. Madrid, Atlas, BAE, t. CXLI-CXLIII, 1952-1961.
- FERNÁNDEZ ROJAS, Juan: *Libro de moda en la feria, que contiene un ensayo de la historia de los currutacos, Pirracas, y Madamitas del nuevo Cuño y los elementos, o primeras nociones de la Ciencia currutaca.* Valencia, imprenta del Diario, 1795.
- FORONDA, Valentín: «Cartas sobre la policía» (1820), en *Los sueños de la razón.* Edición de M. Benavides y C. Rollán. Madrid, Editora Nacional, 1984.
- FRANK, Johann Peter: *Tratado sobre el modo de criar sanos a los niños, fundado en los principios de la Medicina y la Física, y destinado a los padres, que tanto interés deben tener en la salud de sus hijos.* Madrid, imprenta García y compañía, 1803.
- GÁLVEZ CABRERA, M^a Rosa: *Obras poéticas.* Madrid, Imprenta Real, 1804. 3 vols.
- GENLIS, Stéphanie Ducrest-Félicité, condesa de: *Adela y Teodoro o Cartas su-*

- bre la Educacion*. Traducción de Bernardo M^a de Calzada. Madrid, Imprenta Real, 1792. 2 vols.
- *Las Veladas de la Quinta, o Novelas e Historias sumamente útiles para que las madres de familia... puedan instruir a sus hijos... Traducidas al castellano por Don Fernando de Gillemán*. Madrid, viuda de Marín, 1791.
- GINESTÁ, Agustín: *El conservador de los niños*. Madrid, Imprenta Real, 1797.
- HERVÁS Y PANDURO, Lorenzo: *Historia de la vida del Hombre*. Madrid, Aznar-Imprenta del Real Arbitrio de Beneficencia, 1789-1799. 7 vols.
- HICKEY Y PELLIZZONI, Margarita: *Poesías varias sagradas, morales y profanas o amorosas: con dos poemas épicos en elogio del Capitán General D. Pedro Cevallos. Obras todas de una dama de esta Corte*. Madrid, Imprenta Real, 1789.
- IBERTI, José: *Método artificial de criar a los niños recién nacidos, y de darles una buena educación física, seguido del tratado de enfermedades de la infancia*. Madrid, Imprenta Real, 1795.
- Instrucción para los que han de tomar el Estado del Santo Matrimonio, Leyes o Reglas que deven guardar los casados... Por un Sacerdote Cura de Almas, deseoso de su aprovechamiento*. Valencia, Antonio Bordazar (S.a.).
- JOVELLANOS, Gaspar Melchor: *Obras publicadas e inéditas*. Edición de Cándido Nocedal. Madrid, Atlas, BAE, t. XLVI-L-LXXXV-LXXXVI, 1958-1963.
- *Diarios*. Selección de Julián Marías. Madrid, Alianza, 1967.
- *Poesía. Teatro. Prosa*. Edición de J.L. Abellán. Madrid, Taurus, 1980.
- *Obras completas*. Edición de José Miguel Caso. Oviedo, Centro de Estudios del siglo XVIII, 1984.
- JOYES Y BLAKE, Inés: *El Príncipe de Abisinia. Novela traducida del inglés por doña... Va inserta a continuación una Apología de las mugeres en carta original de la traductora a sus hijas*. Madrid, Sancha, 1798.
- LABORDA, María: *La dama misterio*. Manuscrito, B.M.M., 1-107-14.
- LAMBERT, Mme.: *Réflexions nouvelles sur les femmes (1727)*. París, Côté-femmes, 1989.
- LAMPILLAS, Francisco Javier: *Ensayo histórico-apologético de la literatura Española contra las opiniones preocupadas de algunos Escritores modernos Italianos... Traducida del Italiano al Español por Doña Josefa Amar y Borbón. Segunda edición, corregida, enmendada e ilustrada con notas por la misma Traductora*. Madrid, Pedro Marín, 1789. 7 vols.
- LANDAIS: *Disertación sobre las utilidades que se siguen de criar las propias madres a sus hijos*. Traducción de Pedro Vidart. Madrid, Imprenta Real, 1784.
- LE PRINCE DE BEAUMONT, Mme.: *Conversaciones familiares de doctrina christiana entre gentes del campo, artesanos, criados y pobres*. Madrid, 1773. 2 vols.
- *Almacén y biblioteca completa de los niños, ó diálogos de una sabia directora con sus discípulas de la primera distinción*. Traducción de Mathias Guitet. Madrid, Manuel Marín, 1778, 4 vols.
- *Biblioteca completa de educación o Instrucciones para las Señoras jóvenes*

- nes...*Obra escrita en francés por Madama... y traducida al castellano por D. Joseph de la Fresa*. Madrid, Manuel Marín, 1779-1780, 6 vols.
- *La nueva Clarisa, historia verdadera*. Madrid, imprenta de Cruzado, 1797, 3 vols.
- LE TOURNEUX, Nicolas: *Instrucciones cristianas sobre el sacramento del Matrimonio*. Traducción de M^a Francisca de Sales Portocarrero, condesa de Montijo. Barcelona, Bernardo Pla, 1774.
- LEÓN, Luis de: *La Perfecta Casada... imprimida nuevamente ilustrada y corregida por Fr. Luis Galiana*. Valencia, Salvador Faulí, 1773.
- MANCO DE OLIVARES, Laurencio: *Contradefensa crítica, a favor de los Hombres, que en justas quejas manifestó D... contra la nueva defensa de Mugeres que escribió el M. R. P. M. Fr. Benito Gerónimo Feyjoo en su Theatro Crítico*. Madrid, Francisco Sánchez Asensio, 1726.
- MAÑER, Salvador José: *Anti-Theatro crítico sobre el primer y segundo tomo del Theatro Crítico*. Madrid, Juan Moya, 1729.
- *Crisol Crítico-Theológico, histórico, político physico y matemático en que se quilatan las materias, y puntos que se le han impugnado al Theatro Crítico y pretendido defender en la Demostración crítica el M.R.P. Lector Fr. Martín Sarmiento*. Madrid, Bernardo Peralta, 1734.
- MARCHENA, José: *Obra en prosa*. Edición de Fernando Díaz Plaja. Madrid, Alianza, 1985.
- *Obra española en prosa (historia, política, literatura)*. Edición de Juan Francisco Fuentes. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990.
- MARTÍNEZ, Martín: *Carta defensiva que sobre el primer tomo del Theatro Crítico Universal... le escribió su más aficionado amigo*. Madrid, Imprenta Real, 1726.
- MARTÍNEZ GALINSOGA, Mariano: *Demostración mecánica de las enfermedades que produce el uso de cotillas*. Madrid, Imprenta Real, 1784.
- MARTÍNEZ Y SALAFRANCA, Miguel Juan: *Desagravios de la muger ofendida. Contra las injustas quejas de la Contradefensa crítica de D. Laurencio Manco de Olivares*. Madrid, en el puesto de Pedro Díaz, 1727.
- MAYORDOMO PÉREZ, A.; LÁZARO LORENTE, L.M.: *Escritos pedagógicos de la Ilustración*. Madrid, MEC, 1988. 2 vols.
- Memorias académicas de la Real Sociedad de Medicina y demás Ciencias de Sevilla (1766-)*. Madrid, Josefa Padrino y Solís.
- MERÁS Y QUEIPO DE LLANO, Ignacio (CALDEVILLA BERNALDO DE QUIROS, pseud.): *Avisos de una dama a una amiga suya sobre el perjudicial uso de las cotillas*. Madrid, Joachin Ibarra [s.a.].
- MONTENGÓN, Pedro: *Eudoxia, hija de Belisario*. Zaragoza, [s.a.: 1793, s.i.]. Existe edición moderna a cargo de Guillermo Carnero. Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil Albert, 1991.
- MUÑOZ, Ana, trad.: *Las conversaciones de Emilia; traducidas sobre la quinta edición del francés al castellano por D^a....* Madrid, Benito Cano, 1779.
- MURATORI, Ludovico Antonio: *La Filosofía Moral declarada y propuesta a la juventud*. Traducción de Francisco Moreno Morales. Madrid, viuda de Ibarra, 1791.
- NEGRÍN FAJARDO, Olegario: *Ilustración y Educación. La Sociedad Econó-*

- mica Madrileña*. Madrid, Editora Nacional, 1984 (contiene las memorias leídas en la Sociedad Económica sobre la admisión de mujeres)
- Novísima Recopilación de las Leyes de España. Madrid, BOE, 1975. 6 vols..
- OSORIO DE LA CADENA, Antonio (pseud. de Juan de la PAZ): *La virtud en el estrado, visitas juiciosas*. Madrid, Andrés Ortega, 1766 (1ª ed. 1739).
- PLUCHE, Noël-Antoine: *Carta de un padre de familia, en orden a la educación de la juventud de uno y otro sexo*. Traducción de Estevan Terreros y Pando. Madrid, Gabriel Ramírez, 1754.
- Poetas líricos del siglo XVIII*. Madrid, Atlas, 1952, BAE, t. LXI, LXIII, LVII y LVIII.
- POULAIN DE LA BARRE, François: *De l'égalité des deux sexes*. París, Arthème Fayard, 1984. Hay traducción catalana: *Sobre la igualtat dels dos sexes*. Valencia, Universitats de València-Jaume I-d'Alacant, 1993.
- PRESSAVIN: *Arte de conservar la salud y prolongar la vida o Tratado de Higiene*. Traducción de B.J. Gallardo. Salamanca, Francisco de Tójar, 1800.
- PUEYO Y DE SAN PEDRO, José: *Discurso histórico i filosófico sobre el carácter, costumbres i mérito de las mugeres*. Manuscrito de 1805. BN, ms. 4544.
- PULEO, Alicia, ed.: *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Madrid, Anthropos, 1993.
- QUIJANO, Gabriel: *Vicios de las tertulias y concurrencias del tiempo*. Madrid, Miguel Escribano, 1784.
- RAMÍREZ Y GÓNGORA, Manuel Antonio: *Optica del cortejo, espejo claro en que con demostraciones prácticas del entendimiento se manifiesta lo insustancial de semejante empleo*. Barcelona, Viuda de Piferrer, 1790.
- Real Orden de S.M. por la que se sirve aprobar los estatutos de la Asociación de Señoras establecida en esta Ciudad para exercitar la caridad en el cuidado de los Niños Expósitos*. Málaga, Luis de Carreras y Ramón, 1796.
- Respuesta a las objeciones que se han hecho contra el proyecto de un traje nacional para las damas*. Madrid, Imprenta Real, 1788.
- Retrato de la Muger Fuerte y Virtuosa sacado de la Santa Escritura. Obra traducida del francés al castellano por D. Antonio de Torres*. Madrid, Blas Román, 1788.
- REYRE, Abbé: *Escuela de las señoritas, ó cartas de una madre christiana a su hija pensionaria en el convento de ****. Traducción de Cristóbal Manuel de Palacio y Viana. Madrid, Joaquín Ibarra, 1784.
- ROJO DE FLORES, Felipe: *Invectiva contra el luxo, sus profanidades y excessos, por medio de propias reflexiones, que persuaden su inutilidad*. Madrid, Imprenta Real. 1794.
- ROMERO MASEGOSA Y CANCELADA, Mª Rosario, tr.: *Cartas de una Peruana, escritas en francés por Mma. de Graffigni y traducidas con algunas correcciones, notas y una carta para su mejor complemento*. Valladolid, viuda de Santander e hijos, 1792.
- ROSELL Y VICIANO, Manuel: *La educación conforme a los principios de la Religión Christiana, leyes y costumbres de la nación española en tres libros dirigidos a los Padres de familia*. Madrid, Imprenta Real, 1786.
- ROUSSEAU, J. J.: *Emilio o la Educación*. Barcelona, Bruguera, 1983.

- *Del contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres.* Madrid, Alianza, 1981 (8ª ed.).
- SÁNCHEZ, José: *Oración moral contra la familiaridad introducida entre los hombres y mugeres con el nombre de Cortejo, dicha el viernes quarto de Quaresma del año 1783 en la Santa Iglesia Cathedral de la ciudad de Tortosa.* Tortosa, Josef Cid, 1783.
- SÁNCHEZ, Matías: *El Padre de Familias, brevemente instruido en sus obligaciones de padre.* Madrid, Aznar, 1792, 2ª edición.
- SANTARELI, Juan Antonio: *Estrado Crítico en defensa de las mugeres contra el Theatro Crítico Universal de errores comunes* [S. l., s.i., s.a.: 1727].
- SARMIENTO, Martín: *Demostación Crítico-Apologetica del Theatro crítico.* Madrid, Domingo Fernández Arrojo, 1757 (1ª ed. 1732).
- Sátira nueva, graciosa y entretenida, llamada la Güanilla, para reir y passar el tiempo después de la panza llena de pechugas de trompas y de una buena ensalada de vino, con mucho caldo. Compuesta por el Ldo. letras gordas, natural de la Cresta del Gallo.* Valencia, Imprenta Cosme Granja (S.a.).
- SEGNERI, Paolo: *El Christiano Instruido de su Ley. Discursos Morales y Doctrinales... Traducidos... por D. Juan de Espinola Baeza Echaburre.* Barcelona, herederos de Bartholomé y Mª Angela Giralt, 1748.
- SEIXO, Vicente: *Discurso filosófico y económico-político sobre la capacidad o incapacidad natural de las mugeres para las Ciencias y las Artes...* Madrid, Repullés, 1801.
- SEMPERE Y GUARINOS, Juan: *Historia del lujo y de las leyes suntuarias en España.* Madrid, Imprenta Real, 1788. 2 vols.
- SERRANO SANZ, Manuel: *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas (desde el año 1409 al 1833).* Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1903 (facsimil: Atlas, 1975). 4 vols.
- SOTO Y MARNE, Francisco: *Reflexiones Crítico-Apologeticas sobre las obras del Revdo. Fr. B. Feijoo en defensa de las milagrosas flores de S. Luis.* Salamanca, Eugenio García de Honorato, 1749.
- THOMAS, Antoine-Léonard: *Historia o pintura del talento, carácter y costumbres de las mugeres en los diferentes siglos.* Traducción de Antonio Ruiz de Piña. Madrid, Miguel Escribano, 1773.
- TISSOT, Simon André: *Tratado de las enfermedades más frecuentes de las gentes del campo...* Traducido al castellano por Don Juan Galisteo y Xiorro. Madrid, Pedro Marín, 1774.
- *Avisos a los literatos, y poderosos acerca de su salud, ó tratado de las enfermedades mas comunes á esta clase de personas.* Traducción de Félix Galisteo y Xiorro. Madrid, Benito Cano, 1786.
- TORDESILLAS CEPEDA Y SADA, Mª Antonia, trad.: *Instrucción de una señora cristiana para vivir en el mundo santamente.* Madrid, Joaquín Ibarra, 1775.
- TORMO, José: *Edicto Pastoral... sobre la devida veneración a los Templos y providencias para los grandes abusos que en ellos se experimentan.* Valencia, Benito Monfort, 1773.

- TURCHI, Adeodato: *Homilía de la influencia de los vestidos sobre la moral christiana*. Valencia, Joseph Estevan Dolz, 1804.
- VERNEY: *Verdadero método de estudiar*. Traducido por José Maymó y Ribes. Madrid, Joaquín Ibarra. 1760. 4 vols.
- Viajes de extranjeros por España y Portugal. T. 3. El siglo XVIII*. Madrid, Aguilar, 1962.
- VIGAROUS, Joseph-Marie-Joachim: *Curso elemental de enfermedades de las mujeres*. Madrid, Juan de Brugada, 1807.
- VIQUEYDI, Antonia, pseud. de FERNÁNDEZ ROJAS, Juan: *Ilustración, adición o comentario a la crotología así no con la debida propiedad llamada la Ciencia de las Castañuelas, que publicó el licenciado Francisco Agustín Florencio, en que se hace mérito de la impugnación de Juanito López Polinario*. Valencia, imprenta del Diario, 1792.

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

- Academia de Ociosos. Por Juan Flores Valdespino*. Cádiz, Imprenta Real de la Marina, 1763.
- El Amigo del público que sin doblez le habla, y continua en desengañarle, haciendo una crítica de varios papeles sueltos. Por Don Juan Antonio Aragonés*. Madrid, Antonio Muñoz, 1763.
- El Bufón de la Corte. Por Joseph de la Serna*. Madrid, Gabriel Ramírez, 1767 (atribuido a Nifo).
- Caxón de sastré o monton de muchas cosas buenas, mejores y medianas, útiles, graciosas y modestas, para ahuyentar el ocio sin las rigideces del trabajo, antes bien, a caricias del gusto. Por Don Francisco Mariano Nipho*. Madrid, Gabriel Ramírez, 1760-1761.
- El Censor*. Madrid, 1781-1787. Edición facsímil: Universidad de Oviedo, 1989.
- Correo de los ciegos de Madrid* (después *Correo de Madrid*). Madrid, Imprenta Real, 1786-1791.
- Correo literario de Murcia... Sobre varios asuntos correspondientes a la Política, Física, Moral, Ciencias y Artes*. Murcia, viuda de Felipe Teruel, 1793-1795.
- Correo de Valencia*. Valencia, Miguel Estevan y Cervera, 1798-1799.
- El Corresponsal del Censor*. Madrid, Imprenta Real, 1786-1788.
- Diario de Barcelona*. Barcelona, 1792.
- Diario curioso, histórico, erudito y comercial, público y económico, que con Real Privilegio ofrece al público de esta Ciudad y Principado de Cataluña D. Pedro Angel Tarazona*. Barcelona, Onofre Martín, 1762 [S. i.].
- Diario histórico y político de Sevilla*. Sevilla, Vázquez e Hidalgo, 1792-1793.
- Diario noticioso, curioso, erudito y comercial, público y económico*. Madrid, imprenta del Diario, 1758-1786. Desde 1788 pasa a llamarse *Diario de Madrid*.
- Diario de los Literatos de España*. Madrid, Antonio Marín, 1737-1742. Edición facsímil: Barcelona, Puvill Libros, 1987.
- Diario de las Musas*. Madrid, Hilario Santos Alonso, 1790-1791

- Diario Pinciano, Histórico, Literario, Legal, Político y Económico.* Valladolid, viuda e hijos de Santander, 1787-1788. Edición facsímil: Valladolid, 1978.
- Diario de Valencia.* Valencia, imprenta del Diario, 1790-1835.
- Discursos políticos y morales sobre adagios castellanos.* Madrid, Antonio Muñoz del Valle, 1767 (obra de Manuel Santos Rubín de Celis).
- El duende especulativo. Sobre la vida civil.* Dispuesto por D. Juan Antonio Mercadal. Madrid, Manuel Martín, 1761.
- El Escritor sin título.* Madrid, Manuel Martín, 1763 (obra de Cristóbal Romea y Tapia).
- Espíritu de los mejores diarios literarios que se publican en Europa. Dedicado a los literatos y curiosos de España. Que contiene las principales noticias de que ocurren en las Ciencias, Artes, Literatura y Comercio; varias anécdotas curiosas, el anuncio de las obras que se publican, las invenciones que se hacen y los adelantamientos de las Ciencias.* Madrid, Antonio Espinosa, 1787-1791 (obra de Cristóbal Cladera).
- El Filósofo a la moda o El Maestro universal.* Madrid, [S. i.], 1788.
- Gazeta de Madrid.* Madrid, Antonio Bizarrón, 1661.
- El hablador juicioso y crítico imparcial: Cartas, y discursos eruditos sobre todo género de materias útiles, y curiosas, con las noticias literarias de España: Obra periódica para todas las semanas: Por el abate J. Langlet, de la Real Academia de Angers.* Madrid, Francisco Xavier García, 1763 (traducción anónima, atribuida a Nifo).
- Lyceo general del bello sexo o Décadas eruditas y morales de las Damas.* AHN, Consejos, 5566 (59).
- Memorial literario, instructivo y curioso de la Corte de Madrid.* Madrid, Imprenta Real, 1784-1808.
- Miscelánea instructiva, curiosa y agradable o Anales de Literatura, Ciencias y Artes.* Alcalá, Oficina de la Universidad, 1796-1800. (Desde el 2º tomo pasó a imprimirse en Madrid).
- El Novelero de los estrados y tertulias y diario universal de las bagatelas.* Madrid, Gabriel Ramírez, 1764 (F.M. Nifo).
- El Observador.* Madrid, [S. i.], 1787 (José Marchena).
- El Pensador.* Madrid, J. Ibarra, 1762-1767 (José Clavijo y Fajardo).
- La Pensadora gaditana. Por Doña Beatriz Cienfuegos.* Cádiz, Manuel Jiménez Carreño, 1786. (1ª edición: Madrid, F. Xavier García, 1763; Cádiz, Imprenta Real de la Marina, 1763-1764).
- Semanario de Agricultura y Artes dirigido a los Párrocos.* Madrid, Fermín Villalpando, 1797-1807.
- Semanario Económico, compuesto de noticias prácticas, curiosas y eruditas, de todas las Ciencias, Artes y Oficios: traducidas y extractadas de las Memorias de las Ciencias de París de las de Trevoux, y de muchos otros libros de fama, franceses, ingleses, italianos, alemanes, etc.* Madrid, Andrés Ramírez, 1765-1767 (obra de Pedro Saura).
- Semanario erudito, que comprehende varias obras inéditas, críticas, morales, instructivas, políticas, históricas, satíricas y jocosas, de nuestros mejores autores, antiguos y modernos. Dadas a luz D. Antonio Valladares de Sotomayor.* Madrid, Alfonso López, 1787-1791.

- Semanario erudito y curioso de Málaga*. Málaga, Luis Carreras, 1796-1800.
Semanario literario y curioso de Salamanca...sobre varios asuntos correspondientes a ciencias, artes y otros de inocente diversión. Salamanca, Manuel Rodríguez y Manuel de la Vega, 1793.

DOCUMENTACIÓN DE ARCHIVO

- AHN, *Estado*, 3248 (8).
 Consejos, 5546 (56).
 5562 (4).
 5566 (35).
 5566 (59).
- ARSEAPM, A-55: *Libro de Acuerdos de la Junta de la Comisión nombrada por la Real Sociedad Económica de Madrid para tratar del Reglamento de la de Señoras Socias de Honor y Mérito*
 — A-56-1 *Libros de Actas de la Junta de Damas de Honor y Mérito*.

BIBLIOGRAFÍA

- ABENSOUR, L. (1923, facsímil 1977): *La femme et le féminisme avant la Révolution*. Ginebra, Slatkine Reprints.
- Actas del Seminario Feminismo e Ilustración*. Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas-UCM, 1993.
- AGUILAR PIÑAL, F. (1981-1995): *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII*. Madrid, CSIC, 8 vols.
- ed. (1996): *Historia literaria de España en el siglo XVIII*. Madrid, Trotta.
- ALBORG, J. L. (1972): *Historia de la literatura española. El siglo XVIII*. Madrid, Gredos.
- ALDARACA, B. (1992): *El ángel del hogar. Ideología de la domesticidad en Galdós*. Madrid, Visor.
- ÁLVAREZ BARRIENTOS, J. (1991): *La novela del siglo XVIII*. Madrid, Júcar.
- ÁLVAREZ BARRIENTOS, J.; LÓPEZ, F.; URZAINQUI, I. (1995): *La república de las letras en el siglo XVIII*. Madrid, CSIC.
- ÁLVAREZ-MIRANDA, P. (1990): *La formación del léxico de la Ilustración en España durante la primera mitad del siglo XVIII (1680-1760)*. Tesis doctoral. Madrid, UCM.
- ÁLVAREZ-OSSORIO, A. (1992): «Lujo y movilidad social. Iglesia y Corona frente a la quiebra de la distinción en Castilla (siglos XVI-XVIII)», en *II Congreso Italo-Ibérico de Demografía Histórica. Preactas*. Savona, noviembre 1992. 752-67.
- AMELANG, J.; NASH, M., eds. (1990): *Historia y género. Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim.

- AMORÓS, C. (1990): «El feminismo: senda no transitada de la Ilustración», *Isegoría*, 1, 139-150.
- AMSTRONG, N. (1991): *Deseo y ficción doméstica. Una historia política de la novela*. Madrid, Cátedra.
- ANDERSON, M. (1988): *Aproximaciones a la familia occidental*. Madrid, Siglo XXI.
- ANDIOC, R. (1978): *Teatro y sociedad en Madrid en el siglo XVIII*. Madrid, Castalia.
- ANGENOT, M. (1977): *Les champions des femmes. Le discours sur la supériorité féminine, 1400-1800*. Montréal, Presses Universitaires du Québec.
- ARIÈS, P. (1987): *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Madrid, Taurus.
- Autoras en la historia del teatro español. I. Siglos XVI-XIX. 1996. Madrid, Publicaciones de la Sociedad Española de Directores de Escena.
- BADINTER, E. (1981): *¿Existe el amor maternal?* Barcelona, Paidós.
- ed. (1989): *Qu'est-ce qu'une femme?* (textos de Thomas, Épinay y Diderot). París, P.O.L.
- BARBAGLI, M. (1985): *Sotto lo stesso tetto. Mutamenti della famiglia in Italia dal XV al XX secolo*. Bologna, Il Mulino.
- BLANCO CORUJO, O. (1979): *Feijoo y la polémica feminista en el siglo XVIII*. Tesis de licenciatura, Universidad de Oviedo.
- BLOCH, M. y J. (1980): «Women and the Dialectics of Nature in Eighteenth-Century French Thought», en MACCORMACK, C.; STRATHERN, M., eds.: *Nature, Culture and Gender*. Cambridge, CUP, 25-41.
- BLUMER, H.G. (1976): «Moda», en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Madrid, 155-157.
- BOCK, G. (1991): «La historia de las mujeres y la historia del género: aspectos de un debate internacional», *Historia Social*, 9, 55-75.
- BOLUFER PERUGA, M. (1992): «Actitudes y discursos sobre la maternidad en el siglo XVIII: la cuestión de la lactancia», *Historia Social*, 14, 3-22.
- (1995): «Espectadores y lectoras: representaciones e influencia del público femenino en la prensa del siglo XVIII», en *Cuadernos de Estudios del siglo XVIII*, 5, 23-57.
- (1998): «Del cuerpo violentado al cuerpo tutelado. Doctrina religiosa y discurso higiénico en el siglo XVIII: el ejemplo del nacimiento» (en prensa).
- (1999): «El sinuoso camino de la excepción a la norma cotidiana: los catálogos de «mujeres célebres» en la España del siglo XVIII» (en prensa).
- BOSCH CARRERA, M. D. (1990): «Alguns apunts sobre la condició de la dona en la premsa del regnat de Carles III», *Pedralbes*, 10, 190-213.
- BRAUDEL, F. (1984): *Civilización material, economía y capitalismo*. Madrid, Alianza.
- BROWNE, A. (1987): *The Eighteenth Century Feminist Mind*. Brighton, The Harvester Press.
- BURDIEL, I. (1994): Introducción a WOLLSTONECRAFT, Mary: *Vindicación de los derechos de la Mujer*. Madrid, Cátedra.
- BURKE, P., ed. (1993): *Formas de hacer Historia*. Madrid, Alianza.
- BUTRÓN PRADA, G. (1990): «La prensa en Cádiz durante la etapa ilustrada (1763-1808)», *Periodismo e Ilustración...*, 73-80.

- CANTAVELLA, R. (1992): *Els cards i el lli: una lectura de «L'Espill» de Jaume Roig*. Barcelona, Quaderns crema.
- CANTERLA, C., ed. (1994): *La mujer en los siglos XVIII y XIX. VII Encuentro de la Ilustración al Romanticismo*. Cádiz, Universidad de Cádiz.
- CARASA SOTO, P. (1990): «La asistencia social en el siglo XVIII español. Estado de la cuestión», en *Coloquio Internacional sobre Carlos III y su siglo*. Madrid, UCM, I, 425-452.
- CARBONELL, M. (1990): «Las mujeres pobres en el Setecientos», *Historia Social*, 8, 123-134.
- CASSIRER, E. (1984, 3ª ed.): *Filosofía de la Ilustración*. México, FCE.
- CAZZOLI, C. (1980): «Dames et sigisbéés: un début d'émancipation féminine?», en *Transactions of the Vth International Congress of the Enlightenment*. Oxford, The Voltaire Foundation, IV, 2028-2035.
- CLANCY, P.A. (1982): «A French writer and educator in England: Mme. Le Prince de Beaumont», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 201, 195-208.
- CLÉMENT, J. P. (1980): *Las lecturas de Jovellanos (Ensayo de reconstitución de su biblioteca)*. Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos.
- COBO, R. (1995): *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*. Madrid, Cátedra.
- CONTI ODORISIO, G. (1979): *Donna e società nell Seicento. Lucrezia Marinelli e Arcangelo Tirabotti*. Roma, Bulzoni Editore.
- CRAMPE-CASNABET, M. (1992): «Las mujeres en las obras filosóficas del siglo XVIII», en FARGE, A.; DAVIS, N. (1992), 335-369.
- CHARBONNEL, P. (1976): «Repères pour une étude du statut de la femme dans quelques écrits théoriques des philosophes», en MORTIER, R.; HASQUIN, H., eds.: *Études sur le XVIIIe siècle*. Bruselas, 3, 93-110.
- CHARTIER, R., ed., (1989): *Historia de la vida privada. 3. Del Renacimiento a la Ilustración*. Madrid, Taurus.
- (1992): *El mundo como representación. Ensayos de historia cultural*. Barcelona, Gedisa.
- (1993a): *Lecturas y lectores en el Antiguo Régimen*. Madrid, Alianza.
- (1993b): «L'histoire des femmes, XVIe-XVIIIe siècle. Différences entre les sexes, et violence symbolique», en DUBY, G.; PERROT, M., eds. (1993), 39-48.
- DARMON, P. (1977): *Le mythe de la procréation à l'âge baroque*, París, Seuil.
- DAVIDOFF, L.; HALL, C. (1994): *Fortunas familiares. Hombres y mujeres de la clase media inglesa, 1750-1850*. Madrid, Cátedra.
- DAVIDOFF, L. (1995): «Regarding some «Old Husbands' Tales»: Public and Private in Feminist History», en *Worlds Between. Historical Perspectives in Gender and Class*. Londres, Polity Press, 227-273.
- DAVIS, N. (1990): «Un mundo al revés: las mujeres en el poder», en AMELANG; NASH, eds.: *Historia y género. Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. València, Ed. Alfons el Magnànim, 59-92.
- y FARGE, A., eds. (1992): *Historia de las mujeres. III. Del Renacimiento a la edad moderna*. Madrid, Taurus.

- DEFOURNEAUX, M. (1973): *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*. Madrid, Taurus.
- DEMERSON, P. (1975): *María Francisca de Sales y Portocarrero, condesa de Montijo. Una figura de la Ilustración*. Madrid, Editora Nacional.
- DESDEVISES DU DEZERT, G. (reedición 1989): *La España del Antiguo Régimen*. Madrid, FUE.
- DÍAZ, F. (1986): *Dal movimento dei lumi al movimento dei popoli. L' Europa tra illuminismo e rivoluzione*. Bolonia, Il Mulino.
- DÍAZ-DIOCARETZ, M.; ZAVALA, I., eds. (1993): *Breve historia feminista de la literatura española (escrita en lengua castellana)*. I. *Teoría feminista: discursos y diferencia*. Madrid, Anthropos.
- DOMERGUE, L. (1971): *Jovellanos à la société économique des amis du pays de Madrid (1778-1795)*. Toulouse, Université de Toulouse Ie Mirail.
- (1989): «Penser les femmes, pensée des femmes dans l'Espagne des Lumières», en *Femmes-philosophes en Espagne et en Amérique latine*. París, CNRS, 11-25.
- DONZELOT, J. (1977): *La police des familles*. París, Éditions de Minuit.
- DUBY, G.; PERROT, M., eds. (1993): *Femmes et histoire*. París, Plon.
- EGIDO, T. (1987): «La religiosidad de los ilustrados», en *La época de los Borbones...*, 397-435.
- EHRARD, J. (1970): *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*. París, Flammarion.
- ELIAS, N. (1982): *La sociedad cortesana*. México, FCE.
- (1987): *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México, FCE.
- ELORZA, A. (1970): *La ideología liberal de la Ilustración española*. Madrid, Tecnos.
- ENCISO RECIO, L.M. (1987): «Prensa y opinión pública en la España del siglo XVIII (1758-1800)», en *La época de los Borbones*, 59-128.
- (1990): «La Ilustración en España», *Coloquio internacional Carlos III y su siglo*. Madrid, Universidad Complutense, I, 621-696.
- La época de los Borbones (1758-1808). El Estado y la cultura. Historia de España. t. XXXI*. Madrid, Espasa Calpe, 1987.
- FARGE, A. (1982): «Homme et femme: un conflit qui traverse la Bibliothèque Bleue». Introducción a *Le miroir des femmes*. París, Montalba.
- (1991): «La Historia de las mujeres. Cultura y poder de las mujeres: ensayo de historiografía», *Historia Social*, 9, 77-101.
- FERNÁNDEZ CORDERO, M. J. (1993): *Pastoral y apostolado de la palabra: la reforma de la predicación en el siglo XVIII en su dimensión práctica*. Tesis doctoral. UCM.
- FERNÁNDEZ QUINTANILLA, P. (1978): «Un traje nacional femenino», *Historia* 16, 30, 115-121.
- (1981): *La mujer ilustrada en la España del siglo XVIII*. Madrid, MEC.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, J. (1990): «Los suscriptores vasco-navarros de prensa periódica madrileña en la segunda mitad del siglo XVIII», *Periodismo e Ilustración...*, 195-220.

- FERRANTE, L.; PALAZZI, M.; POMATA, G., eds. (1988): *Ragnatela dei rapporti. Patronage e reti di relazioni nella storia delle donne*. Torino, Rosenberg & Sellier.
- FLANDRIN, J. L. (1979): *Orígenes de la familia moderna*. Barcelona, Crítica.
- FOA, S. (1979): *Feminismo y forma narrativa. Estudio del tema y las técnicas de María de Zayas y Sotomayor*. Valencia, Albatros Hispanofilia.
- FOUCAULT, M. (1966): *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. México, Siglo XXI.
- (1987, 6ª edición): *Historia de la sexualidad*. Madrid, Siglo XXI, 3 vols.
- FOX-GENOVESE, E. (1983): «The Ideological Bases of Domestic Economy. The Representation of Women and the Family in the Age of Expansion», en GENOVESE, E.; FOX-GENOVESE, E.: *Fruits of Merchant Capitalism. Slavery and Bourgeois Property in the Rise and Expansion of Capitalism*. Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 299-336.
- FRAISSE, G. (1991): *Musa de la razón. La democracia excluyente y la igualdad de los sexos*. Madrid, Cátedra.
- (1992): *La raison des femmes*. París, Plon.
- GARCÍA GARROSA, M. J. (1990): *La retórica de las lágrimas. La comedia sentimental española (1751-1802)*. Valladolid, Universidad de Valladolid.
- GELBART, N. (1987): *Feminine and Opposition Journalism. Le Journal des Dames*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press.
- GÉLIS, J. (1984): *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne*. París, Fayard.
- (1988): *La sage femme ou le médecin. Une nouvelle conception de la vie*. París, Fayard.
- GÉLIS, J.; LAGET, M.; MOREL, M.F. (1978): *Entrer dans la vie. Naissances et enfances dans la France traditionnelle*. París, Gallimard-Julliard.
- GLENDINNING, N. (1986, 5ª edición): *Historia de la literatura española. 4. El siglo XVIII*. Barcelona, Ariel.
- GONZÁLEZ FEIJOO, J. A. (1991): *El pensamiento ético-político de B. J. Feijoo*. Oviedo, Pentalfa.
- GOODMAN, D. (1992): «Public Sphere and Private Life: Toward a Synthesis of current Historiographical Approaches to the Old Regime», *History and Theory*, 31, 1, pp. 1-20.
- (1994): *The Republic of Letters: a Cultural History of the French Enlightenment*. Ithaca, Cornell UP.
- GRAY, M. (1987): «Prescriptions for productive female domesticity in a transitional era: Germany's *Hausmütterliteratur*, 1780-1840», *History of European Ideas*, 4/5, 413-426.
- GUERCI, L. (1987): *Il dibattito sulle donne nel Settecento*. Torino, Tirrenia stampatori.
- (1988): *La sposa obbediente. Donna e matrimonio nella discussione dell'Italia del Settecento*. Torino, Tirrenia stampatori.
- GUILLAMÓN ÁLVAREZ, J. (1981): *Honor y honra en la España del siglo XVIII*. Madrid, Departamento de Historia Moderna-Universidad Complutense.
- GUINARD, P. (1973): *La presse espagnole de 1737 à 1791. Formation et signification d'un genre*. París, Centre de Recherches Hispaniques.

- GUSDORF, G. (1976): *Naissances de la conscience romantique au siècle des Lumières. Les Sciences humaines et la pensée occidentale. t. VII.* París, Payot.
- HABERMAS, J. (1990): *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública.* México, Gustavo Gili.
- HALL, C. (1992): *White, Men and Middle Class. Explorations in Feminism and History.* Cambridge, Polity Press.
- HAZARD, P. (1985): *El pensamiento europeo del siglo XVIII.* Madrid, Alianza.
- HERR, R. (1988): *España y la revolución del siglo XVIII.* Madrid, Aguilar.
- Historia y posmodernismo.* Dossier de la revista *Taller d'Història*, 1, 59-73.
- HOFFMANN, P. (1977): *La femme dans la pensée des Lumières.* París, Ophrys.
- HOOK-DEMARLE, M.C. (1987): *La femme au temps de Goethe.* París, Stock.
- (1991): *La rage d'écrire. Femmes écrivaines en Allemagne entre 1750 et 1830.* París, Alinéa.
- HUGHES, D.O. (1992): «Las modas femeninas y su control», en KLAPISCH-ZUBER (1992), 171-195.
- HUNT, L., ed. (1989): *The New Cultural History.* Berkeley, California University Press.
- IGLESIAS, M. C. (1989): «Educación y pensamiento ilustrado», *Actas del Congreso sobre Carlos III y la Ilustración*, Madrid, MEC, III, 1-30.
- JACQUART, D.; THOMASSET, C. (1989): *Sexualidad y saber médico en la Edad Media.* Barcelona, Labor.
- JACOB, M. (1994): «The mental landscape of the public sphere: a European perspective», *Eighteenth-Century Studies*, 28/1, 95-113.
- JACOB CASTILLO, M. (1975): «La pediatría y la puericultura en España durante el siglo XVIII», *Cuadernos Españoles de Historia de la Medicina*, I, 2, 123-168.
- JACOBS, E., ed. (1979): *Women and Society in Eighteenth-Century France.* Londres.
- JONES, V., ed. (1990): *Women in the Eighteenth Century. Constructions of femininity.* London-N. York, Routledge.
- JORDANOVA, L. (1989): *Sexual Visions. Images of Gender in Science and Medicine.* Londres, Harvester Wheatsheaf.
- KELLY, J. (1984): *Women, history and theory. The essays of Joan Kelly.* Chicago, University of Chicago Press.
- KERBER, L. (1980): *Women of the Republic: Intellect and Ideology in Revolutionary America.* Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- KIRKPATRICK, S. (1991): *Las románticas. Escritoras y subjetividad en España.* Madrid, Cátedra.
- KITTS, S. A. (1990): «La prensa y la polémica feminista en la España del siglo XVIII», *Periodismo e Ilustración...*, 265-274.
- (1995): *The Debate on the Nature, Role and Influence of Woman in Eighteenth-Century Spain.* Lewiston-Queenston-Lampeter, The Edwin Mellen Press.
- KLEIMBAUM, A. (1977): «Women in the Age of Light», en BRIDENTHAL, R.; KOONZ, C., eds.: *Becoming Visible. Women in European History.* Boston, Houghton & Mufflin.

- KNIBIEHLER, Y.; FOUQUET, C. (1977): *Histoire des mères. Du Moyen Âge à nos jours*. París, Montalba.
- (1983): *La femme et les médecins*. París, Hachette.
- KNIBIEHLER, Y. (1987): *Les pères aussi ont une histoire*. París, Hachette.
- LA RUBIA, F.; TORRECILLA, J., dirs. (1996): *Razón, tradición y modernidad: re-visión de la Ilustración hispánica*. Madrid, Tecnos.
- LABORDE, A. (1966): *L'oeuvre de Mme. de Genlis*. París, Nizet.
- LAQUEUR, T. (1994): *La construcción del sexo. Cuerpo y género de los griegos a Freud*. Madrid, Cátedra.
- LAFUENTE, A.; PUERTO SARMIENTO, J.; CALLEJA FOLGUERA, M. C. (1988): «Los profesionales de la sanidad tras su identidad en la Ilustración española», en SANCHEZ RON, J. M., ed.: *Ciencia y sociedad en España: de la Ilustración a la guerra civil*. Madrid, 71-92.
- LAGET, M. (1983): *Naissances. L'accouchement avant l'âge de la clinique*. París, Seuil.
- LAÍN ENTRALGO, P., dir. (1973): *Historia Universal de la Medicina. V. Ilustración y Romanticismo*. Barcelona, Salvat Oca.
- LALINDE, J. (1983): «La indumentaria como símbolo de la discriminación jurídico-social», *Anuario de Historia del Derecho español*, 52, 583-601.
- LAMARCA LANGA, G. (1994): *La cultura del libro en la época de la Ilustración. Valencia, 1740-1808*. Valencia, IVEI.
- LANDES, J. (1988): *Women in the Public Sphere in the Age of the French Revolution*. New York, Cornell University Press.
- LÁZARO, L.M. (1984): «Un presbítero ilustrado, José Isidoro Morales, y la educación de las mujeres», en *Educación e Ilustración*, 101-113.
- LEITES, E. (1990): *La construcción de la mujer casta*. Madrid, Siglo XXI.
- LÓPEZ, F. (1989): «La edición española bajo el reinado de Carlos III», en *Actas del congreso internacional sobre Carlos III y la Ilustración*. Madrid, MEC, III, 278-303.
- LÓPEZ-CORDÓN, M.V. (1982): «La situación de la mujer a finales del Antiguo Régimen, 1760-1860», en CAPEL, R., ed.: *Mujer y sociedad en España (1700-1975)*. Madrid, MEC, 51-107.
- (1994): «Introducción» y edición de AMAR, Josefa: *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres*. Madrid, Cátedra.
- (1996): «Traducciones y traductoras en la España de finales del siglo XVIII», en SEGURA, C.; NIELFA, G., eds.: *Entre la marginación y el desarrollo. Mujeres y hombres en la Historia. Homenaje a M^{ra} Carmen García-Nieto*. Madrid, Ediciones del Orto, 89-112.
- LOUGEE, C. (1976): *Le Paradis des Femmes. Salons and Social Stratification in XVIIIth-century France*. Princeton, Princeton University Press.
- LOPE, H. J. (1992): «¿Mal moral o necesidad económica? La polémica acerca del lujo en la Ilustración española», en TIETZ, M. ed., 129-150.
- LUSSANA, F. (1984): «Misoginia e adulazione: ambiguità dell'immagine femminile nel secolo dei Lumi», *Studi Storici*, 2, 547-558.
- MACK, P. (1984): «Women and the Enlightenment: Introduction», *Women in History*, 9, 1-12.

- MACLEAN, I. (1977): *Woman triumphant. Feminism in French Literature, 1610-1652*. Oxford, Clarendon Press.
- MAQUEIRA, V.; GÓMEZ-FERRER, G.; ORTEGA, M., eds. (1989): *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental. Actos de las VII Jornadas de Investigación interdisciplinaria*. Madrid, UAM.
- MARAVALL, J. A. (1991): *Estudios de historia del pensamiento español. Siglo XVIII*. Madrid, Mondadori.
- MARTÍN GAITE, C. (1988; 1ª ed. 1972): *Usos amorosos del XVIII*. Barcelona, Anagrama.
- MARTÍN RODRIGUEZ, M. (1984): *Pensamiento económico español sobre la población. De Soto a Matanegui*. Madrid, Pirámide.
- MAUZI, R. (1979): *L'idée de bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*. París, Colin.
- MEEK, R. (1981): *Los orígenes de la Ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios*. Madrid, Siglo XXI.
- MESTRE SANCHIS, A. (1984): «Religión y cultura en el siglo XVIII español», en GARCIA-VILLOSLADA, R., dir.: *Historia de la Iglesia en España. IV. La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*. Madrid, BAC, 583-743.
- (1987): *Influjo europeo y herencia hispánica. Mayans y la Ilustración valenciana*. Valencia, Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva.
- MOLINA, C. (1994): *La dialéctica feminista de la Ilustración*. Madrid, An-thropos.
- MORALES MOYA, A. (1983): *Poder, economía e ideología en el siglo XVIII español: la posición de la nobleza*. Tesis doctoral, Madrid, UCM.
- MORANT DEUSA, I. (1995): «El sexo de la Historia», *Ayer*, 17, 29-66.
- MORANT DEUSA, I; BOLUFER, M. (1998): *Amor, familia y matrimonio. La construcción histórica de la familia moderna*. Madrid, Síntesis.
- MOREL, M.-F. (1977): «Ville et campagne dans le discours médical sur la petite enfance au XVIIIème siècle», *Annales de Démographie Historique*, 1007-1024.
- MORENO MENGÍBAR, A. (1994): «Histeria y control de la mujer en España: una estrategia en la construcción del ideal de género», en CANTERLA, ed., 83-91.
- NAHOUM-GRAPPE, V. (1992): «La estética, ¿máscara táctica o identidad petrificada?», en FARGE, A.; DAVIS, N. Z. (1992), 111-127.
- NAVARRO, P. (1983): «Lactancia mercenaria: hipocresía y explotación», *Asclepio*, 35, 375-387.
- NEGRÍN FAJARDO, O.: (1987): *La educación popular en España en la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid, UNED.
- NIELFA, G. (1995): «La revolución liberal desde la perspectiva de género», *Ayer*, 17, 103-120.
- OKIN, S. (1981): «Women and the Making of the Sentimental Family», *Philosophy and Public Affairs*, 11, 1, 1-22.
- OÑATE, M. P. (1938): *El feminismo en la literatura española*. Madrid, Espasa-Calpe.
- ORTEGA LÓPEZ, M. (1988a): «La defensa de las mujeres en la sociedad del Antiguo Régimen: las aportaciones del pensamiento ilustrado», en FOL-

- GUERA, Pilar, ed.: *El feminismo en España: dos siglos de historia*. Madrid, Fundación Pablo Iglesias, 3-28.
- (1988b): «La educación de la mujer en la Ilustración española», en *La Educación en la Ilustración Española. Revista de Educación*, 303-326.
- ORTIZ, T. (1992): «Luisa Rosado, una matrona en la España ilustrada», *Dynamis*, 12, 323-346.
- (1993): «From hegemony to subordination. Midwives in early modern Spain», en MARLAND, Hilary, ed.: *The Art of Midwifery*. London, Routledge, 95-114.
- OUTRAM, D. (1995): *The Enlightenment*. Cambridge, CUP.
- PALACIOS FERNÁNDEZ, E. (1988): «El teatro en el siglo XVIII (hasta 1808)», en DÍEZ BORQUE, José M^a, dir.: *Historia del teatro en España. II. Siglos XVIII y XIX*. Madrid, Taurus, 1988, 59-376.
- PELLEGRIN, N. (1989): *Les vêtements de la liberté. Un abécédaire des pratiques vestimentaires pendant la révolution*. Aix-en-Provence, Alinéa.
- (1991): «L'uniforme de la santé. Les médecins et la réforme du costume», *Dix-huitième siècle*, 23, 129-138.
- PERDIGUERO GIL, E. (1990): *Los tratados de Medicina doméstica en la España de la Ilustración*. Tesis doctoral, Universidad de Alicante.
- (1992): «The popularization of Medicine during the Spanish Enlightenment», en PORTER, R., ed.: *The popularization of Medicine: 1650-1800*. London and New York, Routledge.
- PÉREZ CAVANA, M. L. (1994): «Sobre el mejoramiento civil de las mujeres de Th. G. von Hippel: ¿Ilustración verdadera o a destiempo?», en CANTERLA, C., ed. (1994), 93-99.
- Periodismo e Ilustración en España. Estudios de Historia Social*, 51/52 (1990).
- PERROT, M., ed. (1984): *Une histoire des femmes, est-elle possible?*. París, Rivages.
- PERROT, P. (1984): *Le travail des apparences. Les transformations du corps féminin: XVIII-XIX siècles*. París, Seuil.
- PESET, J. L.; LAFUENTE, A. (1987): «El conocimiento y el dominio de la naturaleza: la Ciencia y la técnica», en *La época de los Borbones...*, 349-394.
- PETER, J.-P. (1976): «Entre femmes et médecins. Violences et singularités dans les discours du corps et sur le corps d'après les manuscrits médicaux de la fin du XVIIIe siècle», *Ethnologie française*, 6, 341-347.
- PIAU-GILLOT, C. (1981): «Le discours de J.J. Rousseau sur les femmes et sa réception critique», *Dix-huitième siècle*, 13, 317-333.
- POCOCK, J. P. (1985): *Virtue, Commerce and History*. Cambridge University Press.
- POMATA, G. (1992): «Uomini mestruanti. Somiglianza e differenza fra i sessi in Europa in età moderna», *Quaderni Storici*, 79, 51-103.
- PONI (1993).
The Public Sphere in the Eighteenth Century. French Historical Studies, 17, 4 (1994), 882-956.
- RAVOUX-RALLO, E. (1984): *La femme à Venise au temps de Casanova*. Paris, Stock/ Laurence Pernoud.
- REDER GADOW, M. (1989): «Pensamiento crítico en torno a la mujer en la obra jovelliana», en MAQUIEIRA, GÓMEZ-FERRER, ORTEGA, eds., 257-266.

- RENDALL, J. (1985): *The Origins of Modern Feminism: Women in Britain, France and the United States, 1780-1860*. Londres, Macmillan.
- RIMBAULT, C. (1981): *La Presse féminine de Langue française au XVIIIe siècle. Place de la femme et système de la mode*. París, thèse E.H.E.S.S.
- RIVERA GARRETAS, M. (1990): *Textos y espacios de mujeres. (Europa, siglos IV-XV)*. Barcelona, Icaria.
- ROCHE, D. (1989): *La culture des apparences. Une histoire du vêtement (XVII-XVIII siècles)*. París, Fayard.
- ROGERS, K. (1982): *Feminism in Eighteenth Century England*. Brighton, The Harvester Press.
- ROMÁN, R. (1991): *La enseñanza en Cádiz en el siglo XVIII*. Cádiz, Unicaja.
- RUEDA, A.; RÍOS, P.; ZABALA, E. (1990): «Carlos III y la Junta de Damas», en *Coloquio internacional Carlos III y su siglo*. Madrid, UCM, II, 683-698.
- RUIZ SOMAVILLA, M.J. (1994): «Entre lo privado y lo público: la construcción de la identidad femenina en los textos de higiene (siglos XVI y XVII)», *Revista de Extremadura*, 13, 13-24.
- SÁENZ DE SANTAMARIA, C. (1981): «Feijoo y las *Memorias de Trévoux*», en *II Simposio sobre el P. Feijoo y su siglo*. Oviedo, Centro de Estudios del siglo XVIII, II, 53-60.
- SÁNCHEZ-BLANCO PARODY, F. (1991): *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*. Madrid, Alianza.
- SÁNCHEZ GRANJEL, L. (1965): *Historia de la Pediatría española*. Salamanca, Universidad de Salamanca.
- (1979): *La medicina española del siglo XVIII*. Salamanca, Leño.
- SARASÚA, C. (1994): *Criados, nodrizas y amos. El servicio doméstico en la formación del mercado de trabajo madrileño, 1758-1868*. Madrid, Siglo XXI.
- SARRAILH, J. (1957): *La España ilustrada en la segunda mitad del siglo XVIII*. México, FCE.
- SCOTT, J. W. (1988): *Gender and the politics of History*. Nueva York, University of Columbia Press.
- (1990): «El género. Una categoría útil para el análisis histórico», en AMELANG, James; NASH, Mary, eds. (1990), 23-56.
- (1993): «La historia de las mujeres», en BURKE, Peter, ed., pp.59-88.
- SCHIBIENGER, L. (1989): *The Mind Has No Sex? Women in the Origins of Modern Science*. Cambridge, Harvard University Press.
- SERNA, J. (1988): *Presos y pobres en la España del siglo XIX. La determinación social de la marginación*. Barcelona, PPU.
- SHERWOOD, J. (1988): *Poverty in Eighteenth-Century Spain. The Women and Children of the Inclusa*. Toronto, University of Toronto Press.
- SHEVELOW, K. (1989): *Women and Print Culture. The construction of femininity in the early periodical*. Londres y Nueva York, Routledge.
- SHORTER, E. (1985): *Naissance de la famille moderne*. París, Seuil.
- SOLÍS, R. (1958): *El Cáliz de las Cortes*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- SONNET, M. (1987): *L'éducation des filles au temps des Lumières*. París, Éditions du Cerf.

- SOUBEYROUX, J. (1985): «Niveles de alfabetización en la España del siglo XVIII. Primeros resultados de una encuesta en curso», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 5, 159-172.
- SPELL, J. R. (1969): *Rousseau in the hispanic world before 1833: a study in Franco-Spanish literary relations*. Nueva York, Gordian Press.
- SPENCER, S., ed. (1984): *Women and Society in Eighteenth Century France*. Indiana University Press.
- STIFFONI, G. (1985): «Intelectuales, sociedad y Estado», en *La época de los primeros Borbones. II. La cultura entre el Barroco y la Ilustración (1680-1759)*. *Historia de España*. XXIX. Madrid, Espasa Calpe, pp. 5-148.
- STONE, L. (1990): *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra, 1500-1800*. México, FCE.
- SULLIVAN, C. (1992): «Dinos, dinos quién eres». The poetic identity of M^a Gertrudis de Hore (1742-1801), en *Pen and Puke. Spanish Writers of the XVIIIth century*. *Michigan Romance Studies*, XII, 153-183.
- (1992): «Josefa Amar y Borbón and the Royal Aragonese Economic Society (with documents)», *Dieciocho*, 15, 1, 95-148.
- (1997): «Las escritoras del siglo XVIII», en ZAVALA, I.M. (coord.): *Breve historia feminista de la literatura española (escrita en lengua castellana)*. IV. *La literatura escrita por mujer (De la Edad Media al siglo XVIII)*. Madrid, Anthropos, 305-330.
- TIETZ, M., ed. (1992): *La secularización de la cultura española en el Siglo de las Luces*. Wiesbaden, Harrassowitz.
- TOMASELLI, S. (1985): «The Enlightenment Debate on Women», *History Workshop Journal*, 20, 121-124.
- TORTOSA LINDE, M.D. (1988): *La Academia del Buen Gusto de Madrid (1749-1751)*. Granada, Universidad de Granada.
- Transactions of the Vth International Congress of the Enlightenment*. Oxford, The Voltaire Foundation. 1980, IV.
- USANDIZAGA, M. (1944): *Historia de la Ginecología y de la Obstetricia en España*. Madrid.
- VAN DIJK, S. (1988): *Traces des femmes. Présence féminine dans le journalisme français du XVIIIème siècle*. Amsterdam, Holland University Press.
- VARELA, Javier (1989): *Jovellanos*. Madrid, Alianza.
- VARELA, Julia (1985): «Aproximación genealógica a la moderna percepción social de los niños», *Revista de Educación*, 281, 155-175.
- (1988): «La Educación Ilustrada, o cómo fabricar sujetos dóciles y útiles», *La Educación en la Ilustración española*, 247-274.
- VÁZQUEZ GARCIA, F. (1994): «Ninfomanía y construcción simbólica de la femineidad (España, siglos XVIII-XIX)», en CANTERLA, ed., 125-135.
- VELÁZQUEZ MARTINEZ, M. (1989): *La Sociedad Económica de Amigos del País de Murcia. La institución, los hombres y el dinero (1777-1820)*. Murcia, Consejería de Cultura, Educación y Turismo.
- VENTURI, F. (1970): *Utopia e riforma nell'illuminismo*. Turín, Einaudi.
- VIGARELLO, G. (1978): *Le corps redressé. Histoire d'un pouvoir pédagogique*. París, Delargès.

- (1985): *Le propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Âge*. París, Seuil.
- VILLAR GARCÍA, B. (1989): «Los estereotipos femeninos en el siglo XVIII. Límites de su evolución», en Maquieira, Gómez-Ferrer, Ortega, eds. 197-208.
- VILLOTA, P. (1989): «El siglo de la Ilustración y la capacidad intelectual de la mujer», en Maquieira, Gómez-Ferrer, Ortega, eds. 185-196.
- VINCENT-BUFFAULT, A. (1986): *Histoire des larmes*. París, Rivages.
- YEBES, Condesa de (1955): *La condesa-duquesa de Benavente (1752-1834). Una vida en unas cartas*. Madrid, Espasa Calpe.
- ZAVALA, I. (1978): *Clandestinidad y libertinaje erudito en los albores del siglo XVIII*. Barcelona, Ariel.

ÍNDICE

	<u>Pág.</u>
INTRODUCCIÓN	11
I. EL DEBATE INTELECTUAL	27
Capítulo 1.—FRENTE A LA MISOGINIA Y A LA «EXCELENCIA». NUEVAS IMÁGENES PARA UNA SOCIEDAD ILUSTRADA: FEIJOO Y LA RUPTURA RACIONALISTA	29
Perfiles de un conflicto. La «querrela de las mujeres» y sus infle- xiones	29
La «Defensa de las mujeres» de Feijoo. Entre la tradición y el vira- je racionalista	34
«La Alma no es varón ni hembra». La razón de las mujeres, o el cuerpo como prisión	43
La balanza de las virtudes	51
Poder doméstico y poder político: resquebrajamiento del viejo or- den y nuevas justificaciones de la autoridad	54
Capítulo 2.—«UN HÁBITO QUE BIEN PUEDE LLAMARSE NATURALEZA» ...	61
La «complementariedad» de los sexos o la cuadratura del círculo ..	62
Dudas y paradojas	77
Otros pueblos: una mirada crítica o autocomplaciente sobre las costumbres occidentales	89
Voces femeninas en la polémica	101
II. EL CINCELADO DE LAS CONDUCTAS	113
Capítulo 3.—DE SABERES Y DE LUGARES. LA CONTROVERSIA SOBRE LA EDUCACIÓN FEMENINA	117
Los textos pedagógicos y sus referentes sociales	120

	<u>Pág.</u>
Matices y sombras de las Luces. El espíritu genérico de la educación ilustrada	129
Entre lo social y lo doméstico: regenerar la sociedad a través de la educación de las mujeres	135
Saber y poder: la cultura femenina como amenaza	145
Campos abiertos y vedados del saber	151
Instrucción doméstica	151
Educación civil	156
Formación intelectual	159
Capítulo 4.—LA RETÓRICA DE LAS APARIENCIAS	169
Riqueza y virtud: hacia una justificación ilustrada del lujo	176
Las galas de Eva. Lujo y lujuria en el discurso eclesiástico	181
Las mujeres en los nuevos discursos sobre el lujo	186
La racionalidad médica y las apariencias	191
Realidades y estrategias en la feminización del «parecer»	196
Capítulo 5.—LA DISCIPLINA HIGIÉNICA DE LOS CUERPOS	211
La «naturaleza» domesticada: tutela higiénica de la conducta femenina	218
La «ciencia» de la maternidad: entre instinto y aprendizaje	227
Una nueva gestión de los cuerpos infantiles. La lactancia, metáfora de la maternidad y nudo social	237
Cuerpo femenino, cuerpo familiar, cuerpo social	249
Lecturas femeninas del discurso higiénico	253
Capítulo 6.—LAS MUJERES PARA LA FAMILIA	259
Inquietudes y respuestas. La fundamentación natural de la familia	261
El tribunal de la prensa o la construcción de la crisis	266
Las mujeres en la «encantadora sociedad»: el nuevo discurso ilustrado y sentimental	272
Grietas y disensiones. Miradas femeninas	284
III. LOS NUEVOS ESPACIOS	297
Capítulo 7.—ESPECTADORAS Y ACTRICES EN EL TEATRO DE LAS LETRAS ..	299
Un nuevo público lector.	300
Mujeres de letras	309
Los ropajes de la modestia	317
Las «desnudeces» de la necesidad o de la ambición	321
Escribiendo en los márgenes: estrategias de las traductoras	331

	<u>Pág.</u>
Capítulo 8.—LA PLATAFORMA DEL REFORMISMO	341
De las tertulias a la Sociedad, de la excepción a la «ley»	343
Alzar un muro: la división de los espacios	353
Cortando el nudo gordiano	360
La publicidad de las «virtudes oscuras»: maniobras femeninas entre dos aguas	371
LA ENCRUCIJADA DE LA ILUSTRACIÓN	389
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA	403