



**Programa de doctorado en Historia Contemporánea**

TESIS DOCTORAL

**LA PARADOJA CATÓLICA ANTE LA  
MODERNIDAD: MODELOS DE FEMINIDAD Y  
MUJERES CATÓLICAS EN ESPAÑA (1851-1874)**

AUTOR

**Raúl Mínguez Blasco**

DIRECTORA

**Isabel-Maura Burdiel Bueno**

**Facultad de Geografía e Historia  
Departamento de Historia Contemporánea  
Valencia, 2014**



# VNIVERSITAT DE VALÈNCIA

**Programa de doctorado en Historia Contemporánea**

TESIS DOCTORAL

**LA PARADOJA CATÓLICA ANTE LA  
MODERNIDAD: MODELOS DE FEMINIDAD Y  
MUJERES CATÓLICAS EN ESPAÑA (1851-1874)**

AUTOR

**Raúl Mínguez Blasco**

DIRECTORA

**Isabel-Maura Burdiel Bueno**

**Facultad de Geografía e Historia  
Departamento de Historia Contemporánea  
Valencia, 2014**





*A mi madre y a mi yaya,  
inspiradoras inconscientes  
de esta tesis.*

*A Eidertxu.*



## ÍNDICE

Agradecimientos **11-12**

Resumen / Abstract **13-14**

Introducción **15-26**

### **Primera parte: Marco teórico y conceptual 27-98**

1. Reflexiones metodológicas sobre género, discurso, religión y modernidad **29-59**

1.1. La historia del género en perspectiva discursiva **30-45**

1.2. La paradoja católica ante la modernidad **45-58**

1.3. Conclusiones **58-59**

2. La feminización de la religión en la Europa católica del siglo XIX **61-98**

2.1. La feminización del catolicismo **62-78**

2.2. Sobre las rodillas de la Iglesia **78-96**

2.3. Conclusiones **96-98**

### **Segunda parte: Discurso católico y modelos de feminidad 99-295**

3. Liberalismo y género en la formación de la sociedad burguesa **103-168**

3.1. La diferencia sexual en la Ilustración: ¿Naturaleza o educación? **104-115**

3.2. Los inicios de la Revolución liberal: ¿Un modelo de feminidad homogéneo?  
**115-128**

3.3. La consolidación del *ángel del hogar* **128-148**

3.4. Género, religión y anticlericalismo en el liberalismo demo-republicano **148-166**

3.5. Conclusiones **166-168**

4. A por la recristianización de la sociedad: Las mujeres en el discurso de los eclesiásticos **169-215**

4.1. La Iglesia católica desde los inicios de la Revolución liberal hasta la Restauración (1808-1875) **170-182**

4.2. Iglesia y mujeres en la historia **182-195**

4.3. El discurso eclesiástico sobre las mujeres a mediados del siglo XIX **195-214**

4.4. Conclusiones **214-215**

5. Ante todo, madres católicas: Las mujeres en el discurso de los publicistas católicos **217-251**

5.1. A la defensa de la religión con la pluma. Los publicistas católicos **218-227**

5.2. El modelo de feminidad de los publicistas católicos **227-250**

5.2.1. Gabino Tejado y *La mujer fuerte* **231-242**

5.2.2. Joaquín Roca y las madres católicas **242-250**

5.3. Conclusiones **250-251**

6. Modelos católicos a imitar: Las mujeres de la Biblia **253-295**

6.1. La mujer tentadora y desobediente **256-261**

6.2. La mujer ejemplar y virtuosa **261-282**

6.3. La mujer redimida **282-294**

6.4. Conclusiones **294-295**

### **Tercera parte: Acción e identidad de las mujeres católicas 297-444**

7. Religión, género y nación en la proclamación dogmática de la Inmaculada Concepción (1854-1856) **299-333**
    - 7.1. La Inmaculada Concepción y la reafirmación ultramontana de la jerarquía católica **300-308**
    - 7.2. El dogma de la Inmaculada Concepción en España **309-331**
      - 7.2.1. El Bienio Progresista y la cuestión religiosa **309-318**
      - 7.2.2. La bula *Ineffabilis Deus* en España **318-324**
      - 7.3.3. La Inmaculada Concepción y la identidad nacional española **324-331**
    - 7.3. Conclusiones **331-333**
  8. Discurso de género y acción femenina en tiempos de incertidumbre. El catolicismo y el Sexenio Democrático (1868-1874) **335-372**
    - 8.1. La respuesta clerical a las medidas secularizadoras del Sexenio Democrático **337-348**
    - 8.2. Mujeres católicas contra el juramento constitucional. El caso de las maestras valencianas **348-357**
    - 8.3. Género y política en el discurso carlista del Sexenio Democrático **357-370**
    - 8.4. Conclusiones **370-372**
  9. Mujeres católicas en acción: Las congregaciones femeninas **373-444**
    - 9.1. El fenómeno congregacionista en la España decimonónica **374-384**
    - 9.2. Las congregaciones femeninas y la educación **384-397**
    - 9.3. Fundadoras y Superiores de congregaciones **397-443**
      - 9.3.1. Hacia una vida religiosa distinta **401-418**
      - 9.3.2. Entre Dios y el siglo **418-443**
    - 9.4. Conclusiones **443-444**
  10. Conclusiones **445-462**
- Anexo de textos 465-482**
- I: Progreso del espíritu anticristiano en las costumbres españolas **465-467**
  - II: La religión y la mujer **467-469**
  - III: La Virgen santísima **469-471**
  - IV: Constituciones de la Hermandad del Santísimo e Inmaculado Corazón de María y Amante de la Humanidad **471-475**
  - V: Exposición de las señoras de León contra el decreto que declara hijos naturales a los legítimos **475-477**
  - VI: Las carlistas **477-479**
  - VII: Carta de Claret a Isabel II pidiendo la plena libertad de enseñanza para las Carmelitas de la Caridad **479-481**
  - VIII: Carta de Carasa a la Madre Sacramento alabando su conversión religiosa (extracto) **481-482**
- Fuentes y bibliografía 485-523**
- Archivos y bibliotecas **485**
  - Prensa y publicaciones periódicas **486**
  - Documentación impresa **487-494**
  - Bibliografía **495-522**
  - Direcciones de Internet **523**

## **RELACIÓN DE CUADROS**

- I: Series diocesanas de personas que tomaron la comunión en Pascua **63**
- II: Número y origen de las congregaciones femeninas fundadas en Francia (1800-1880) **69**
- III: Número de religiosas (monjas y congregacionistas) en Francia (1808-1878) **70**
- IV: Número de novicias en las congregaciones francesas (1800-1880) **70**
- V: Número de religiosas (monjas y congregacionistas) en Italia distribuidas por regiones (1861-1959) **71**
- VI: Número de fundaciones de congregaciones femeninas italianas (1801-1973) **72**
- VII: Porcentaje de niños y niñas educados por congregaciones religiosas respecto al total de alumnos de educación primaria en Francia (1850-1911) **73**
- VIII: Publicaciones periódicas católicas más destacadas (1837-1874) **220**
- IX: Fundación de congregaciones femeninas en España (1800-1975) **381**
- X: Número de religiosos y religiosas en España (1797-1970) **381**
- XI: Fundaciones realizadas por las Carmelitas de la Caridad (1826-1888) **391**

## **RELACIÓN DE IMÁGENES**

- I: Crucificaron a su maestro... **163**
- II: Sin título **164**
- III: Los leales / los lelos **165**
- IV: Eva **258**
- V: La Virgen María y el niño **274**
- VI: Hermana de la Caridad **277**
- VII: María Magdalena **286**
- VIII: Micaela Desmaysières justo antes de su conversión religiosa **411**
- IX: La Madre Sacramento, el mismo año de su muerte **430**



## **AGRADECIMIENTOS**

Dice la gente que hacer una tesis doctoral es una de las actividades menos agradecidas y más ásperas que existen por la cantidad de horas que hay que dedicarle, porque no permite desconectar ni siquiera los fines de semana y, sobre todo, porque es un ejercicio de extrema soledad: libros, cuadernos, bolígrafos y un ordenador son tus más fieles acompañantes a lo largo de varios años. Yo añadiría también los ojos rojos, el ansia por acudir a recoger un libro que por fin han devuelto a la biblioteca, los episodios de mal humor con aquellos que te rodean, incluida la gata, etc. Sin embargo, no estoy plenamente de acuerdo con esa idea de que escribir una tesis sea un trabajo netamente solitario. Con ello no pretendo exculparme de los errores e incoherencias que he podido cometer en esta tesis pero sí reivindicar que son muchas las personas que, de una u otra manera, han puesto su granito de arena para que este trabajo de prácticamente cinco años sea ahora una realidad. A todas las personas que menciono abajo y a muchas más que no haya incluido por olvido o despiste van dirigidos mis más sinceros agradecimientos.

Antes de comenzar citando nombres propios, debo reconocer que esta tesis seguramente no habría existido si no hubiese disfrutado durante cuatro años de una beca predoctoral concedida por la Conselleria d'Educació de la Generalitat Valenciana. Mi reconocimiento a esa sociedad que, a través de sus impuestos, me ha permitido dedicarme completamente a la investigación durante todo ese tiempo con total desahogo. Como tantos otros investigadores y científicos en la misma situación, espero devolver con creces todo lo que esta sociedad me ha dado siempre que las adversas circunstancias económicas y políticas por las que atravesamos no lo impidan.

Por supuesto, la primera persona a la que quiero nombrar es a quien ha supervisado mi trabajo durante estos cinco años, Isabel Burdiel. Aunque quizás no sea muy habitual decir esto sobre un director de tesis, debo agradecerle que, desde el primer momento, hubiera entendido mi forma de trabajar y me concediese bastante autonomía a la hora de conducir mi investigación. Lógicamente, eso no ha imposibilitado que haya estado más pendiente de mí en momentos en los que mi trabajo había encallado o necesitaba de una profunda revisión. Sus inteligentes comentarios y útiles recomendaciones siempre me han ayudado a reformular mis ideas y a mejorar con creces el texto escrito.

También me gustaría agradecer a profesoras y profesores, becarias y becarios, compañeros todos en definitiva, del departamento de Historia Contemporánea de la Universitat de València el valioso apoyo intelectual y humano que me han brindado. Especialmente quisiera nombrar a María Cruz Romeo, Ana Aguado, Mónica Burguera, Jesús Millán, Ferran Archilés, Aurora Bosch, Carmen García Monerris, Isaïes Blesa, Mónica Granell, Ismael Saz, Francisco Javier Navarro, Isabel Morant, Mónica Bolufer, David G. Pérez, Juan Carlos Colomer, Carlos Fuertes, Francisco Fuster, Enrique Bengochea y Javier Esteve. Extiendo este reconocimiento a mis tutores de estancia en Madrid y París, Carmen de la Guardia y Jordi Canal respectivamente, a mis compañeros del Colegio de España de París y a muchos de los colegas que he ido conociendo en mi periplo entre congreso y congreso, especialmente a Gloria Espigado, Rosa Ríos, Francisco Javier Ramón e Irene Murillo.

Aunque desconozco muchos de sus nombres, no quiero olvidar a todas aquellas personas que, trabajando en bibliotecas, archivos y otras instancias académicas, me han facilitado enormemente mi investigación. Estoy especialmente agradecido a las secretarías de mi departamento (María José Yllera, Alicia Llopes y Raquel Pallàs) por ayudarme con los pesados trámites burocráticos, a la hermana Antonia de Novoa por permitirme la entrada en el archivo de las Adoratrices de Madrid y a Àgnes Bastien, responsable de la biblioteca del Centre d'Anthropologie Européenne de Paris, por su asesoramiento bibliográfico y paciencia con mi manifiestamente mejorable francés.

Quisiera acabar haciendo una mención especial a todas aquellas personas que, de una u otra manera, siempre están ahí y a las cuales espero devolver en el futuro todo el tiempo que la tesis me ha privado de disfrutar con ellas. A mis padres Urbano y Reme, que me han dado absolutamente todo y me han enseñado a trabajar duro para seguir adelante. A Inma, por seguir siendo mi hermana favorita. A mi yaya, a quien quiero mucho, y al resto de mis abuelos, que aunque ya no están, sé que se sentirían orgullosos de mí. A todos mis tíos, primos y, por supuesto, amigos (especialmente Gisela), que me han ayudado muchas veces a recordar que hay vida después de la tesis. Y finalmente a Eider, a quien conocí a mitad de la tesis y se ha convertido en mi amiga, mi amor, mi compañera. Esta tesis es en gran medida deudora de la fuerza e ilusión que su mirada y su sonrisa me transmiten cada nuevo día al despertar. *Maiite zaitut.*



## **RESUMEN**

La participación del catolicismo en la conformación de las feminidades decimonónicas en España constituye el principal objetivo de investigación de esta tesis doctoral. Con las herramientas metodológicas procedentes de la historia del género y de la historia discursiva, la hipótesis de partida es que la feminización del discurso católico no sólo fue un factor decisivo en la construcción de la diferencia sexual durante el siglo XIX sino que también contribuyó a situar al catolicismo en esa encrucijada de caminos diversos que fue la modernidad. Los dos resultados más destacados y longevos de este proceso fueron la vinculación naturalizada de mujeres y religión y la feminización simbólica de la Iglesia católica, que se autodefinió con los mismos rasgos que consideró ideales para las mujeres de la época.

En el contexto concreto de la España de mediados del siglo XIX, el modelo ideal de mujer difundido por eclesiásticos y publicistas católicos estuvo representado por la figura de la madre católica. Su carácter antiliberal no impidió que encontrara puntos en común con el modelo liberal-burgués del ángel del hogar y que ambos modelos, hegemónicos en la época, acabaran mutuamente retroalimentándose. A través de las categorías del discurso católico de género pero especialmente a través de sus fisuras y contradicciones, las mujeres católicas definieron su identidad y canalizaron su acción de forma no siempre esperada por la jerarquía eclesiástica. Así, ocurrió especialmente con las fundadoras y superioras generales de las congregaciones femeninas, cuyo proyecto de recristianización de la sociedad no excluyó como medios la autoridad, la ambición, la autonomía y, en definitiva, el poder.

**Palabras clave:** catolicismo, modelos de feminidad, España, siglo XIX, madre católica, modernidad, feminización del catolicismo, congregaciones femeninas.

## **ABSTRACT**

The object of this PhD thesis focuses on Catholicism's role in the formation of nineteenth century femininities in Spain. Using gender and discursive history methodological tools, the assumptions are that the feminization of the Catholic discourse was not only a decisive factor in the construction of sexual differences during the 19<sup>th</sup> century, but also contributed towards placing Catholicism in Modernity's crossroads of diversity. The two most prominent and lasting results of this process were the natural link between women and religion, and the symbolic feminization of the Catholic Church, which defined itself with the same traits it considered ideal for women at the time.

During 19th century Spain, the Catholic mother was the ideal woman promoted by clergymen and Catholic supporters. Despite its antiliberal character, this model still had points in common with the liberal-bourgeois angel of the house model, and both models were mutually reinforcing. Catholic women defined their identity and channelled their actions through the Catholic gender discourse, particularly through its rifts and contradictions, not always following the Catholic Church's hierarchy expectations. This was particularly the case with the founders and Mother superiors of feminine congregations, who did not exclude authority, ambition, independence and, ultimately, power, from their re-Christianization project of society.

**Key words:** Catholicism, feminity models, Spain, 19th century, Catholic mother, modernity, feminization of Catholicism, feminine congregations.

## INTRODUCCIÓN

El pasado 13 de marzo de 2013, después de cuatro votaciones fallidas, el cónclave de cardenales reunido en el Vaticano nombró como nuevo papa al argentino Jorge Mario Bergoglio. Tras la histórica renuncia de su predecesor Benedicto XVI, el nuevo pastor universal de los católicos cuenta con una serie de características que fueron oportunamente resaltadas por la prensa durante los días posteriores a su nombramiento. El papa Francisco no sólo es el primer americano en sentarse en la silla pontificia sino que también constituye el primer jesuita en acceder al cargo supremo de la Iglesia católica. Por otra parte, el nombre elegido por Bergoglio para dicho cargo remite, además de a algunos ilustres miembros de su orden como san Francisco Javier o san Francisco de Borja, a la pobreza, humildad y sencillez que caracterizó la vida de san Francisco de Asís. Las primeras acciones del papa Francisco, como renunciar a algunos de los fastos del pomposo protocolo vaticano o lavar los pies a reclusos en Semana Santa, han sido interpretadas como un soplo de aire fresco para una institución percibida por muchos como obsoleta y anquilosada. Incluso un teólogo tan crítico con la institución papal como Hans Küng manifestó dos meses después de la *fumata* blanca su confianza en que el papa Francisco podía dinamizar esa renovación de la que, según algunos sectores, tan necesitada está la Iglesia.<sup>1</sup>

Reformar la curia pontificia o frenar la corrupción de la banca vaticana fueron algunos de los retos planteados por el nuevo papa en los primeros días de su pontificado. Pero la opinión pública ha declarado otras prioridades. Según un sondeo realizado unas semanas después de la elección de Bergoglio, las cinco principales peticiones de los católicos españoles eran, por orden de preferencia, la lucha contra la pederastia, ponerse del lado de los pobres, admitir los anticonceptivos, permitir el divorcio e incorporar plena e igualitariamente a las mujeres en el seno de la Iglesia católica.<sup>2</sup> El marcado sesgo de género que contienen algunas de estas exigencias denota la insatisfacción de muchos católicos de base ante una jerarquía generalmente hostil a cualquier tipo de reivindicación feminista y más si estas se dirigen hacia la propia institución. La primera vez que el nuevo papa se manifestó sobre estas cuestiones de género fue durante el viaje de vuelta de la Jornada Mundial de la Juventud de Río de Janeiro en verano de 2013 y, más allá de su famoso comentario “¿quién soy yo para juzgar a los gais?” no fue muy generoso en palabras. Sobre el aborto y el matrimonio

---

<sup>1</sup> “¿Es el papa Francisco una paradoja?”, *El País*, 10 de mayo de 2013.

<sup>2</sup> “Cristianos de base buscan pastor”, *El País*, 28 de abril de 2013.

homosexual, por ejemplo, señaló que la Iglesia ya se había expresado perfectamente mientras que en relación con la presencia de mujeres en la institución eclesiástica, el papa Francisco reivindicó una profunda teología de la mujer pero añadió que la puerta de entrada de las mujeres al sacerdocio “está cerrada”.<sup>3</sup>

Los textos papales y demás documentos emitidos por la jerarquía católica desde el Concilio Vaticano II con relación al tema de las mujeres y su presencia en la sociedad y en la Iglesia parecen apuntar hacia viejas concepciones que ya parecían superadas. Un elemento común es la crítica hacia las bases teóricas de algunas corrientes feministas y, en concreto, a lo que obispos y cardenales denominan “ideología de género”. El menor peso cualitativo que en la constitución de la identidad personal tienen las diferencias biológicas entre hombres y mujeres frente a las construcciones socioculturales, rasgo fundamental del concepto género, supone una enorme preocupación para la jerarquía católica. Así aparece expresado en la *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo*, escrita por Joseph Ratzinger en 2004 cuando todavía era cardenal,<sup>4</sup> y más recientemente en *La verdad del amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar*, publicada por la Conferencia Episcopal Española el 26 de abril de 2012.<sup>5</sup>

Ambos documentos insisten en la presencia de diferencias innatas entre hombres y mujeres que son justificadas a través del episodio de la creación de Adán y Eva presente en el libro del Génesis.<sup>6</sup> Defender lo contrario, opina la jerarquía católica, constituye una grave amenaza para el orden social porque la libre elección del individuo para decidir lo que quiere ser convierte la sexualidad en un objeto más de consumo. Así, la heterosexualidad se iguala a la homosexualidad, el sexo sin amor se generaliza y el

---

<sup>3</sup> “¿Quién soy yo para juzgar a los gays?”, *El País*, 29 de julio de 2013 y “Todo lo que dijo el papa Francisco en el avión de Río de Janeiro a Roma”, *ABC*, 29 de julio de 2013.

<sup>4</sup> Texto disponible en la web: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040731\\_collaboration\\_sp.html#top](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_sp.html#top) [consultado el 17 de julio de 2013]. Un buen análisis de este documento en ALFARO ÁLVAREZ, Jessica: “La retórica del poder. Miradas respecto del feminismo, las mujeres y lo social. Análisis del discurso de la Iglesia católica”, *Athenea digital*, nº 7 (2005), pp. 105-113.

<sup>5</sup> También disponible en la web: <http://www.conferenciaepiscopal.es/index.php/documentos-plenaria/2843-la-verdad-del-amor-humano-orientaciones-sobre-el-amor-conyugal-la-ideologia-de-genero-y-la-legislacion-familiar.html> [consultado el 17 de julio de 2013].

<sup>6</sup> *Génesis* 2, 4-25.

aborto se permite, conformando de esa manera aquello que los obispos denominan “cultura de muerte”.<sup>7</sup>

Para hacer frente a esta potencialmente subversiva “ideología de género”, la jerarquía católica insiste en el carácter regulador del matrimonio. Frente a la polémica surgida en los últimos años en torno al reconocimiento legal del matrimonio entre personas homosexuales, la Iglesia católica insiste en que el matrimonio sólo puede entenderse como un vínculo sagrado e indisoluble entre un hombre y una mujer basado en el amor y la fidelidad mutuas. Para explicar la naturaleza de este vínculo, se recurre a un pasaje del apóstol san Pablo en su Carta a los Efesios en el que pedía a los maridos que amaran a sus mujeres como Cristo amó a su Iglesia.<sup>8</sup> El recurso a este doble binomio hombres-mujeres y Cristo-Iglesia ha sido muy utilizado por la jerarquía católica desde, al menos, el Concilio de Trento para reforzar su concepción de matrimonio. De aquí en parte provienen las dificultades expresadas en la actualidad por los sectores más conservadores del catolicismo para aceptar el divorcio porque, como apuntaba ya hace unos años la socióloga Aler Gay, “si la Iglesia aprobase la posibilidad del divorcio entre los cónyuges sancionado por el poder civil, [...] ¿podría, entonces, hablarse de una posibilidad simbólica o teológica, de divorcio entre Cristo y la Iglesia?”.<sup>9</sup>

La mujer debe cumplir dentro del matrimonio católico un papel esencial. Aunque los documentos pontificios y episcopales insisten cada vez más en la importancia de la figura del padre dentro de la familia, la madre sigue considerándose la primera y principal educadora de los hijos. La mujer es ante todo madre, no sólo porque tiene la capacidad biológica de dar a luz sino también porque espiritualmente reúne una serie de características, como la sensibilidad, el amor o la entrega a los demás, que la diferencian claramente del varón. De esta manera, como expresó Juan Pablo II en su carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, no sólo es madre aquella que concibe hijos dentro del matrimonio sino también aquella que consagra su vida al servicio de los más necesitados dentro de un Instituto apostólico.<sup>10</sup> Este documento pontificio fue publicado en 1988 con ocasión del año mariano. Precisamente María, en su doble condición de

---

<sup>7</sup> *La verdad del amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar*, párrafo 57.

<sup>8</sup> *Efesios* 5, 25.

<sup>9</sup> ALER GAY, Maribel: “La mujer en el discurso ideológico del catolicismo” en VV.AA.: *Actas de las Primeras Jornadas de Investigación Interdisciplinaria. Nuevas perspectivas sobre la mujer*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1982, pp. 232-248 (cita en p. 247).

<sup>10</sup> Documento disponible en la web: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_letters/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_15081988\\_mulieris-dignitatem\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_15081988_mulieris-dignitatem_sp.html) [consultado el 17 de julio de 2013].

Virgen y Madre de Jesús, fue presentada por Juan Pablo II como modelo a seguir para las católicas. La castidad que definió sus actos debe marcar, en opinión de la jerarquía eclesiástica, la vida de todas las mujeres en el presente, de ahí las fuertes diatribas vertidas a aquellas acciones que son fruto de una sexualidad libremente ejercida, como las relaciones prematrimoniales o la interrupción voluntaria del embarazo.

No se puede afirmar, sin embargo, que el discurso católico referido a las mujeres sea explícitamente rudo y áspero hacia ellas. Todo lo contrario: los duros reproches hacia Eva por haber engañado a Adán y condenado así a toda la humanidad, reiterativos en otras épocas, prácticamente han desaparecido en la actualidad. Ahora se insiste en que fue el hombre, en su condición de varón y hembra, quien introdujo el pecado original en el mundo. También se señala que la relación entre hombres y mujeres debe ser de mutua reciprocidad, no de dominio del uno sobre la otra como vaticinó Yahvé tras la caída de los primeros padres. De esta manera se tolera que las mujeres puedan promocionarse libremente en el ámbito del trabajo aunque sin olvidar sus responsabilidades en el hogar y la familia. Finalmente, las mujeres son llamadas, siempre de una forma vaga y ambigua, a desempeñar un papel esencial en la vida eclesial. Por supuesto, esto no implica acceder al orden sacerdotal.

A pesar de la presión de la teología feminista y del hecho de que muchas confesiones protestantes ya permitan desde hace tiempo el acceso de las mujeres al sacerdocio, la jerarquía católica se ha mantenido firme en su convicción de que sólo los hombres pueden ser sacerdotes. El papa Pablo VI, desoyendo el informe secreto de una comisión bíblica convocada por él mismo y que fue unánime en señalar que no se podía resolver la cuestión de la ordenación de las mujeres refiriéndose sólo a los textos del Nuevo Testamento, afirmó en *Inter Insigniores* (1976) que existía un vínculo inquebrantable entre la encarnación masculina de Cristo y el sexo masculino del sacerdote.<sup>11</sup> Lejos de zanjarse, la aceptación del sacerdocio femenino por parte de la Iglesia anglicana en 1992 volvió a reabrir el debate. Juan Pablo II, en su carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* (1994), declaró que “la Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres y que este dictamen debe ser considerado como definitivo por todos los fieles de la Iglesia”.<sup>12</sup> Los argumentos esgrimidos eran muy similares a los de *Inter insigniores*, es decir, la tradición

---

<sup>11</sup> Disponible en la web: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19761015\\_inter-insigniores\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_sp.html) [consultado el 18 de julio de 2013].

<sup>12</sup> Disponible en la web: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_letters/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_22051994\\_ordinatio-sacerdotalis\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_22051994_ordinatio-sacerdotalis_sp.html) [consultado el 18 de julio de 2013].

eclesiástica de no admitir mujeres en el sacerdocio o el hecho de que Jesús eligiera libremente como apóstoles a los hombres. Un año después, el cardenal Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, respondió a las críticas en un *Reponsio* donde certificaba que esta enseñanza magisterial pertenecía al depósito normativo de la fe.<sup>13</sup>

La férrea oposición de la jerarquía eclesiástica al acceso de las mujeres al orden sacerdotal contrasta con el enorme peso cuantitativo que estas tienen dentro y fuera de la institución. En la actualidad, el número de religiosas en España (49.312 entre monjas de clausura y congregacionistas) supera con creces la suma de sacerdotes (18.043) y religiosos (11.615).<sup>14</sup> Basta visitar unas cuantas parroquias durante un domingo para comprobar que la mayoría de asistentes a misa y de catequistas encargadas de enseñar el catecismo a los niños para su primera comunión son mayoritariamente mujeres. Sin duda, en esta atracción especial que el catolicismo parece despertar entre el público femenino frente al masculino, juega un papel esencial el hecho de que la propia Iglesia se haya identificado, desde hace algún tiempo, con rasgos propios que ella misma ha atribuido a las mujeres: la paciencia, la humildad, la caridad o la abnegación. Además, la Iglesia no sólo se concibe a sí misma como *esposa* de Jesucristo sino también como *madre* de todos los creyentes y *virgen* por mantener la fe a su esposo de forma pura y no contaminada.<sup>15</sup> La fuerte simbiosis entre la Iglesia y este concreto modelo de feminidad hace que nos planteemos hasta qué punto los cambios actuales en los papeles tradicionales asignados a las mujeres pueden afectar a la propia identidad de la Iglesia y explica, en gran parte, la oposición eclesiástica a dichos cambios.

La discusión social y política con relación a este tema es evidente. También lo es el creciente interés académico por una historia renovada de la trayectoria del catolicismo en el marco de los debates culturales de la modernidad. A todo ello se une, y espero que de una manera que pueda enriquecer el análisis, mi experiencia familiar y personal. Hace tiempo que la objetividad en la disciplina histórica se dejó de plantear

---

<sup>13</sup> Sobre el debate en torno al sacerdocio femenino en la Iglesia católica, constituyen buenas síntesis BØRRESEN, Kari Elizabeth: "Modelos de género en la tradición cristiana" en FISCHER, Irmtraud y HEIL, Christoph: *Geschlechterverhältnisse und Macht. Lebensformen in der Zeit des frühen Christentums*. Berlin, Lit Verlag, 2010, pp. 13-32 y MARCOS SÁNCHEZ, Mar: "El lugar de las mujeres en el Cristianismo: uso y abuso de la historia antigua en un debate contemporáneo", *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 24 (2006), pp. 17-40 (especialmente 18-25).

<sup>14</sup> "En manos de Francisco", *El Correo*, 31 de marzo de 2013.

<sup>15</sup> El papa Francisco no parece tener intención de variar esta identificación de la Iglesia con un modelo de feminidad de origen decimonónico porque en su viaje de vuelta a Roma desde Río de Janeiro realizó varias afirmaciones en ese sentido: "La Virgen es más importante que los apóstoles. La Iglesia es femenina, es Esposa, es Madre". *El País* y *ABC*, 29 de julio de 2013.

como una postura o un resultado; constituye más bien una aspiración, una meta que se busca alcanzar pero siendo consciente de que nunca se sobrepasará. El historiador o historiadora no debe borrar su subjetividad, como pretendía uno de los padres de la historiografía contemporánea, Leopold von Ranke, sino que debe aprender a reconocerla y a hacer de ella una fuente de conocimiento.<sup>16</sup> Los ejercicios de *egohistoria*, en expresión afortunada de Pierre Nora,<sup>17</sup> constituyen una buena forma de que el historiador muestre, a sí mismo y a su público lector, las inquietudes personales que, desde luego, están en el inicio y el desarrollo de cualquier investigación histórica. Como reconoce la historiadora estadounidense Kate Brown, es común en nuestra profesión proyectar nuestras emociones y sentimientos en nuestros respectivos objetos de estudio aunque la utilización de la tercera persona del singular en la narración tienda precisamente a ocultarlo.<sup>18</sup> Así pues, al ser consciente de que han existido razones personales a la hora de trabajar en mi objeto de estudio y de que mi creciente conocimiento sobre dicho tema ha acabado también por afectar a mi personalidad, voy a cambiar, aunque sea de manera muy breve, a la primera persona del singular para esbozar qué motivaciones subjetivas me impulsaron a elegir la relación entre mujeres y catolicismo como tema de mi tesis doctoral.

La compleja personalidad de mi abuela materna y de mi madre, fuertemente influida por la doctrina transmitida por la Iglesia católica, ha sido desde hace tiempo un gran misterio para mí. Mi abuela, aunque fue una buena estudiante en la escuela de su pueblo, tuvo que abandonar pronto sus estudios como otras tantas mujeres de la posguerra española para ayudar a su familia. Nunca ha tenido un trabajo remunerado y su vida ha girado en torno al hogar y al cuidado de sus padres, hermanos, esposo e hijos. Todo ello lo ha vivido con perfecta resignación cristiana, como correspondía a una mujer bien educada durante el franquismo, aunque siempre he advertido en ella cuando habla de su vida una cierta insatisfacción personal que ha acabado, como se dice vulgarmente, amargando su carácter. Mi madre ha heredado muchos de los fantasmas de mi abuela a pesar de que una parte importante de su vida la ha pasado en democracia y de que está orgullosa de trabajar de forma remunerada durante ya casi treinta años. El problema, desde mi punto de vista, es que sigue considerando el mantenimiento del

---

<sup>16</sup> LORIGA, Sabina: “Le moi de l’historien”, *História da historiografia*, nº 10 (2012), pp. 260-272.

<sup>17</sup> Un buen análisis comparativo de escritos autobiográficos de historiadores franceses y anglosajones en VINEN, Richard: “The Poisoned Madeleine: The Autobiographical Turn in Historical Writing”, *Journal of Contemporary History*, nº 46-3 (2011), pp. 531-554.

<sup>18</sup> BROWN, Kate: “A Place in Biography for Oneself”, *American Historical Review*, nº 114-3, pp. 596-605.



hogar y el bienestar familiar como ámbitos casi exclusivos de su competencia por lo que el servicio a los demás acaba ahogando sus propias preferencias personales y generando, de nuevo, esa insatisfacción vital. Tanto mi abuela como mi madre acuden a misa todos los domingos pero la segunda ha sustituido los devocionarios y las constantes visitas al cementerio de la primera por la actitud más activa de impartir catequesis a los niños de forma totalmente desinteresada y gratuita.

Por mi género masculino, yo no he experimentado muchas de las imposiciones que tanto la Iglesia católica como la educación franquista han transmitido a mujeres como mi madre y mi abuela aunque sí he podido sentir algunos de sus efectos de manera indirecta. Por otra parte, el hecho de recibir mi educación hasta los dieciocho años en un colegio religioso concertado ha provocado que actualmente me cuestione muchas de las prácticas que, como dedicar el mes de mayo a la Virgen Inmaculada, había concebido en mi infancia como naturales. Es evidente que mi postura hacia la religión ha variado mucho desde mi etapa de estudiante preuniversitario pero escribir esta tesis me ha servido tanto para conocerme mejor a mí mismo como para comprender a ese grupo de mujeres que, como mi madre y mi abuela, sigue estando presente en nuestro país a pesar del acelerado proceso de secularización experimentado en España desde la muerte del dictador Franco.<sup>19</sup>

La hipótesis central sobre la que gira esta tesis doctoral es que el proceso de feminización del catolicismo en España y en otros países de su entorno se encuentra estrechamente ligado a los debates y los retos culturales y políticos de la denominada modernidad, en los que la Iglesia católica participó activamente. Las transformaciones que en todos los órdenes de la política, la economía, la sociedad y la cultura se estaban experimentando en Europa occidental desde el siglo XVIII y, de forma más acelerada, desde la Revolución Francesa, acabaron configurando un nuevo marco al que la Iglesia católica y el catolicismo en general se vieron obligados a adaptarse para subsistir. En un complicado proceso de acomodación a las nuevas circunstancias y de construcción de nuevas realidades, la Iglesia católica se hizo más *femenina*, tanto en su estructura interna – es durante el siglo XIX cuando comenzaron a aflorar de forma masiva las congregaciones femeninas – como en su legitimación simbólica. Es precisamente en

---

<sup>19</sup> Según el barómetro de marzo de 2013 del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), el 71,4% de los españoles se define como católico, ocho puntos menos que hace cinco años. Además, de los que se declaran católicos, menos del 14% reconocen ir a misa los domingos y fiestas de guardar. Disponible en Internet: [http://www.cis.es/cis/opencm/ES/1\\_encuestas/estudios/ver.jsp?estudio=13704](http://www.cis.es/cis/opencm/ES/1_encuestas/estudios/ver.jsp?estudio=13704) [consultado el 18 de julio de 2013].

este siglo cuando la Iglesia protagonizó un proceso doble de elaboración de un determinado modelo de feminidad y de asimilación simbólica de dicho modelo que, como hemos visto, ha llegado hasta la actualidad. No obstante, la incardinación de ambos procesos no fue perfecta y las fisuras que generó ofrecieron más posibilidades de acción a las mujeres católicas de las que la jerarquía católica estaba dispuesta a permitir.

Antes de describir brevemente la manera en que se organizará la tesis, quisiera aclarar dos cuestiones previas. En primer lugar, qué entiendo y, sobre todo, cómo voy a utilizar en la tesis los conceptos de Iglesia católica y catolicismo. Respecto a Iglesia católica, aunque sé que en términos teológicos puede hacer referencia a toda la comunidad de creyentes, ya sean laicos o eclesiásticos, que reconocen como jefe supremo e intermediario entre Dios y los hombres al papa de Roma, yo voy a adoptar una visión más estrecha. Cuando utilice el término Iglesia católica me voy a referir únicamente a la institución eclesiástica, es decir, a la estructura cada vez más centralizada y jerarquizada desde el siglo XIX y constituida por el papa, los cardenales, los arzobispos y obispos, los sacerdotes, los religiosos y religiosas, los diáconos y otros cargos menores.

En cambio, no entiendo el catolicismo en términos exclusivamente religiosos sino más bien como un sistema discursivo que ofrece una determinada manera de percibir el mundo y que es transversal, en el caso de la España decimonónica, a todas las corrientes o culturas políticas del periodo aunque varíe su interpretación y su peso en el seno de cada una de ellas.<sup>20</sup> Así, no es igual la concepción que pudiera tener del catolicismo un carlista que un republicano aunque los dos sí pudiesen declararse católicos o, al menos, cristianos. Eso sí, debo añadir que, cuando hable del catolicismo en términos políticos, me referiré a aquellas culturas políticas que consideran la defensa de la religión católica como el objetivo principal de sus programas políticos, independientemente de que adopten una postura más o menos abierta con el liberalismo. Catolicismo liberal, neocatolicismo y carlismo constituyen las tres corrientes principales a las que aludiré cuando hable del catolicismo en términos exclusivamente políticos.

---

<sup>20</sup> Entiendo cultura política como el conjunto de categorías discursivas y prácticas simbólicas a partir de las cuales un determinado movimiento político da sentido a la realidad material y formula sus demandas políticas. Esta definición es, en gran parte, heredera de la formulada en BAKER, Keith Michael: "El concepto de cultura política en la reciente historiografía sobre la Revolución Francesa", *Ayer*, nº 62 (2006), pp. 89-110. Un balance general sobre las distintas formas de entender el concepto de cultura política por la Historia y otras Ciencias Sociales en DIEGO ROMERO, Javier de: "El concepto de «cultura política» en ciencia política y sus implicaciones para la historia", *Ayer*, nº 61 (2006), pp. 233-266.

La segunda cuestión que quería aclarar es la periodización. Si bien mi estudio abarca el tercer cuarto del siglo XIX, realizaré referencias constantes a periodos anteriores y posteriores para contextualizar mejor lo ocurrido y lo pensado en esos casi veinticinco años. La fecha de inicio, 1851, tiene que ver con un acontecimiento destacado: el Concordato firmado en este año por la reina Isabel II y el papa Pío IX por el cual se normalizaban las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado liberal español tras casi medio siglo de incertidumbre y enfrentamientos. La relativa estabilidad jurídica, política y social que aportó este texto fue decisiva para la recuperación material de la Iglesia y sentó las bases de un nuevo catolicismo interesado en reconquistar su anterior hegemonía social con métodos viejos y nuevos. La fecha de cierre, 1874, marca el final de un nuevo periodo convulso para la Iglesia católica en España, el Sexenio Democrático, y el inicio de la Restauración, periodo que podemos prolongar hasta 1923 y que, afortunadamente, ha sido mejor estudiado por la historiografía en lo que a la cuestión católica se refiere.

Con estas dos cuestiones previas aclaradas, es momento de esbozar brevemente los objetivos que se propone cumplir esta tesis doctoral. Aunque la feminización del catolicismo va a estar muy presente a lo largo del texto, no he abordado en profundidad vertientes propias de este proceso como la evolución de la práctica religiosa o de la estructura interna del clero. Más bien me centro en el modo en que el catolicismo decimonónico contribuyó a la construcción de la diferencia sexual en la contemporaneidad. Para ello, mi investigación se ha desplegado en tres planos que, en el discurrir histórico, estuvieron profundamente conectados. En primer lugar, el análisis del discurso católico de género, elaborado principalmente por eclesiásticos y publicistas católicos y que guarda muchas semejanzas, pero también significativas diferencias, respecto a los modelos de feminidad planteados a lo largo del tiempo por las distintas culturas políticas liberales. En segundo lugar, la manera en que este discurso católico de género se articuló en la esfera política, especialmente en dos periodos de gran conflictividad como fueron el Bienio Progresista (1854-1856) y el Sexenio Democrático (1868-1874). Finalmente, la influencia que el discurso católico de género tuvo en el despliegue de la acción y en la constitución identitaria de numerosas mujeres que vivieron a mediados del siglo XIX. Aunque no de manera exclusiva, el análisis de este último aspecto se ha centrado esencialmente en algunas fundadoras y superiores generales de congregaciones femeninas.

La tesis doctoral se ha estructurado de la siguiente manera. La primera parte, que comienza con la definición de las bases teóricas y metodológicas sobre las que se sostiene la tesis doctoral, se completa con el segundo capítulo, en el que se habla de la feminización del catolicismo decimonónico en Francia y, en menor medida, en Italia. Estas páginas nos sirven no sólo para comprender mejor este proceso sino también para situar en una perspectiva europea lo que ocurrió en España en esa misma época. La comparación con el proceso de feminización religiosa en los países de mayoría protestante espero poder abordarla en trabajos futuros.

La segunda parte está dedicada al estudio del discurso católico de género en España a través de una revisión crítica de la bibliografía existente y del análisis de fuentes impresas. El tercer capítulo de la tesis se centra en el estudio de los distintos modelos de feminidad planteados por el liberalismo y sus diversas culturas políticas incluyendo aquí la interesante crítica anticlerical a la relación entre las mujeres y los curas. Todo ello me va a permitir calibrar mejor la especificidad del modelo de feminidad católico respecto a otros modelos en competencia. En el cuarto capítulo me concentro exclusivamente en el discurso de género de los eclesiásticos, que tuvo unas peculiaridades propias que trato de discernir y explicar. El quinto capítulo, en cambio, fija su atención en los publicistas católicos, es decir, en personas laicas fuertemente comprometidas con la causa católica y que contribuyeron a defenderla mediante su activa labor en la prensa. Distingo entre este grupo a dos sectores: el de la llamada escuela apologética catalana y el de los neocatólicos. Finalmente, el sexto capítulo recupera a las figuras bíblicas de Eva, la Virgen María o María Magdalena pero no para describir sin más lo que la Biblia dice de ellas sino con la intención de analizar cómo fueron interpretadas y convertidas en modelo a seguir para las mujeres católicas del siglo XIX. Utilizo como obra de referencia en este capítulo *Mujeres de la Biblia*, del publicista catalán Joaquín Roca y Cornet.

Finalmente, la tercera parte de la tesis se titula “Acción e identidad de las mujeres católicas” porque en ella analizo cómo se canalizó el discurso católico de género en dos periodos difíciles para la Iglesia española – el Bienio Progresista y el Sexenio Democrático –, cómo reaccionaron las mujeres católicas a partir de las categorías discursivas referidas a ellas y cómo todo esto, discurso y acción, contribuyó a conformar su identidad como mujeres católicas. Las exposiciones de mujeres al Congreso en defensa de la unidad católica de España, las vicisitudes de unas maestras obligadas a abandonar sus puestos de trabajo por no jurar una constitución (1869) que

atentaba contra sus creencias católicas o la activa labor social y fuerte compromiso personal que mostraron algunas fundadoras y superiores generales de congregaciones religiosas constituyen algunos de los temas tratados en estos tres capítulos. Sin olvidar, por supuesto, la interesante cuestión de la Inmaculada Concepción, dogma proclamado por el papa Pío IX en 1854, y que tendrá más repercusiones que las puramente teológicas. La tesis finaliza con unas conclusiones generales sobre el contenido desarrollado a lo largo de los capítulos anteriores y que constituye un balance del trabajo realizado.

Tanto los objetivos planteados en la tesis como las dificultades para investigar en varios archivos eclesiásticos han condicionado la selección de fuentes. Aunque lo trato de forma más pormenorizada en cada uno de los capítulos, voy a hacer una relación general de la documentación consultada. El peso fundamental de la investigación ha recaído en la lectura de fuentes impresas de diversa naturaleza y contenido: sermones, pastorales, encíclicas papales, devocionarios, pequeños manuales de conducta, tratados más extensos, novelas, etc. Dichas fuentes, fundamentales para conocer cómo se construyó y qué características tuvo el discurso católico de género, han sido consultadas principalmente en la Biblioteca Nacional de Madrid pero también en la Biblioteca de Catalunya, en la Biblioteca Valenciana, en la Biblioteca Histórica de la Universidad de Valencia y en sitios de Internet como Google Libros o la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Por supuesto, no puedo olvidar a la Biblia, fundamental en el desarrollo de algunos capítulos. Yo he utilizado la edición castellana de Desclée de Brouwer de 1992.

La consulta de publicaciones periódicas (prensa preferentemente católica y boletines oficiales eclesiásticos) se ha realizado en la Biblioteca Nacional, la Hemeroteca Municipal de Madrid, la Hemeroteca Municipal de Valencia, el Archivo del Arzobispado de Valencia y la Biblioteca Foral de la Diputación de Vizcaya además de sitios de Internet como la Hemeroteca Digital de la Biblioteca Nacional y la Biblioteca Virtual de Prensa Histórica.

Finalmente, la consulta de documentación relacionada con las fundadoras y superiores generales de congregaciones religiosas se llevó a cabo principalmente en el Archivo de la Santa Madre de las Religiosas Adoratrices de Madrid aunque también pude localizar fuentes editadas como la correspondencia de algunas superiores generales en la Biblioteca Nacional, en la sede valenciana de las Religiosas de María Inmaculada del Servicio Doméstico o en los sitios de Internet de las propias congregaciones. El

Archivo General de la Administración, el Archivo del Ministerio de Justicia, el Archivo Municipal de Valencia, el Archivo Histórico de la Universidad de Valencia o el Archivo de la Real Sociedad Económica de Amigos del País de Valencia me han permitido acceder a información más concreta como la relacionada con la actividad educativa de las congregaciones o con las maestras valencianas que fueron separadas de su puesto por no jurar la Constitución de 1869. Al final de la tesis se ofrece una relación ordenada de fuentes, bibliografía y centros de documentación.

## **PRIMERA PARTE: MARCO TEÓRICO Y** **CONCEPTUAL.**

Hace tiempo que la escritura de la historia dejó de concebirse como una mera sucesión ordenada de hechos que ocurrieron en el pasado. Corrientes historiográficas como *Annales*, sistemas filosóficos como el marxismo o ciencias sociales como la sociología o la antropología, han ido empujando a la Historia desde hace varias décadas a conceder una mayor importancia a la teoría y la metodología. No cabe duda que la narración de los hechos empíricos oportunamente representados por el historiador a través de las fuentes disponibles sigue siendo el soporte fundamental en el que se apoya la disciplina histórica pero esto ya no es concebible – o no debería serlo – sin un acertado marco teórico y conceptual. Los conceptos son herramientas metodológicas imprescindibles en el oficio del historiador: no sólo estructuran de forma ordenada lo que de otra manera sería un *mare magnum* de acontecimientos y fechas sino que constituyen las lentes a partir de las cuales el historiador percibe de forma selectiva la realidad. Por tanto, un proyecto de investigación histórica no puede comenzar en los legajos desgastados de un archivo cualquiera sino en la factoría de teorías e hipótesis que constituye la cabeza de un historiador o historiadora.

Los conceptos – o tipos ideales como diría Max Weber – constituyen generalizaciones hipotéticas a partir de las cuales podemos sintetizar y organizar con sentido la realidad pasada pero sin perder de vista su especificidad. Los dos capítulos que conforman esta primera parte de la tesis doctoral van a reflexionar en torno a conceptos como género, discurso, acción, identidad, religión, modernidad o secularización que, en el resto de capítulos de la tesis, se desplegarán en el contexto histórico concreto de la España de mediados del siglo XIX. Sin duda, una de las grandes ventajas del utillaje conceptual es la posibilidad que nos brinda de realizar comparaciones sobre distintas realidades históricas. Adoptando ciertas precauciones como evitar el contraste con modelos considerados paradigmáticos o no olvidar las circunstancias históricas cambiantes de cada situación, la comparación constituye una herramienta metodológica tremendamente útil. Así, teniendo en cuenta todo ello, nos acercaremos al proceso de feminización del catolicismo en otros países de Europa

*La paradoja católica ante la modernidad*

occidental, especialmente Francia, para poder calibrar mejor lo ocurrido en España en esa misma época.



## **1. REFLEXIONES METODOLÓGICAS SOBRE GÉNERO, DISCURSO, RELIGIÓN Y MODERNIDAD.**

La historia ya no es sólo la de contar lo que le pasó a las mujeres y a los hombres y cómo reaccionaron ante ello. La historia es la de analizar cómo se construyen históricamente, socialmente, los significados subjetivos y colectivos de los hombres y las mujeres, de cómo se construyen sus identidades y de cómo esto hace “hablar” de una forma particular al mundo (Isabel BURDIEL y M<sup>a</sup> Cruz ROMEO, “Historia y lenguaje: la vuelta al relato dos décadas después”).<sup>1</sup>

En pleno auge de la discusión sobre el giro lingüístico en la historiografía española, estas dos autoras expresaban de forma meridiana los nuevos objetivos de estudio a los que la disciplina histórica debía dirigirse. Conceptos reformulados como discurso, experiencia, acción o identidad han centrado desde entonces una buena parte de los debates y de las investigaciones en Historia y otras ciencias sociales. En la actualidad, muchos historiadores son ya conscientes de que su disciplina no sólo consiste en estudiar los *hechos*<sup>2</sup> del pasado sino también los modelos normativos presentes en cada época histórica y la manera en que los sujetos históricos fueron capaces de concebirse a sí mismos y en relación con el mundo que les rodeaba. Ante la crisis provocada por esta nueva manera de entender la Historia, algunos autores han llegado a hablar de un cambio de paradigma en la disciplina.<sup>3</sup> Sin duda, una de las corrientes historiográficas que más responsabilidad ha tenido en todo esto y dentro de la cual se inserta la investigación que moldea esta tesis doctoral ha sido la denominada historia del género.

Dos binomios conceptuales van a estructurar el desarrollo de este capítulo: género-discurso y religión-modernidad. Mediante el primero estudiaremos cómo la historia del género y la historia discursiva han entrado en contacto en las últimas décadas ofreciendo sugerentes perspectivas metodológicas que van a constituir los cimientos sobre los que se sostendrá esta tesis doctoral. A través del segundo reflexionaremos sobre la compleja y no siempre bien comprendida presencia de la

---

<sup>1</sup> La referencia completa es la siguiente: BURDIEL, Isabel y ROMEO, María Cruz: “Historia y lenguaje: la vuelta al relato dos décadas después”, *Hispania*, LVIII, nº 192 (1996), pp. 333-346 (cita en p. 345).

<sup>2</sup> Lógicamente, no concibo los hechos como algo ya dado que el historiador sólo se encarga de conocer e interpretar sino como un ente construido a partir de las huellas procedentes del pasado y de un proceso de razonamiento ejecutado por el propio historiador, que constituye el método histórico.

<sup>3</sup> Así se sostiene en CABRERA, Miguel Ángel: *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*. Madrid, Cátedra, 2001.

religión en las denominadas sociedades modernas marcando distancias con aquellas interpretaciones que sugieren que las confesiones religiosas, especialmente la católica, no tenían más destino que sucumbir ante la fuerza arrolladora de la modernidad.

### **1.1. LA HISTORIA DEL GÉNERO EN PERSPECTIVA DISCURSIVA.**

Desde los años ochenta del siglo pasado, el debate entre las diferentes acepciones atribuidas a la historia de las mujeres y a la historia del género ha sido patente entre las historiadoras e historiadores que se han adentrado en este campo de investigación. Unos cuantos ejemplos pueden ilustrar esta idea. Gianna Pomata distingue de forma tajante entre una historia de las mujeres centrada en las experiencias femeninas y una historia del género que estudia la construcción social de la masculinidad y la feminidad.<sup>4</sup> Aunque considerando más puntos de unión entre ambas corrientes, esta visión es compartida por Gisela Bock y Ana Aguado, que señalan que la historia de las mujeres es historia del género pero que la historia del género es más que la historia de las mujeres.<sup>5</sup> Por su parte, Elena Hernández Sandoica observa una evolución gradual desde los años setenta del siglo XX hasta la actualidad entre la historia de las mujeres y lo que ella denomina historia de las relaciones de género.<sup>6</sup> Josemi Lorenzo Arribas, sin embargo, prefiere la denominación exclusiva de historia de las mujeres porque presenta desde el principio como protagonistas a los sujetos femeninos en la historia mientras que el concepto de género, en su opinión, es ambiguo porque tanto visibiliza como oculta a las mujeres.<sup>7</sup> Finalmente, François Thébaud distingue entre una historia del género clásica y una historia del género postestructuralista aunque añade que en Francia todas las aportaciones referidas al género se han integrado dentro de la denominación común de historia de las mujeres.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> POMATA, Gianna: "Histoire des femmes et «gender history» (note critique)", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 48<sup>e</sup> année, n° 4 (1993), pp. 1019-1026.

<sup>5</sup> BOCK, Gisela: "La historia de las mujeres y la historia del género: aspectos de un debate internacional", *Historia Social*, n° 9, (1991), pp. 55-77 y AGUADO, Ana: "La historia de las mujeres y del género", en ORTEGA LÓPEZ, Teresa María (ed.): *Por una historia global: el debate historiográfico en los últimos tiempos*. Granada/Zaragoza, Universidad de Granada/Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007, pp. 111-134.

<sup>6</sup> HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena: "Historia, historia de las mujeres e historia de las relaciones de género", en DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel et al. (coord.): *La historia de las mujeres: una revisión historiográfica*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 2004, pp. 29-55.

<sup>7</sup> LORENZO ARRIBAS, Josemi: "El telar de la experiencia. Historia de las mujeres y epistemología feminista", en DEL VAL, M. I.: *op. cit.* (2004), pp. 73-92.

<sup>8</sup> THÉBAUD, François: "Le temps du gender", en *Écrire l'histoire des femmes*. Paris, ENS, 1998, pp. 109-161. Traducción castellana de esta parte en Internet: <http://www.sas.ac.uk/ilas> [consultado el 12 de septiembre de 2009].

Es verdad que las dificultades de traducir y adaptar el término anglosajón *gender* a las lenguas románicas y la presencia de tradiciones historiográficas nacionales muy diversas ha contribuido en gran medida a conformar toda esa variedad de acepciones que hemos visto en el párrafo anterior. Con la intención de evitar confusiones y delimitar claramente el marco teórico y metodológico en el que se inserta mi investigación, voy a dedicar las siguientes páginas a aclarar qué entiendo por historia de las mujeres y, sobre todo, qué entiendo por género.

La historia de las mujeres surgió a finales de los años sesenta del siglo XX en Estados Unidos y Reino Unido, y a principios de los setenta en la mayoría de los países de Europa occidental, en todos los casos de forma paralela a la reaparición del movimiento feminista. La conexión entre historiografía y feminismo en aquel momento fue clara ya que, como apunta Isabel Morant, “haciendo memoria y reconocimiento de las mujeres del pasado se quería vindicar presencia y reconocimiento para su existencia presente”.<sup>9</sup> La historia de las mujeres constituyó, desde sus orígenes, una notable crítica a la historia tradicional, calificada a sí misma de universal, porque al incorporar al conocimiento del pasado las vivencias de la mitad de la humanidad hasta entonces olvidada, fue capaz de cuestionar el supuesto carácter neutral y objetivo de la disciplina histórica. Precisamente, esta necesidad de rescatar a las mujeres del trastero de la historia provocó que durante los años setenta (también durante gran parte de los ochenta en España) se desarrollara la denominada *historia acumulativa* o *contributiva*.<sup>10</sup> Desde una perspectiva fundamentalmente descriptiva, se estudiaron las figuras femeninas históricamente más oprimidas (prostitutas, muchachas de servicio, obreras, mujeres maltratadas, etc.), se continuó con la tradición de ensalzar a mujeres singulares del pasado, se abordaron temas ligados al cuerpo femenino (la sexualidad, el parto, la lactancia junto con las figuras de la nodriza y la comadrona), se trató la presencia de las mujeres en el espacio privado y se historió el movimiento feminista.

Esta primera fase de la historia de las mujeres, aunque necesaria tras varias décadas de silencio, pronto mostró síntomas de agotamiento. Hacía falta alguna formulación teórica para sistematizar los numerosos trabajos concretos realizados hasta ese momento y para evitar que los estudios dedicados a las mujeres en el pasado no fueran más que meros apéndices en las historias generales. En ese contexto, el concepto

---

<sup>9</sup> MORANT, Isabel: “El sexo de la historia”, *Ayer*, nº 17 (1995), pp. 29-66 (la cita en la p. 33).

<sup>10</sup> Un recorrido por las aportaciones más destacadas de la historia de las mujeres en España durante los años setenta y ochenta en NASH, Mary: “Dos décadas de historia de las mujeres en España: una reconsideración”, *Historia Social*, nº 9 (1991), pp. 137-161.

de *gender*, procedente del mundo anglosajón, se convirtió en una herramienta fundamental. Robert Stoller (*Sex and Gender*, 1968) y Ann Oakley (*Sex, Gender and Society*, 1972) comenzaron a divulgar el nuevo concepto pero la primera autora que percibió la utilidad que podía tener su aplicación para la disciplina histórica fue Natalie Zemon Davis. En 1976, la prestigiosa historiadora estadounidense opinaba lo siguiente:

Me parece a mí que debemos interesarnos en la historia tanto de las mujeres como de los hombres, que no debemos concentrarnos únicamente en el sexo subordinado, así como tampoco un historiador de las clases sociales puede concentrarse únicamente en los campesinos. Nuestra meta está en comprender la importancia de los sexos, de los grupos genéricos<sup>11</sup> en el pasado histórico. Nuestra meta está en descubrir la amplitud de las funciones sexuales y del simbolismo sexual en distintas sociedades y épocas, para averiguar qué significado tenían y de qué manera funcionaban para mantener el orden social o promover su modificación. Nuestra meta está en explicar por qué los papeles sexuales a veces obedecen a prescripciones rígidas y otras veces fluyen, a veces son marcadamente asimétricos y a veces son más parejos.<sup>12</sup>

La propuesta de Davis esbozaba ya dos de los rasgos que acabarán definiendo al concepto. Por un lado, se reconocía la existencia de dos sujetos, las mujeres y los hombres, y la necesidad de estudiar sus relaciones e interdependencias para tener una visión más completa de la historia. Por el otro, se planteaba la existencia de un “simbolismo sexual” o de “papeles sexuales” que cambian históricamente y que influyen de alguna manera en el discurrir de las sociedades.

Hubo que esperar diez años para que el género fuera brillantemente teorizado y presentado como una categoría analítica útil para los historiadores con la publicación del ya célebre y mil veces citado artículo de Joan Scott.<sup>13</sup> En él, la historiadora norteamericana realiza inicialmente un balance crítico de las tres posiciones teóricas sobre las que las historiadoras feministas habían hecho girar sus investigaciones hasta ese momento, mediados de los años ochenta. La primera es el patriarcado, rechazada por Scott como consecuencia de su esencialismo ya que acaba explicando la dominación del hombre sobre la mujer a partir de la diferencia física. La segunda posición teórica es el marxismo, tampoco aceptado por la autora debido a su materialismo, es decir, al

---

<sup>11</sup> Esta palabra es la traducción castellana del término inglés *gendered*.

<sup>12</sup> DAVIS, Natalie Zemon: “Women’s History in Transition: The European Case”, *Feminist Studies*, nº III: 3-4 (1976), pp. 83-103. Yo he utilizado la traducción castellana disponible en la siguiente página web: <http://www.sas.ac.uk/ilas> [consultado el 25 de agosto de 2009]. La cita, en la p. 17 de dicha traducción.

<sup>13</sup> SCOTT, Joan Wallach.: “Gender: A Useful Category of Historical Analysis”, *American Historical Review*, nº 91 (1986), pp. 1053-1075. Yo he recurrido a la traducción castellana, que tiene la siguiente referencia: SCOTT, Joan W.: “El género: una categoría útil para el análisis histórico” en AMELANG, James S. y NASH, Mary (eds.): *Historia y Género: Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*. Valencia, Alfons el Magnànim, 1990, pp. 23-56.

hecho de que explica la subordinación femenina a partir únicamente de las relaciones de producción. Finalmente, Scott también se opone al psicoanálisis porque universaliza la relación entre varón y mujer sin tener en cuenta la especificidad y variabilidad histórica.

Es a partir de esta crítica como Scott llega a su definición del género. Para la historiadora estadounidense, “el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder”.<sup>14</sup> A partir de esta definición y de su desarrollo posterior por parte de la autora, podemos distinguir tres dimensiones diferenciadas. En primer lugar, una dimensión descriptiva porque a través del género podemos estudiar las relaciones sociales entre los sexos. En segundo lugar, una dimensión explicativa porque el género nos permite analizar cómo se ha construido la diferencia sexual y cómo ha cambiado históricamente. Finalmente, una dimensión postestructuralista porque Scott vincula el género a la concepción capilar y productora de saber que el filósofo francés Michel Foucault tiene del poder. Pasemos ahora a analizar las consecuencias que han tenido en los estudios históricos – y que resultan útiles en mi investigación – de las dos primeras dimensiones del concepto género. Las repercusiones de su dimensión postestructuralista las abordaremos más tarde.

Una de las primeras cualidades del concepto género a destacar es el serio cuestionamiento que ha realizado de las nociones esencialistas formuladas en torno al concepto de diferencia sexual. María Milagros Rivera se ha convertido en una de las principales defensoras en España del uso de una metodología historiográfica fundamentada en una concepción esencialista de la diferencia sexual.<sup>15</sup> Esta historiadora parte de una premisa básica: la diferencia sexual es la diferencia humana primera ya que se pone de manifiesto en el mismo momento de nacer. De esta manera, llega a afirmar que “la experiencia de vivir en un cuerpo de mujer es distinta a la experiencia de vivir en un cuerpo de hombre”<sup>16</sup> y que “la historia es una, como es una la lengua y una el mundo, pero ocurre que se encarna en dos sexos distintos y asimétricos: mujer u

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>15</sup> Esta medievalista forma parte del grupo *Duoda*, radicado en la Universidad de Barcelona, que ha sido muy activo en aplicar el concepto de diferencia sexual a la historia. Este grupo publica anualmente una revista del mismo nombre y ha estado fuertemente influido por teóricas italianas de una concepción esencialista de la diferencia sexual como Carla Lonzi, Lia Cigarini, Alessandra Bocchetti o Luisa Muraro. Sobre el feminismo de la diferencia y su aplicación a la historia, véase PÉREZ-FUENTES, Pilar (ed.): *Subjetividad, cultura material y género: Diálogos con la historiografía italiana*. Barcelona, Icaria, 2010, pp. 43-111.

<sup>16</sup> RIVERA GARRETAS, María Milagros: *La diferencia sexual en la historia*. Valencia, PUV, 2005, p. 12.

hombre”.<sup>17</sup> Las investigaciones de esta historiadora se han centrado, entre otros temas, en la vida conventual femenina en la Baja Edad Media.<sup>18</sup> Aunque aporta algunas informaciones interesantes, no compartimos un enfoque que no tiene en consideración el carácter construido de la diferencia sexual y, por tanto, no lo aplicaremos en nuestro análisis de las mujeres religiosas del siglo XIX.

Las autoras partidarias de esta *di-visión* sexuada de la historia están, en su mayor parte, vinculadas teórica y políticamente al llamado feminismo relacional o de la diferencia.<sup>19</sup> Es precisamente esta corriente la que más insiste en mantener la denominación original de historia de las mujeres porque parte de la premisa de que la mujer constituye un sujeto natural y ahistórico. En cambio, Denise Riley demostró en un estudio pionero, muy cercano a las líneas marcadas por Joan Scott, que no se podía sostener una concepción estable del sujeto mujer porque su manera de concebirse había cambiado históricamente. Así se expresaba la autora británica en las primeras páginas de su estudio:

Este concepto, “mujeres”, no constituye únicamente un colectivo inerte y estático; la influencia de las ficciones en ese punto no debe ser menospreciada. Es necesario enfatizar las cristalizaciones del concepto “mujeres” como categoría. Por expresarlo esquemáticamente: el concepto “mujeres” es construido histórica y discursivamente, siempre de forma relativa a otras categorías que también han cambiado; las “mujeres” es un colectivo volátil en el cual las personas de sexo femenino pueden ser posicionadas de forma diferente. Por tanto, la aparente continuidad del sujeto “mujeres” no puede seguir sosteniéndose.<sup>20</sup>

No podemos obviar el hecho de que optar por una concepción natural o construida de la diferencia sexual no sólo tiene repercusión en la investigación académica sino también en el ámbito político. Nos estamos refiriendo lógicamente al movimiento feminista. Mientras que un sector del movimiento insiste en defender una concepción estable y unificada del colectivo *mujeres* para facilitar la movilización y las reivindicaciones a favor de ese grupo, otro sector señala que apoyar una noción histórica y construida de la feminidad no tiene por qué ser perjudicial para el feminismo porque le permite, en opinión de Judith Butler, cuestionar tanto la concepción dual del género

---

<sup>17</sup> *Ibid*, p. 11.

<sup>18</sup> Véase, por ejemplo, RIVERA GARRETAS, María Milagros: “Las beguinas y beatas, las trovadoras y las cátaras: el sentido libre del ser mujer” en MORANT, Isabel (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina. Vol. I: De la prehistoria a la Edad Media*. Madrid, Cátedra, 2005, pp. 745-767.

<sup>19</sup> Una definición de los distintos tipos de feminismo aplicada a la historia en OFFEN, Karen: “Definir el feminismo: un análisis histórico comparativo”, *Historia Social*, nº 9 (1991), pp. 103-135.

<sup>20</sup> RILEY, Denise: *'Am I that name?' Feminism and the Category of 'Women' in History*. London, MacMillan, 1988, pp. 1-2 (traducción propia).

como la heterosexualidad obligatoria e incluir, por tanto, otras formas de identidad como la raza, la clase o la orientación sexual.<sup>21</sup> Como ocurre en otras tantas corrientes historiográficas, la historia de las mujeres y del género se encuentra impregnada de política y a las historiadoras e historiadores nos corresponde, al menos, no hacernos los ingenuos y ser conscientes de una realidad que subyace a toda investigación histórica.

Creo que queda claro que, desde una perspectiva de género, la feminidad y la masculinidad, las mujeres y los hombres, se interpretan como categorías reelaboradas continuamente en función de los condicionantes socioculturales de cada periodo histórico. Esta aseveración no implica negar la existencia de diferencias físicas entre hombres y mujeres – realidad biológica incluida dentro del concepto de *sexo* – pero sí que dichas diferencias, por sí solas, puedan determinar el pensamiento y la acción de los sujetos. Además, como el propio análisis histórico se centra en los procesos de cambio a lo largo del tiempo, se hace necesario utilizar aquellos conceptos que sean capaces precisamente de aglutinar esa realidad cambiante, en este caso *género* frente a una concepción esencialista de *sexo* o *diferencia sexual*. Gisela Bock, por ejemplo, propone “prescindir de la «biología» y utilizar el género de una manera extensa: abarcando no sólo esa parte de la vida de las mujeres y de los hombres que se muestra claramente como un producto cultural, sino también esa otra parte que queda, o se supone que queda, al margen de la cultura”.<sup>22</sup> Judith Butler va por el mismo camino cuando señala que “quizá esta construcción llamada «sexo» esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, tal vez siempre fue género, con la consecuencia de que la distinción entre sexo y género no existe como tal”.<sup>23</sup> La misma Joan Scott confesaba a finales de la década de los noventa que la utilización generalizada de género como sinónimo de sexo y de mujeres le hacía preguntarse si quizás “lo que parecería ser una confusión conceptual y terminológica, en realidad no es más que una fiel representación de la ausencia de una distinción clara entre los dos términos”.<sup>24</sup> Finalmente, el sociólogo Pierre Bourdieu opina que la dominación histórica de los hombres sobre las mujeres no

---

<sup>21</sup> BUTLER, Judith: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, Paidós, 2007 (1ª ed. en inglés 1990). En una línea análoga se sitúa SCOTT, Joan W.: “Historia de las mujeres” en BURKE, Peter (coord.): *Formas de hacer historia*. Madrid, Alianza, 2003, pp. 59-89.

<sup>22</sup> BOCK, G.: *op. cit.* (1991), p. 67.

<sup>23</sup> BUTLER, J.: *op. cit.* (2007), p. 55.

<sup>24</sup> SCOTT, Joan W.: “Algunas reflexiones adicionales sobre género y política”, en *Género e historia*. México D.F., Fondo de Cultura Económica y Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008, pp. 245-269 (cita en p. 246). Un buen análisis de la evolución del concepto de género en la obra de Scott en ARESTI, Nerea: “La categoría de género en la obra de Joan Scott”, en BORDERÍAS, Cristina (ed.): *Joan Scott y las políticas de la historia*. Barcelona, Icaria, 2006, pp. 223-232.

procede de la diferencia física entre ambos sino de una determinada visión androcéntrica que utiliza precisamente esas diferencias biológicas para naturalizar la dominación.<sup>25</sup>

Otro rasgo del concepto de género muy útil para mi tesis doctoral es su carácter relacional. Esto implica estudiar las relaciones sociales y las representaciones ideológicas de hombres y mujeres ya que un género no se puede explicar sin contrastar con el otro. Es verdad que esta tesis doctoral se centra principalmente en modelos de feminidad y en mujeres católicas pero eso no significa que la parte masculina quede olvidada. Resulta muy difícil, por ejemplo, explicar la acción de las fundadoras congregacionistas sin tener en cuenta sus relaciones, a menudo muy estrechas, con confesores, obispos, familiares o políticos en un contexto hegemónicamente patriarcal. De la misma manera, hemos de considerar que muchos de los textos que vamos a analizar dirigidos a las mujeres fueron elaborados por autores masculinos, lo cual nos aporta también valiosa información sobre los intereses, las preferencias o los temores de los hombres. Finalmente, no podemos olvidar que la conformación de la dicotomía masculino-femenino va acompañada de otras construcciones dicotómicas naturalizadas como razón-sentimiento, materia-espíritu, trabajo-hogar, instrucción-educación o público-privado, todas ellas de una importancia capital en el siglo XIX.<sup>26</sup> No obstante, esto no significa que en la articulación histórica de estas dicotomías discursivas no existiesen relaciones entre los distintos elementos que las formaban. Así lo explica Ana Aguado con relación a los espacios públicos y privados, esferas estrechamente conectadas porque hombres y mujeres también lo han estado históricamente:

Las relaciones de género estructuran tanto el espacio denominado “privado” – la domesticidad, la intimidad, los modelos de familia, las pautas de reproducción, la vida material, etc., – como también, y de forma absolutamente fundamental, la denominada “esfera pública” de las sociedades contemporáneas: la ciudadanía, los derechos individuales y políticos, el mercado de trabajo y el mismo concepto de trabajo, o las formas de sociabilidad, de cultura o de ocio. Este planteamiento ha implicado así el cuestionamiento de la falsa dicotomía entre “público” y “privado”, que en la realidad histórica no es sino interacción y reforzamiento mutuo, en el sentido de que en las experiencias y prácticas históricas no sólo es un hecho que lo privado es político, sino también que lo político está fuertemente impregnado de lo que supuestamente es privado.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> BOURDIEU, Pierre: *La dominación masculina*. Barcelona, Anagrama, 2000.

<sup>26</sup> La importancia de estas categorías naturalizadas como excluyentes en el estudio del género y de la clase en SCOTT, Joan W.: “Sobre lenguaje, género e historia de la clase obrera” en *op. cit.* (2008), pp. 77-94.

<sup>27</sup> AGUADO, Ana: “La historia de las mujeres como historia social” en DEL VAL, M. I.: *op. cit.* (2004), pp. 57-71 (la cita en p. 65).



A lo largo de la tesis intentaremos demostrar que la vinculación de los hombres a la esfera pública y de las mujeres a la esfera privada no sólo no fue falsa desde el punto de vista de las experiencias y las prácticas históricas, como señala Aguado, sino que en el propio discurso encargado de construir esas dicotomías aparecen ambigüedades y contradicciones susceptibles de otorgar a los agentes históricos más posibilidades de acción de lo que en un principio podría parecer. De hecho, para la contemporaneidad podemos hablar de una esfera pública vinculada a la política y la ciudadanía y de una esfera privada vinculada a la familia y el hogar pero también de espacios intermedios o de frontera, como el trabajo, la educación o los ámbitos de sociabilidad, donde las relaciones entre hombres y mujeres estuvieron marcadas generalmente por la competencia y la rivalidad.<sup>28</sup>

Entramos así en el análisis de la última vertiente o dimensión del concepto género tal y como lo definió Joan Scott y ha sido desarrollado por otras historiadoras e historiadores. Nos estamos refiriendo, en concreto, a la parte en la que Scott afirma que el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder. Así como las dos primeras dimensiones que hemos analizado fueron mayoritariamente aceptadas por la historiografía desde hace tiempo, esta tercera dimensión del concepto género ha sido mucho más discutida debido a las repercusiones que su aplicación tiene, no sólo en la historia de las mujeres, sino también en la disciplina histórica en general. Buena parte de responsabilidad en esta polémica la tiene la utilización por parte de Scott de algunos postulados desarrollados por Foucault. Veámoslo.

Una de las ideas que domina el pensamiento de Foucault y que recorre algunas de sus principales obras como *Vigilar y castigar* o la *Historia de la sexualidad* es su concepción dispersa y, sobre todo, productiva del poder. Así lo explica el filósofo e historiador francés en su obra sobre el nacimiento de la prisión: “Hay que cesar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: «excluye», «reprime», «rechaza», «censura», «abstrae», «disimula», «oculta». De hecho, el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción”.<sup>29</sup> Foucault no identifica el poder, al menos no exclusivamente, con aquel ejercido por el Estado de

---

<sup>28</sup> Sobre las distintas maneras en que la historiografía ha interpretado la definición de las esferas pública y privada, resulta interesante CHARTIER, Roger: “Privado/público: Reflexiones historiográficas sobre una dicotomía”, *Pasajes*, nº 9 (2002), pp. 63-72.

<sup>29</sup> FOUCAULT, Michel: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid, Siglo XXI, 1982 (1ª ed. en francés 1975).

una manera represiva y vertical sino más bien con un conjunto de “constelaciones dispersas de relaciones desiguales”.<sup>30</sup> Pero además, el poder es saber, el poder fabrica las concepciones de verdad presentes en cada época histórica y lo hace a través del discurso: “En cualquier sociedad, relaciones de poder múltiples atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; y estas relaciones de poder no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso”.<sup>31</sup> Por tanto, el discurso tal y como lo concibe Foucault tiene efectos de poder y de creación de significado histórico y social.

Creo que resulta bastante evidente afirmar que las alusiones al concepto discurso se han multiplicado exponencialmente en la producción historiográfica de los últimos años, y no sólo en la referida al género. De hecho, a partir del discurso se ha construido un nuevo paradigma historiográfico que Cabrera denomina historia discursiva o postsocial. En su libro ya citado, este autor define el discurso como “el cuerpo coherente de categorías mediante el cual, en una situación histórica dada, los individuos aprehenden y conceptualizan la realidad (y, en particular, la realidad social) y en función del cual desarrollan su práctica”.<sup>32</sup> El discurso no constituye, por tanto, un medio de transmisión de los significados de la realidad sino un componente activo en el proceso de constitución de dichos significados.<sup>33</sup> A diferencia de la historia social, que localizaba el origen último de la causa de un suceso o proceso histórico en la estructura socioeconómica, la historia postsocial considera que es la mediación discursiva del soporte material lo que da sentido a la explicación histórica.

Esta manera de entender el discurso ha modificado otros conceptos muy presentes en la disciplina histórica como los de experiencia e identidad. Joan Scott ha tenido bastante responsabilidad en ello. En un trabajo teórico en el que desarrolla la dimensión postestructuralista del género esbozado ya en su famoso artículo de 1986, la historiadora estadounidense ofrece una nueva visión de estos dos conceptos que

---

<sup>30</sup> Resulta sintomático que estas palabras, procedentes del primer volumen de la *Historia de la sexualidad* de Foucault, sean reproducidas por Scott en su famoso artículo sobre el género como una categoría útil para el análisis histórico (p. 44).

<sup>31</sup> FOUCAULT, Michel: “Curso de 14 de enero de 1976”, en *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta, 1992, pp. 139-152 (cita en pp. 139-140).

<sup>32</sup> CABRERA, M.A.: *op. cit.* (2001), p. 51.

<sup>33</sup> Desde luego, en este énfasis puesto por la historia discursiva en la importancia de los significados tiene mucho que ver la concepción semiótica de la cultura por parte del antropólogo Clifford Geertz. Véase GEERTZ, Clifford: *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1996 (1ª ed. en inglés 1973).

contrasta radicalmente con los planteamientos de la historia social.<sup>34</sup> Desde este paradigma historiográfico, la experiencia implica una relación directa entre el sujeto y una estructura social que impone sus significados y conforma al sujeto como tal, de ahí que la identidad individual y grupal dependa de la posición que los sujetos ocupen en esa estructura social. Scott resalta en su artículo la paradoja de muchas historiadoras e historiadores que, en su intento de rescatar las experiencias de aquellos sujetos considerados como diferentes (homosexuales, negros, mujeres, etc.), toman como incuestionables las identidades de dichos sujetos y contribuyen a naturalizar sus diferencias. Así pues, “la prueba de la experiencia [...] reproduce, en vez de cuestionar, los sistemas ideológicos dados”<sup>35</sup> y convierte las categorías que muestra en ahistóricas. La solución que propone Scott consiste en conocer cómo se establecen esas diferencias y de qué manera constituyen a los sujetos que contemplan el mundo y actúan en él. Sólo a través del estudio del discurso se puede cumplir este objetivo, de tal manera que la experiencia no puede ser el origen de la explicación ni la prueba autorizada que sirve de base a lo que se conoce, sino que es la propia experiencia lo que debe ser explicado.<sup>36</sup>

Dentro del paradigma de la historia discursiva, las identidades no son, por tanto, entidades naturales, objetivas o sociales que existen previamente a su invocación por parte de las personas sino que se constituyen como tales en el proceso mismo de su invocación. En otras palabras podríamos decir que los sujetos no preexisten a las categorías de identidad que los definen como tales (por ejemplo: género, raza, sexualidad, nación, clase o religión) sino que construyen su identidad a partir de ellas. El objetivo de los historiadores debe ser entonces analizar ese proceso de construcción de identidades, es decir, estudiar qué mecanismos ha utilizado una persona – o grupo de personas – para concebirse a sí misma como mujer, negra, homosexual, española, obrera o católica. Para el estudio de las identidades colectivas, Scott propone el concepto de *eco de la fantasía*, que es definido como “un conjunto de operaciones mentales por las cuales ciertas categorías de identidad son construidas para borrar las diferencias históricas y crear continuidades aparentes”.<sup>37</sup> Desde luego, en esta definición vuelve a

---

<sup>34</sup> SCOTT, Joan W.: “La experiencia como prueba”, en CARBONELL, Neus y TORRAS, Meri (comp.): *Feminismos literarios*. Madrid, Arco/Libros, 1999, pp. 77-112 (la edición original en inglés de este artículo es de 1991).

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>36</sup> Una buena explicación de la concepción scottiana de los conceptos de discurso, experiencia e identidad en CABRERA, Miguel Ángel: “Lenguaje, experiencia e identidad. La contribución de Joan Scott a la renovación teórica de los estudios históricos”, en BORDERÍAS C.: *op. cit.* (2006), pp. 233-257.

<sup>37</sup> SCOTT, Joan W.: “El eco de la fantasía: la historia y la construcción de la identidad”, *Ayer*, nº 62 (2006), pp. 111-138 (cita en p. 138).

ser palpable la influencia de Foucault, en concreto, su concepción genealógica de la historia, llena de cambios y discontinuidades y que “no tiene como finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino por el contrario encarnizarse en disiparlas”.<sup>38</sup> Scott aplica este eco de la fantasía al feminismo y a otros movimientos de naturaleza política que intentan resaltar aquellos elementos que unen a sus componentes frente a otros grupos al mismo tiempo que ocultan los elementos que diferencian internamente a los miembros del movimiento.

La identidad también se puede estudiar a través del análisis de los llamados procesos de construcción del yo. Sin duda, las fuentes orales constituyen en ese sentido una ayuda inestimable ya que permiten conocer cómo vivieron e interpretaron los hechos que vivieron las personas entrevistadas y cómo todo ello contribuyó a formar su identidad.<sup>39</sup> Pero también algunas fuentes escritas, como diarios, memorias, autobiografías, cartas, etc., pueden resultar muy útiles en ese cometido. Maria Tamboukou, que ha estudiado los procesos de construcción del yo en maestras británicas de finales del siglo XIX y principios del XX, avisa de que “las practicas femeninas de autorrepresentación, sean autobiografías, memorias, diarios o cartas, no pueden ser abordadas como documentos históricos irrefutables sino más bien como textos discursivamente contruidos que, sin embargo, han conservado y revelado procesos variados y significativos en la construcción del yo femenino”.<sup>40</sup> Afortunadamente, en mi investigación he podido contar con este tipo de fuentes personales, referidas a fundadoras y superiores generales de congregaciones, que me han aportado valiosa información para conocer su proceso de construcción como mujeres católicas.

Si tanto las identidades como las experiencias están discursivamente contruidas, eso nos conduce, como hemos anunciado antes, a considerar el discurso como elemento clave en la explicación histórica. No obstante, frente a aquellas visiones de origen saussuriano que adoptan una concepción excesivamente sistemática y formal del lenguaje, nosotros defendemos una noción más abierta del discurso, que abarca todas aquellas categorías de carácter más semiótico que lingüístico y, sobre todo, que

---

<sup>38</sup> FOUCAULT, Michel: “Nietzsche, la genealogía y la historia”, en *op. cit.* (1992), pp. 7-29 (cita en p. 27).

<sup>39</sup> Entre la prácticamente inabarcable bibliografía sobre la metodología de la historia oral, cito uno de los trabajos de síntesis más recientes, LLONA, Miren (coord.): *Entreverse. Teoría y metodología práctica de las fuentes orales*. Bilbao, Universidad del País Vasco, 2012.

<sup>40</sup> TAMBOUKOU, Maria: *Women, Education and the Self. A Foucauldian Perspective*. Hampshire and New York, Palgrave Macmillan, 2003, p. 30.

interacciona, en una relación de ida y vuelta, con una realidad material a la que dota de significado.<sup>41</sup> Los discursos no tienen existencia propia sino que sólo adquieren sentido cuando se aglutinan con la realidad material a través de unas relaciones de poder de carácter capilar y asimétrico. Los discursos, en definitiva, se dispersan a través del conjunto de prácticas sociales, institucionales y materiales de una sociedad. En términos lingüísticos, podríamos decir que se trataría de dar primacía a la *parole* (uso concreto y cotidiano del lenguaje) frente a la *langue* (estructura abstracta y formal del lenguaje).

Esta interpretación más abierta y dinámica del discurso deshabilita todas aquellas críticas que presentan al discurso como una jaula de hierro. Extrapolando el papel que la estructura social había jugado en la historia marxista y annalista hasta prácticamente los años ochenta, estos críticos opinan que también el discurso niega la libertad de los individuos.<sup>42</sup> Como apunta Cabrera, este ataque a un supuesto determinismo discursivo procede de una dicotomía entre autonomía individual y determinismo social que precisamente la historia discursiva pretende superar.<sup>43</sup> La propia Scott introduce en su teoría el carácter conflictivo y multisemántico de los discursos, que impiden concebir a estos como meras estructuras lingüísticas que se imponen sobre la capacidad de agencia de los sujetos históricos. Los discursos no son unívocos, no ofrecen una visión única de la realidad o una única manera de darle significado sino que, debido a sus contradicciones internas y con respecto a la realidad material que designan, son susceptibles de ser interpretados de diversas maneras. Como además se encarnan en unas relaciones de poder dispersas y fluidas, los discursos no implican una dominación vertical e irrevocable sobre los sujetos. El último Foucault, aquel que escribió la *Historia de la sexualidad*, señala que el mismo discurso que crea y canaliza poder, puede servir a su vez para minarlo desde la raíz:

Hay que admitir un juego complejo e inestable donde el discurso puede, a la vez, ser instrumento y efecto de poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta. El discurso transporta y produce poder; lo refuerza pero también lo mina, lo expone, lo torna frágil y permite detenerlo. Del mismo modo, el

---

<sup>41</sup> La crítica a las versiones excesivamente estructuralistas y deterministas del giro lingüístico en la disciplina histórica en SPIEGEL, Gabrielle M.: “La historia de la práctica: nuevas tendencias en historia tras el giro lingüístico”, *Ayer*, nº 62 (2006), pp. 19-50 y SEWELL, William H.: “Por una reformulación de lo social”, *Ayer*, nº 62 (2006), pp. 51-72. Este último denomina a la combinación del lenguaje con otras prácticas semióticas como juego de lenguaje.

<sup>42</sup> Un buen análisis sobre el origen del giro lingüístico, las críticas hacia él y algunas alternativas a dicho giro en DÍAZ FREIRE, José Javier: “Cuerpo a cuerpo con el giro lingüístico”, *Arenal*, nº 14-1 (2007), pp. 5-29.

<sup>43</sup> CABRERA, Miguel Ángel y SANTANA ACUÑA, Álvaro: “De la historia social a la historia de lo social”, *Ayer*, nº 62 (2006), pp. 165-192.

silencio y el secreto abrigan el poder, anclan sus prohibiciones; pero también aflojan sus apresamientos y negocian tolerancias más o menos oscuras.<sup>44</sup>

La historia del género, con perspectivas no necesariamente postestructuralistas, lleva tiempo oponiéndose a la visión compartida por algunas feministas de una dominación transhistórica del hombre sobre la mujer basada en las diferencias físicas. Desde la historiografía italiana se ha extendido el concepto de *patronazgo*, que enmarca a las mujeres en relaciones asimétricas y, en definitiva, desiguales con respecto a los hombres pero reconoce al mismo tiempo la posibilidad de que las mujeres actúen y así amplíen los espacios que se les han reservado.<sup>45</sup> Por su parte, la historiografía francesa ha señalado que la dominación masculina no está exenta de formas de resistencia femeninas. Además, dicha dominación ofrece compensaciones a las mujeres, por ejemplo, el poder con el que estas han contado históricamente en el hogar o la relativa facilidad que han tenido para ejercer labores de socorro, beneficencia y educación por considerarse una prolongación de su función maternal.<sup>46</sup> Como veremos a lo largo de la tesis, tanto los modelos de feminidad liberales como los católicos en el siglo XIX promocionaron estos espacios y funciones para las mujeres pero con efectos no siempre esperados.

Sin duda, no caer en la dialéctica de la dominación-opresión implica otorgar a los sujetos un notable margen de actuación. Los discursos limitan las opciones posibles de elección de los individuos pero no determinan de forma absoluta su capacidad de acción. Precisamente, una de las críticas más serias que ha sufrido el planteamiento de Scott es su vaguedad a la hora de resolver la cuestión de cómo los sujetos transmiten, desafían o transforman los discursos.<sup>47</sup> Es decir, Scott ha analizado en sus estudios empíricos sobre el feminismo o la problematización de la figura de la mujer trabajadora los discursos que dieron forma a estos fenómenos, ha reconocido el carácter plural e incluso contradictorio de dichos discursos pero no ha profundizado en la manera en que los sujetos históricos los interpretaron ni en hasta qué punto ese proceso de asimilación discursiva condicionó su acción posterior. Para superar esta insuficiencia, el concepto de acción juega, por tanto, un papel fundamental. Spiegel lo define como “el despliegue

---

<sup>44</sup> FOUCAULT, Michel: *Historia de la sexualidad. 1: La voluntad de saber*. Madrid, Siglo XXI, 2006 (1ª ed. en francés en 1976), pp. 106-107.

<sup>45</sup> PALAZZI, Maura: “Dones i història: el cas italià” en *Afers*, n° 33/34 (1999), pp. 427-457.

<sup>46</sup> FARGE, Arlette: “La historia de las mujeres. Cultura y poder de las mujeres: ensayo de historiografía”, *Historia Social*, n° 9 (1991), pp. 79-101.

<sup>47</sup> CANNING, Kathleen: “La història feminista després del gir lingüístic. Historiar el discurs i l'experiència”, *Afers*, n° 33/34 (1999), pp. 303-341.

adaptativo e individual de los significados disponibles y en circulación”,<sup>48</sup> lo que quiere decir que la acción no tiene su origen causal en las decisiones racionales de los individuos ni en el contexto social sino en la propia mediación discursiva. Esto no significa que los individuos no tengan capacidad de decisión ni que el contexto social no imponga límites a la acción pero dicho contexto, que es la base material de la práctica, no constituye su matriz causal. Así pues, lo que explica históricamente la acción, ya sea individual, social o política, es el significado particular que los sujetos otorgan a sus condiciones materiales de existencia a partir de las categorías discursivas que tienen a su alcance.

Partiendo de la premisa de que los discursos son contingentes y, por tanto, están sujetos a transformaciones, la pregunta entonces es: ¿cómo cambian históricamente? Así explica Cabrera lo que él entiende como una “ruptura discursiva”:

Aunque los discursos disfrutan de prolongados períodos de vigencia, ningún discurso permanece fijo, estable, sino que está siempre en movimiento, en ebullición, en eterna reconfiguración. Ello se debe [...] a que los individuos se ven obligados a producir permanentemente suplementos conceptuales *ad hoc* con los que hacer significativa una realidad social en constante cambio, de modo que cada nueva incorporación factual altera la estructura conceptual inicial. Como consecuencia de este proceso, las formaciones discursivas evolucionan y sufren mutaciones internas y, cuando éstas llegan al grado de modificar el núcleo conceptual básico del propio discurso, entonces este pierde eficacia práctica, es abandonado por los individuos y es reemplazado por otro. Es decir, tiene lugar una *ruptura discursiva*. Aunque, para ser exactos, habría que decir que lo que ocurre es que el discurso, en su evolución, genera el nuevo discurso que le disputa la hegemonía y que habrá de sustituirlo.<sup>49</sup>

De esta explicación podemos extraer varias consecuencias, todas ellas muy útiles para mi investigación. En primer lugar, el carácter dinámico y no inmutable de los discursos. En segundo lugar, la posibilidad de que puedan estar en vigor de forma simultánea varios discursos. En tercer lugar, el carácter contradictorio de los discursos implica que no haya estrategias de dominación o de resistencia fuera de las categorías que estos mismos discursos aportan, es decir, la clave hay que situarla en la interpretación que los sujetos hacen de dichas categorías. Finalmente, es la interacción entre la base categorial heredada y los nuevos fenómenos sociales, impulsados muchas veces por la propia acción individual, social o política, lo que explica los cambios discursivos. El discurso no es transformado por los individuos sino por el uso que hacen

---

<sup>48</sup> SPIEGEL, G.M.: *op. cit.* (2006), p. 38.

<sup>49</sup> CABRERA, M.A.: *op. cit.* (2001), pp. 72-73.

de él, por los nuevos significados que aportan a una realidad material en constante proceso de cambio.

Con el utillaje conceptual que he desarrollado en las páginas anteriores, puedo anunciar que la hipótesis fundamental que ha guiado mi investigación es que las importantes transformaciones sufridas por la Iglesia católica y el catolicismo en general durante la primera mitad del siglo XIX llevaron a obispos, sacerdotes y publicistas católicos a otorgar un nuevo significado a las categorías que habían dominado el discurso católico de género desde la Contrarreforma para dar lugar a un renovado modelo de feminidad. Desde luego, este no será el único que esté en vigor a mediados del siglo XIX ya que, de forma interrelacionada, las distintas culturas políticas liberales también reflexionaron sobre el papel que debían cumplir las mujeres en el modelo de sociedad ideado por ellas. Los sujetos históricos, en este caso las mujeres católicas, definieron su identidad y canalizaron su acción a partir no sólo de las categorías suministradas por estos discursos, sino también de sus ambigüedades internas y del contraste con otros discursos alternativos de feminidad. Todo ello preparó el terreno para que en el futuro se consolidaran nuevos cambios discursivos que otorgaron nuevos significados a la realidad material.

El género constituye, sin duda, una categoría muy útil para mi investigación histórica. Su carácter transversal permite analizar prácticamente cualquier fenómeno o proceso del pasado desde una perspectiva que tenga en cuenta el carácter construido de la masculinidad y la feminidad, desde la irrupción de la ciudadanía política con el liberalismo hasta la formación de la clase obrera, pasando por la consolidación de las monarquías constitucionales y parlamentarias o los procesos de construcción nacional, por poner algunos ejemplos. En nuestro caso, nos interesa la interrelación existente entre el género y la religión. Así reflexiona sobre esta interacción Birgit Heller:

El género y la religión están interrelacionados en al menos dos formas. Por un lado, las tradiciones religiosas, los conceptos, los símbolos y las prácticas están determinadas de una manera específicamente de género. Por otro lado, los papeles de género, las relaciones de poder y la autopercepción de mujeres y hombres están arraigadas en la herencia religiosa de una cultura. Los papeles de género se constituyen por el proceso de socialización en una cultura dada. Las creencias y los valores religiosos que construyen una parte de la sociedad y de la cultura influyen en la formación individual de los estereotipos y de la ideología de género.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> HELLER, Birgit: "Gender and religion", en BØRRESEN, Kari Elisabeth; CABIBBO, Sara; SPECHT, Edith: *Gender and religion / Genre et religion*. Roma, Carocci, 2001, pp. 351-360 (cita en p. 354).



Como apunta Heller, el análisis de los modelos de género vigentes en cada época histórica no debe olvidar la importancia que juega la religión en la conformación de una sociedad o una cultura determinada. De la misma manera, en el estudio de cualquier religión se debe incorporar una perspectiva de género para tejer así una visión más completa o acabada de dicha religión. Heller enfatiza cómo debe incorporarse esta perspectiva de género al análisis de las religiones:

Los estudios de género buscan ofrecer una visión alternativa o correctiva a una historia realizada tradicionalmente con lentes masculinas. Pero para corregir este desequilibrio no se resuelve nada añadiendo el estudio de las mujeres como otro tema más del Estudio de las Religiones [...]. La investigación en mujeres y religión debe ser integrada en el marco conjunto de la investigación de las religiones. Cada cuestión debe ser planteada desde la perspectiva y la relación de ambos sexos.<sup>51</sup>

El rechazo a que los estudios sobre mujeres se conviertan simplemente en un apéndice del análisis más amplio de las religiones lleva a Heller a proponer tres campos de investigación en los que puede perfectamente desenvolverse la relación entre género y religión. El primero sería estudiar el estatus de las mujeres y los papeles desempeñados por ellas en las diferentes tradiciones religiosas a lo largo de la historia. El segundo consistiría en analizar las imágenes culturales, los ideales, los estereotipos y las normas que las religiones han tratado de imponer a las mujeres. En opinión de la autora, la presencia de divinidades femeninas suele ser expresión de una mayor hostilidad hacia las mujeres reales en su vida diaria pero también puede legitimar la autoridad religiosa de, al menos, un grupo reducido de mujeres extraordinarias. Finalmente, el tercer tema sería estudiar lo que las mujeres, como sujetos religiosos, hacen y piensan, es decir, discernir cómo construyen su identidad como mujeres y como religiosas. A lo largo de la tesis desarrollaré cada uno de los tres campos reseñados aplicados al caso concreto del catolicismo decimonónico. De momento, pasemos a tratar la cuestión de la religión y de su relación ambivalente con la denominada modernidad.

## **1.2. LA PARADOJA CATÓLICA ANTE LA MODERNIDAD.**

Acontecimientos recientes como la guerra de los Balcanes en Europa, donde el peso de la religión fue tan destacado; el auge del fundamentalismo protestante en EE.UU. y de las confesiones ligadas a la teología de la liberación en América Latina; o la irrupción del fundamentalismo musulmán en Oriente medio y en numerosas zonas de

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 356-357.

África han cogido desprevenidos a muchos investigadores. La utilización de expresiones solemnes como “el retorno de lo sagrado” o “la venganza de Dios” refleja la desorientación de historiadores, sociólogos, antropólogos y politólogos ante una realidad que no esperaban.<sup>52</sup> ¿Cómo imaginar que la religión iba a volver al primer plano de la actualidad cuándo se creía que había sucumbido definitivamente a la modernidad?

La razón fundamental se encuentra en la hegemonía que, desde los estudios de Émile Durkheim y Max Weber sobre la religión, ha existido de la denominada teoría de la secularización en la sociología y en la historia. Como sintetizan Francisco Javier Ramón y Joseba Louzao en sus respectivas tesis doctorales,<sup>53</sup> desde esta perspectiva teórica la secularización implica, en primer lugar, la pérdida de influencia o declive de la religión en la sociedad moderna científico-técnica. En segundo lugar, la secularización supone una separación entre las esferas de tal manera que la religión es progresivamente arrinconada en la esfera privada. Finalmente, esta pérdida de importancia de la religión facilita una desacralización de la realidad, que pasa a concebirse progresivamente en términos mundanos. Por tanto, según el paradigma de la secularización, “modernidad y religión entraban en inevitable contradicción, produciéndose la fragmentación y marginalización de la fe, cuando no su completa desaparición, y la pérdida de la influencia de las instituciones religiosas”.<sup>54</sup> La secularización se ha convertido así en uno de los elementos clave de la teoría de la modernización, que incluiría también otros procesos como la industrialización, la urbanización, la individualización o la democratización de las sociedades, occidentales primero, mundiales después.

En los últimos años, ante sucesos como los reseñados arriba, los investigadores han empezado a cuestionar muchas de las premisas de la teoría clásica de la secularización. Así, surgieron preguntas como ¿verdaderamente la religión ha perdido influencia y peso en las distintas sociedades ante la irrupción de la modernidad? Europa, tomada muchas veces como paradigma del proceso secularizador, ¿no puede considerarse más bien una excepción si se compara con el resto del mundo? Incluso en

---

<sup>52</sup> Constituye un buen ejemplo KEPPEL, Gilles: *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Madrid, Anaya, 1991.

<sup>53</sup> RAMÓN, Francisco Javier: *Usos públicos de la Virgen del Pilar: de la Guerra de la Independencia al primer franquismo*. Tesis doctoral presentada en el Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2012, pp. 38-46 y LOUZAO, Joseba: *Identidad, catolicismo y modernización en la Vizcaya de la Restauración (1890-1923)*. Tesis doctoral presentada en el Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad del País Vasco, Leioa, 2010, pp. 45-65.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 52.

el caso europeo, ¿de verdad se puede afirmar categóricamente que el cristianismo, en sus diversas confesiones (protestante, ortodoxa, católica), no fue capaz de responder con acierto a los cambios introducidos por el proceso de modernización en los dos últimos siglos? Las investigaciones empíricas que se han realizado a partir de estas preguntas han dado lugar a respuestas ciertamente inesperadas hacía unas décadas por lo que, como señala el sociólogo de origen indio Sudipta Kaviraj, es necesario construir una nueva teoría:

Para tomar conciencia de lo que está ocurriendo alrededor de nosotros necesitamos una teoría de la religión y de la secularización que sea capaz de tratar la complejidad de la interacción histórica entre la religión y el mundo político moderno. En primer lugar, esto no debería exaltar, de forma irracional, la experiencia de una parte de Europa occidental para convertirla en norma universal y, en segundo lugar, de forma aún más irracional, descalificar cualquier diferencia como un retraso o una excepción. Si hay más excepciones que casos confirmando la regla, necesitamos examinar mejor la regla en sí misma. Necesitamos una teoría que intente trazar adecuadamente las transformaciones cognitivas y agentuales en las identidades de los grupos religiosos. Finalmente, necesitamos una teoría que pueda unir coherentemente un análisis de la constitución histórica de las identidades colectivas con la formación de las personalidades individuales.<sup>55</sup>

Como es lógico, la pretensión de estas páginas no es formular esta nueva teoría de la religión y de la secularización que muchos investigadores reclaman sino reflexionar sobre algunos aspectos concretos que nos permitan comprender, desde una nueva perspectiva, el proceso de feminización religiosa durante el siglo XIX. Si nos centramos en un marco geográfico concreto, Europa occidental en este caso, la primera gran diferencia con la que nos encontramos es la existencia de una Europa católica (Portugal, España, Francia, Bélgica, Irlanda, Italia, algunos estados alemanes) y una Europa protestante (Gran Bretaña, Países Bajos, gran parte de los estados alemanes y países escandinavos). La existencia de un proceso de industrialización más vigoroso y de un avance hacia la democracia más estable en el segundo grupo de países respecto al primero ha sido una de las principales causas que ha llevado a muchos investigadores a sostener, en la línea seguida por Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, que el protestantismo desarrolló una relación más armónica con la modernidad que el catolicismo, vinculado con el atraso y la oposición a los nuevos

---

<sup>55</sup> KAVIRAJ, Sudipta: "On thick and thin religion: some critical reflections on secularisation theory" en KATZNELSON, I. y STEDMAN JONES, G.: *Religion and the Political Imagination*. New York, Cambridge University Press, 2010, pp. 336-355 (cita en pp. 354-355).

tiempos.<sup>56</sup> Así pues, según esta perspectiva, las distintas confesiones protestantes facilitaron el proceso de modernización en los países en los que fueron hegemónicas gracias a su tolerancia y su pluralidad interna mientras que el catolicismo, como consecuencia de su carácter autoritario y su especial predilección por el Antiguo Régimen, obstaculizó la modernización allí donde fue dominante.

A la luz de recientes investigaciones empíricas, ¿se puede seguir sosteniendo este rígido esquema dicotómico? Desde luego que no, como seguidamente comprobaremos. Entonces, ¿por qué se continúa concibiendo mayoritariamente el catolicismo como una religión esencialmente antimoderna? Christopher Clark aporta una de las claves:

Los publicistas liberales y anticlericales formularon la guerra cultural como una lucha entre la “modernidad” y una cosmovisión reaccionaria y atrasada que no tenía ningún puesto legítimo en la sociedad moderna. Una antinomia implícita entre modernidad y “tradicición” todavía marca la manera en que concebimos este conflicto en un grado llamativo. Una de las principales razones es que el concepto secular y teleológico de “progreso”, celebrado por los liberales decimonónicos, sigue presente en la “teoría de la modernización” cuyas asunciones subyacen en algunas de las mejores obras sobre historia contemporánea de Europa. Ya han pasado los días en los que los historiadores concebían la modernización en términos de un declive lineal de la religión pero todavía existe una tendencia a ver el fenómeno del despertar religioso como un desvío, una distracción de la “norma” de un irreversible proceso de secularización. Como consecuencia, la historia del despertar católico y de su movilización se separa total o parcialmente de la historia de la modernidad europea, como si fuera un universo paralelo y simultáneo. La movilización católica y la modernización social son vistas como principios antagónicos; la victoria de uno es la derrota del otro.<sup>57</sup>

Así pues, como sostiene Clark, parece ser que la historiografía no ha conseguido todavía desprenderse totalmente de la herencia anticlerical que asocia la religión y, en concreto el catolicismo, con el atraso y la reacción. Para el caso español, esta herencia es todavía más fuerte si cabe por la memoria de una Iglesia católica opuesta mayoritariamente a un régimen democrático como fue la Segunda República y aliada a un régimen totalitario como fue el franquismo. Así, no resulta extraño que la tendencia general en no pocos estudios sobre la época contemporánea española haya sido adoptar

---

<sup>56</sup> Esta es una de las tesis que subyace en el artículo de Nerea Aresti sobre la inexistencia del ángel del hogar en España durante el siglo XIX: ARESTI, Nerea: “El ángel del hogar y sus demonios. Ciencia, religión y género en la España del siglo XIX”, *Historia Contemporánea*, nº 21 (2000), pp. 363-394. Una edición reciente de la obra de Weber es la siguiente: WEBER, Max: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires, Ediciones Libertador, 2011.

<sup>57</sup> CLARK, Christopher: “The new Catholicism and the European culture wars” en CLARK, C. y KAISER, W.: *Culture wars: secular-catholic conflict in nineteenth-century Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 11-46 (cita en pp. 12-13).

una visión estereotipada del catolicismo, tildado normalmente de antimodernizador y reaccionario sin pretender profundizar e ir más allá de lo aparentemente obvio.

Vamos a concretar las ideas que hemos señalado hasta ahora haciendo referencia a algunos aspectos específicos relacionados con el catolicismo europeo durante el siglo XIX. Podemos empezar, por ejemplo, con el ultramontanismo. El análisis etimológico del término nos puede dar las primeras pistas sobre su significado histórico. “Ultramontano” significa más allá de las montañas y fue utilizado de forma peyorativa desde la Reforma protestante y, sobre todo desde la Ilustración, en los territorios situados al norte de los Alpes para referirse a los partidarios de quien acabó siendo percibido como un soberano extranjero: el papa. El profundo impacto de la Revolución francesa y de otras revoluciones liberales posteriores sobre la Iglesia católica provocó que numerosos católicos de los estados afectados dirigieran con esperanza sus miradas a Roma. Fue el caso de Joseph de Maistre, uno de los principales representantes del pensamiento reaccionario europeo durante la primera mitad del siglo XIX. Mientras que en *Considérations sur la France* (1796) describía la Revolución francesa de una manera trágica y pesimista, en *Du Pape* (1819) y en *De l'Église gallicane* (1821) rechazó la tradición galicana y defendió un régimen teocrático encabezado por el papa.<sup>58</sup> El ultramontanismo se convirtió así, en el siglo XIX, en una ideología fuertemente criticada por los sectores liberales y anticlericales de los países católicos porque representaba un fuerte obstáculo en su intento de consolidar sus regímenes políticos y asegurar la fidelidad de los jefes y fieles católicos a dichos regímenes. Ser ultramontano no sólo significaba, dentro de la propaganda anticlerical, mostrar devoción por la figura del papa sino que también se identificaba con todos los aspectos negativos atribuidos al catolicismo: autoritarismo, superstición, tradicionalismo, antiliberalismo...

Esta perspectiva del ultramontanismo ha sido la que normalmente ha predominado en la interpretación historiográfica. Sin embargo, como enfatiza René Remond, el ultramontanismo es un fenómeno mucho más amplio porque “propone una visión global del orden del mundo y aporta respuestas a todos los problemas del destino humano y de la vida de las sociedades, al igual que el liberalismo o el marxismo por citar dos de las ideologías que más influencia han tenido sobre las mentalidades y el

---

<sup>58</sup> Véase PERREAU-SAUSSINE, Emile: “French Catholic political thought from the deconfessionalisation of the estate to the recognition of religious freedom” en KATZNELSON, I. y STEDMAN JONES, G.: *op. cit.* (2010), pp. 150-170 (especialmente pp. 150-157).

curso de los acontecimientos”.<sup>59</sup> Así pues, es necesario ofrecer un análisis del ultramontanismo en su complejidad para comprenderlo mejor.

En primer lugar, el ultramontanismo fue decisivo en la centralización y jerarquización de la Iglesia católica, procesos ambos muy semejantes a los experimentados por los Estados liberales en la misma época. Aunque el papado perdió a lo largo del siglo XIX las posesiones territoriales que disfrutaba desde hacía más de mil años, no se puede negar que, a finales de la centuria, el control que ejercía el pontífice sobre la totalidad de la Iglesia era muy superior al que tenía cien años antes. En ello tuvo mucho que ver la política promovida por numerosos Estados liberales desde mediados del siglo XIX, que tendió, aunque con altibajos, a ir reduciendo progresivamente los lazos que unían a Iglesia y Estado desde el Antiguo Régimen. Sin embargo, aunque resulte sorprendente, el propio papado acabó facilitando este proceso a largo plazo. El dogma de la infalibilidad papal, proclamado en 1870, reforzó enormemente la autoridad espiritual del pontífice contribuyendo de esa manera a separar a la Iglesia de la tutela de los Estados. Emile Ollivier, ferviente admirador de las ideas de 1789 y presidente de gobierno bajo el Segundo Imperio Francés en 1869, afirmó que la declaración de la infalibilidad papal “es la separación de la Iglesia y el Estado y ha sido efectuada por el mismo papa”.<sup>60</sup> Así pues, el papa fue adquiriendo de forma progresiva prerrogativas que, como el nombramiento de obispos, en manos de los monarcas europeos desde principios de la Edad Moderna, aceleraron el proceso de romanización y, por qué no decirlo, *modernización* de las estructuras eclesíásticas.<sup>61</sup>

Es evidente que la posición política de la Iglesia en el Concilio Vaticano I (1869-1870), donde se proclamó el citado dogma, no fue muy coherente ya que condenó la separación de la Iglesia y el Estado al mismo tiempo que la intrusión del poder civil en asuntos religiosos. Realmente, el Concilio fue muy dependiente de aquellos reaccionarios ultramontanos que habían intentado separar la Iglesia del Estado pero no el Estado de la Iglesia.<sup>62</sup> La afirmación del Concilio Vaticano II de la libertad religiosa aportó la coherencia política de la que careció el Concilio Vaticano I. En opinión de Perreau-Saussine, “colocados juntos, los dos concilios pueden ser vistos como parte de

---

<sup>59</sup> RÉMOND, René: *Religion et Société en Europe. La sécularisation aux XIXe et XXe siècles (1780-2000)*. Paris, Seuil, 2001, p. 123.

<sup>60</sup> Citado en PERREAU-SAUSSINE, E.: *op. cit.* (2010), p. 162.

<sup>61</sup> A esta conclusión también se ha llegado en FISCH, Jörg: *Europa zwischen Wachstum und Gleichheit 1850-1914*. Stuttgart, Verlag Eugen Ulmer, 2002, pp. 301 y ss. Agradezco a Jesús Millán que me llamara la atención sobre el contenido de esta obra.

<sup>62</sup> Esta afirmación se podría atribuir, a la inversa, a muchos liberales decimonónicos, especialmente los que heredaron las políticas regalistas del siglo XVIII.

la misma «reforma vaticana», que recuerda la reforma gregoriana del siglo XI cuando la Iglesia, con la intención de recuperar su libertad, sintió la necesidad de reafirmar la centralidad del papado”.<sup>63</sup> Por su parte, el historiador John Pollard afirma que el dogma de la infalibilidad papal, proclamado sólo unos meses antes de que se culminara la unificación italiana con la conquista de Roma, fortaleció la posición del papa dentro de Italia, tanto frente al Estado liberal como frente a la propia Iglesia italiana.<sup>64</sup>

La asociación entre ultramontanismo y antiliberalismo fue muy estrecha. Las políticas liberales practicadas en estados de mayoría social católica no resultaron agradables para la Iglesia, que vio cómo se disolvían gran parte de sus órdenes regulares y se desamortizaban muchas de sus posesiones. No obstante, la oposición eclesiástica a estas medidas no impidió que el papado buscara pactar con los Estados liberales a través de los concordatos, empezando con la Francia napoleónica en 1801. La jerarquía eclesiástica también debió luchar contra el liberalismo dentro de la propia Iglesia. El catolicismo liberal fue un fenómeno que adquirió relativa fuerza en países como Francia y Bélgica y su proyecto planteaba la compatibilidad de los principios liberales con el catolicismo. A pesar de que fue un movimiento minoritario, su influencia no debe menospreciarse. De hecho, el discurso pronunciado en 1863 por el político e historiador francés Charles de Montalembert en el congreso católico de Malinas (Bélgica), donde defendió la famosa sentencia “l’Église libre dans l’État libre”, fue uno de los motivos que impulsó a Pío IX a emitir, al año siguiente, la famosa encíclica *Quanta Cura* con el *Syllabus* o Índice de errores modernos.

Estos dos documentos constituyen la expresión más acabada del ultramontanismo decimonónico. En ambos se condenaban los considerados errores modernos, entre los que no sólo estaba el liberalismo sino también el panteísmo, el naturalismo, el racionalismo, el indiferentismo, el socialismo o el comunismo. También eran negadas todas aquellas opiniones contrarias al poder temporal del papa, a la autonomía eclesiástica y a la moral y matrimonio cristiano.<sup>65</sup> Los anticlericales europeos percibieron en todo ello una prueba más de la incapacidad de la Iglesia católica para adaptarse a la modernidad. No obstante, no debemos olvidar el contexto en el que

---

<sup>63</sup> PERREAU-SAUSSINE, E.: *op. cit.* (2010), p. 164.

<sup>64</sup> POLLARD, John: *Catholicism in Modern Italy. Religion, Society and Politics since 1861*. London / New York, Routledge, 2008, pp. 7-27.

<sup>65</sup> Un análisis formal de ambos documentos pontificios en ALONSO, Gregorio: *La ciudadanía católica y sus enemigos. Cuestión religiosa, cambio político y modernidad en España (1793-1874)*. Tesis doctoral presentada en el departamento de Historia Contemporánea de la Universidad Autónoma de Madrid en junio de 2008, pp. 323-330.

*Quanta Cura* y el *Syllabus* se emitieron. Ya hemos señalado como primera causa la presión del catolicismo liberal. La segunda, posiblemente más decisiva todavía, fue el proceso de unificación italiano. De hecho, en opinión de Pollard, uno se puede preguntar si “el *Syllabus* se hubiera publicado en esos términos o simplemente no se hubiese publicado si no llega a ser por la situación italiana”.<sup>66</sup>

Desde 1848, el proyecto de construcción del Estado italiano fue un auténtico quebradero de cabeza para el papado. Pío IX, a pesar de que en un primer momento fue percibido como un claro aliado en el proceso de unificación, se convirtió después en su más férreo opositor porque el proyecto de colocar a Roma como capital del nuevo estado, como finalmente ocurrió, implicaba la pérdida de las posesiones territoriales del Vaticano. Así, la cuestión italiana fue una de las más decisivas en sus treinta y dos años de pontificado (1846-1878). La idea de emitir un documento papal en la que se condenaran los denominados *errores modernos* procedía de finales de los años cuarenta pero el estancamiento de la unificación italiana durante la década siguiente hizo descartar la idea inicial de adjuntar este documento a la bula *Ineffabilis Deus*, por la cual se proclamó el dogma de la Inmaculada Concepción en 1854. La aceleración del proceso unificador desde principios de los sesenta provocó que se retomara el proyecto. Las dudas que ofrecía la Convención del 15 de septiembre de 1863, en la que Napoleón III acordaba retirar su ejército de Roma, presente desde 1849, a cambio de la promesa del reino italiano de no atacar esta ciudad, aceleraron todos los trabajos y supusieron, unos meses después, la publicación de la *Quanta Cura* y el *Syllabus* de forma apresurada, sin ni siquiera contar con una última lectura de Pío IX.<sup>67</sup>

El análisis interno de la encíclica nos puede ofrecer nuevas claves explicativas. Hay que tener en cuenta que el Índice de errores modernos no fue un documento original sino que cada una de sus sentencias procedía de otros documentos papales anteriores. Eso suponía que las sentencias recogidas estuvieran totalmente descontextualizadas de sus documentos originales. Por ejemplo, el artículo 80, que condena la noción de que el papa puede reconciliarse a sí mismo con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna, derivaba en realidad de un documento anterior que denunciaba la secularización de la educación en el Reino de Piamonte. Es decir, lo

---

<sup>66</sup> POLLARD, J.: *op. cit.* (2008), p. 26.

<sup>67</sup> Para las vicisitudes sobre la proclamación de la *Quanta Cura* y el *Syllabus*, véase AUBERT, Roger: *Pío IX y su época*. Valencia, Edicep, 1974, pp. 255-296 y MARTINA, Giacomo: “Le monde catholique sous Pie IX” en ARMOGATHE, Jean-Robert; HILAIRE, Yves-Marie: *Histoire générale du christianisme. Vol. 2: Du XVIe siècle à nos jours*. Paris, PUF, 2010, pp. 307-340.



que no era más que una crítica a una iniciativa anticlerical concreta, se convirtió en el *Syllabus* en una condena de carácter global.<sup>68</sup>

La consternación ante la encíclica fue grande, también dentro de la Iglesia. El obispo de Orleans y uno de los principales representantes del catolicismo liberal en Francia, Felix Dupanloup, contribuyó a apaciguar los ánimos a través de un folleto titulado *La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre*. Distinguiendo entre tesis (principio esencial irrenunciable) e hipótesis (principio con el que se puede transigir según las circunstancias), consiguió hacer aceptables las proposiciones más duras del *Syllabus* convirtiéndolo en un documento inofensivo y desdibujado. De esa manera, los católicos podían estar tranquilos ya que la fidelidad al papa y la aceptación de las constituciones liberales en sus respectivos estados no se consideraban incompatibles. El propio Pío IX recibió con satisfacción y alivio la interpretación de Dupanloup. Así pues, más que una descalificación general y absoluta del liberalismo y de la modernidad, el *Syllabus* puede interpretarse como una maniobra del papado para reforzar su autoridad frente a aquellos que no sólo declaraban compatible el catolicismo dentro de un Estado liberal sino también la libertad dentro de la propia Iglesia, y frente a los poderes laicos que estaban encabezando el proceso de unificación italiano.

Uno de los rasgos más característicos del ultramontanismo fue su particular retórica, presente tanto en las encíclicas papales y las pastorales de los obispos como en los artículos de la prensa católica. Este lenguaje se caracterizó por su agresividad, estridencia y visión binaria de la realidad. Así, muchas veces se habló de un combate entre las fuerzas de Cristo y las de Satán, un esquema dicotómico cuya utilización no era extraña en la larga trayectoria histórica de la Iglesia católica. Esta retórica, muy útil para movilizar a los fieles católicos, no debe ocultar otros planos de la actividad eclesiástica. Ya hemos visto hasta qué punto debemos relativizar las condenas solemnes al liberalismo y a la modernidad en documentos como el *Syllabus* o el dogma de la infalibilidad pontificia pero además, hay que tener en cuenta una multiplicidad de aspectos donde no se puede afirmar que el catolicismo adoptara una actitud netamente antimoderna. Un ejemplo paradigmático es el de la prensa.

Hubo que esperar, no obstante, hasta mediados de siglo para que la Iglesia católica adoptara una actitud favorable hacia la prensa. La encíclica de Gregorio XVI *Mirari vos* (1832) había condenado la libertad de prensa pero la encíclica de Pío IX

---

<sup>68</sup> Esta referencia en CLARK, C.: *op. cit.* (2003), p. 28.

*Inter multiplices* (1853), sin defender una libertad de prensa total (Roma siguió publicando los famosos Índices de libros prohibidos), sí enfatizaba su carácter positivo para el trabajo de la Iglesia. *L'Osservatore Romano* o *La Civiltà Cattolica* en Italia, *L'Univers* en Francia y *La Cruz* o *El Pensamiento Español* en España fueron publicaciones periódicas fundadas a mediados del siglo XIX que se caracterizaron por su defensa a ultranza del catolicismo.<sup>69</sup> Uno de los rasgos más reseñables de esta prensa católica fue el carácter mixto laico-clerical de su personal y de su público lector. De esa manera, la Iglesia consiguió llegar a capas más amplias de la sociedad aunque a costa de no poder controlar plenamente lo que algunos periodistas laicos podían publicar. Esta prensa católica contribuyó a crear un espacio discursivo que traspasó las fronteras nacionales ya que no sólo fue habitual que se publicaran los documentos papales (a pesar de la oposición de algunos gobiernos) sino que también se tradujesen artículos y noticias relacionadas con el catolicismo en el extranjero. La prensa se convirtió así en un poderoso instrumento de combate frente a liberales y anticlericales aunque también manifestó, en ocasiones, la división de opiniones dentro de la propia Iglesia.

Como apuntaba René Remond en las palabras citadas anteriormente, el ultramontanismo no fue sólo una determinada estrategia político-religiosa seguida por Roma sino que también aportó una cosmovisión, una determinada manera de interpretar el mundo. De esta forma, la Iglesia católica fue capaz de responder durante el siglo XIX a las inquietudes religiosas de sus fieles consiguiendo generar así una visión más atractiva y *moderna* del catolicismo. Manifestaciones propias de la religiosidad popular como el culto a santos locales, las romerías o las celebraciones patronales fueron en muchas ocasiones canalizadas por el clero para hacerlas respetables desde el punto de vista católico. La clericalización de estas manifestaciones religiosas no sólo aseguró su control por parte de la Iglesia sino que además le permitió movilizar a un gran número de personas que podían ser instrumentalizadas desde el punto de vista político. El papado promocionó este proceso a través de la propagación de las devociones marianas, vinculadas a la Inmaculada Concepción, y del Sagrado Corazón, que en el caso de la Francia de la III República tuvo un sentido político claramente reaccionario. La renovada devoción por la eucaristía, basada en la idea de que la comunión regular era la mejor manera de acercarse a Dios a diferencia de lo que opinaba la rígida moral jansenista durante el siglo XVIII, escenifica muy bien el cambio

---

<sup>69</sup> En el capítulo 5 de la tesis profundizaremos sobre la cuestión de la prensa en la España de mediados del siglo XIX.

de lo que Ralph Gibson denomina “de un Dios del miedo a un Dios del amor”.<sup>70</sup> La caracterización del pontífice como una figura paternal y cercana al creyente alimentó un culto a su persona sin precedentes en ese momento y que perdura en la actualidad. Así pues, sin desaparecer completamente las viejas referencias al diablo y al infierno, estas quedaron en un segundo plano ante una piedad de carácter más sentimental y amable para el creyente.

Obligada muchas veces por las propias circunstancias políticas, la Iglesia católica experimentó un profundo proceso de renovación interna que a largo plazo fue positiva para ella porque le permitió hacer frente a los cambios sociales del siglo XIX. Poco brillante desde el punto de vista intelectual y con ciertas dificultades para asimilar los nuevos avances de la ciencia, el clero secular se caracterizó también por su compromiso religioso y su docilidad ante la jerarquía. El clero regular, por su parte, experimentó una profunda transformación. La importante disminución del número de efectivos de las órdenes religiosas masculinas y de las femeninas de clausura fue claramente compensada por el gran incremento de las congregaciones femeninas de vida activa. Como estudiaremos en el siguiente capítulo, este fue uno de los aspectos más espectaculares de la feminización católica en el siglo XIX y su éxito se explica, en gran parte, por su capacidad para responder a las nuevas necesidades provocadas por los procesos de industrialización y urbanización.

El nuevo asociacionismo católico, impulsado generalmente por seculares pero bajo control clerical, se diferenció de las tradicionales hermandades y otras organizaciones parroquiales por su difusión nacional o incluso internacional. Fue el caso de las Conferencias de San Vicente de Paúl, fundadas en Francia por Frédéric Ozanam en 1833 y que llegaron a tener 32.500 miembros activos en 1861. Esta asociación se dirigió a los ricos para recristianizar a los pobres mediante el ejercicio personal de la caridad y se extendió a algunos países como España. En Italia destacaron la *Gioventù Italiana dell’Azione Cattolica* (GIAC), autorizada por Pío IX en 1867 y que anticipó lo que sería en el siglo XX la Acción Católica; y la *Opera dei Congressi e Comitati cattolici*, fundada en 1872 y que consiguió frenar mediante la recogida masiva de firmas nueve iniciativas parlamentarias favorables al divorcio hasta la llegada del fascismo. Por último, no debemos olvidar que desde finales de siglo y bajo la aureola de

---

<sup>70</sup> GIBSON, Ralph: *A social history of French Catholicism, 1789-1914*. Routledge, Londres, 1989, pp. 227-267.

la *Rerum Novarum* de León XIII (1891), el llamado catolicismo social intentó competir con los sindicatos de clase por el control de la mano de obra urbana y rural.<sup>71</sup>

Creo que lo señalado hasta ahora debe servir para complejizar la idea de que el catolicismo, durante la época contemporánea, fue una fuerza netamente antimoderna, opuesta a todos los cambios introducidos por los nuevos tiempos. La historiadora italiana Marina Caffiero explica la relación entre catolicismo y modernidad con meridiana claridad:

La relación entre Iglesia y modernidad no puede ser considerada solo como unívoca, negativa u opuesta, sujeta a un simple retorno a las disposiciones del pasado, ni puede ser fácilmente liquidable a través de la habitual polaridad postulada entre tradición e innovación. En su sustancial ambigüedad, tal relación revela incluso la capacidad de la Iglesia de apropiarse, para utilizarlos en sus propios fines restauradores y en función antimoderna, de aspectos y de mecanismos del mundo moderno para la recomposición de nuevos equilibrios. Los movimientos fundamentalistas y de refundación religiosa, con sus orientaciones y símbolos antimodernos, son también ellos, de hecho, partes y productos de la modernidad.<sup>72</sup>

“Modernidad antimoderna” o “domesticación de la modernidad”, como lo llama Caffiero; “recomposición religiosa en la modernidad”,<sup>73</sup> “modernidad defensiva”,<sup>74</sup> “modernidad religiosa”<sup>75</sup> o “paradoja católica ante la modernidad”, como yo mismo lo denomino para el caso católico, son distintas maneras de referirse a una misma cosa. Independientemente de qué concepto utilicemos, lo importante es remarcar las derivaciones que implica la utilización del concepto *modernidad*. En ese sentido, hay que tener en cuenta esta oportuna reflexión de Christopher Clark, donde se llama a la necesidad de relativizar el significado de lo que es moderno según la época y las personas que se refieran a ello: “El término «moderno», tal como fue usado por los liberales decimonónicos, no tuvo un valor neutral; el furioso rechazo por parte de los católicos a la «civilización moderna» fue un ataque a una específica concepción liberal

---

<sup>71</sup> Sobre la renovación interna del clero, véase para el caso francés *Ibid*, pp. 56-103, y para el italiano POLLARD, J.: *op. cit.* (2008), pp. 29-48.

<sup>72</sup> CAFFIERO, Marina: *Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XIX)*. Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2000, p. 14.

<sup>73</sup> LOUZAO, Joseba: “La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España Contemporánea”, *Hispania Sacra*, vol. LX, nº 121 (2008), pp. 331-354.

<sup>74</sup> CASPISTEGUI, Francisco Javier: “Modernidad defensiva: propuesta de concepto”, texto inédito presentado en el Seminario de Historia Cultural celebrado en el Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad de Valencia el 15 de enero de 2010.

<sup>75</sup> SÉGUY, Jean: “Modernité religieuse, religion métaphorique et rationalité”, *Archives des sciences sociales des religions*, nº 67-2 (1989), pp. 191-210. Para este sociólogo francés, la modernidad religiosa haría referencia tanto al lugar ocupado por las organizaciones religiosas en una sociedad moderna como a las formas que reviste el mensaje y las prácticas de estas organizaciones en dicha situación.

de lo que significaba «moderno» y «civilizado», no una condena general de todo lo que estaba cambiando en esa época”.<sup>76</sup>

Efectivamente, gran parte del problema aludido por Clark deriva del carácter teleológico que se ha otorgado tanto al concepto de modernidad (situación) como al de modernización (proceso). Sin lugar a dudas, uno de los grandes éxitos del liberalismo fue apropiarse discursivamente de la *modernidad* y definir así qué era moderno y qué no lo era. Dentro de esta concreta interpretación de la realidad que ha llegado hasta la actualidad, aspectos y fenómenos como la ciencia, el capitalismo, la democracia liberal o el individualismo se consideran plenamente modernos mientras que la religión se ha calificado de antimoderna. Pero, como hemos podido comprobar, el hecho es que tanto en el siglo XIX como en la actualidad, la religión, lejos de desaparecer, ha seguido teniendo una presencia importante desde todos los puntos de vista. Por tanto, para evitar las derivaciones ideológicas y teleológicas subyacentes en el concepto de modernidad, propongo utilizar el concepto menos parcial de *contemporaneidad* para englobar a todos aquellos proyectos ideológicos y movimientos políticos que han existido en la edad contemporánea y que han estado en consonancia con ese tiempo, independientemente de que puedan ser calificados como modernos o antimodernos.<sup>77</sup>

Si estamos de acuerdo en que el catolicismo es contemporáneo por el hecho de haber estado presente en los últimos doscientos años, ¿por qué podemos hablar entonces para el siglo XIX de una paradoja católica ante la modernidad? Porque aunque es innegable que su retórica apeló en numerosas ocasiones a la tradición y que su proyecto político fue durante mucho tiempo claramente antiliberal, el catolicismo tuvo que construir su discurso frente al espejo de la modernidad por lo que en ningún caso puede calificarse como un movimiento premoderno. Así pues, el proyecto político del catolicismo durante la mayor parte del siglo XIX fue antimoderno pero esa misma dialéctica del conflicto debe aplicarse al propio liberalismo porque muchos de sus postulados se definieron precisamente en oposición al catolicismo. Además, los medios que utilizó el catolicismo para defender sus posturas – prensa, asociacionismo, movilización de las masas, educación, promoción de las mujeres dentro de la estructura eclesiástica, etc. – sí pueden calificarse como modernos, de ahí que hablemos de

---

<sup>76</sup> CLARK, C.: *op. cit.* (2003), p. 46.

<sup>77</sup> El significado que otorgo al concepto *contemporaneidad* es muy parecido al que Borja Vilallonga aporta al concepto *actualidad decimonónica* con la evidente diferencia de que el primero hace referencia a toda la época contemporánea. VILALLONGA, Borja: “La nación católica: Balmes y la representación de España en el Ochocientos”, *Historia Social*, nº 72 (2012), pp. 49-64.

paradoja frente a la modernidad. Por tanto, aunque el catolicismo no pueda considerarse plenamente moderno en el contexto decimonónico, su estudio debe integrarse sin lugar a dudas en el análisis de la modernidad porque, al igual que otras grandes ideologías y movimientos políticos coetáneos – liberalismo, socialismo, etc. – trató dar respuestas a unas sociedades en constante cambio.

### **1.3. CONCLUSIONES**

Actualmente, no resulta descabellado afirmar que, parafraseando a Joan Scott, el género se ha convertido en una categoría muy útil para la disciplina histórica. El género no sólo hace referencia a las relaciones sociales que han existido entre hombres y mujeres a lo largo del tiempo sino también a los discursos que han configurado modelos cambiantes de masculinidad y feminidad. Dichos discursos han dotado de significado las diferencias biológicas entre hombres y mujeres con claros efectos de poder. Un poder canalizado de forma dispersa y capilar, capaz de producir saber y conocimiento a través de los cuales los individuos construyen su identidad y desarrollan su acción. Pero lejos de constituir una jaula de hierro, las categorías discursivas no sólo están en constante proceso de resignificación como consecuencia de su relación dialéctica con una realidad material en constante proceso de cambio, sino que además son susceptibles de ser interpretadas de distintas maneras por parte de los sujetos históricos. De ahí que el discurso no sea únicamente instrumento de poder, constituye también el punto de partida para minarlo desde la raíz. Esta concepción discursiva del género puede ofrecer, como intentaré demostrar a lo largo de la tesis, nuevas claves explicativas para el estudio de las religiones y, en concreto, del catolicismo decimonónico.

El estudio de la relación entre el catolicismo y la modernidad no se ha efectuado, desde mi punto de vista, de una manera acertada. El principal problema reside en el carácter finalista y teleológico que desde las ciencias sociales se ha tendido a otorgar a los conceptos de modernidad y modernización. Desde esta perspectiva, la modernidad no se ha entendido como una encrucijada de diversos movimientos y procesos presentes en la historia de la humanidad de los últimos dos siglos (para englobar esa realidad considero más apropiado el concepto de contemporaneidad), sino que selecciona sólo aquellos que han conducido a la situación actual de los países occidentales. Esta concepción estrecha de la modernidad procede del éxito que tuvo el liberalismo decimonónico para definir, con efectos de verdad, aquello que era moderno y aquello que no lo era. Dentro de este esquema interpretativo, la religión,

especialmente la católica, ha sido situada fuera de la modernidad y, por tanto, adjetivos como retrógrado, atrasado o antimoderno fueron utilizados por los sectores anticlericales primero y por muchos investigadores después para calificar al catolicismo.

El concepto de paradoja católica ante la modernidad creo que sintetiza bastante bien la relación compleja y llena de matices que, a mi juicio, existió entre el catolicismo y la modernidad. A pesar de la relativa importancia que adoptó en países como Francia y Bélgica el denominado catolicismo liberal, la corriente que acabó por imponerse en el catolicismo europeo fue la ultramontana. Numerosos antiliberales encontraron en Roma y en especial en el papa Pío IX un fuerte aliado en sus postulados políticos. Si bien un análisis exhaustivo impide concebir el *Syllabus* en términos maximalistas, la realidad es que se convirtió en el documento programático de muchos católicos en su oposición a los regímenes liberales. Así pues, la retórica y el discurso católicos durante gran parte del siglo XIX fueron manifiestamente antimodernos pero eso no significa que muchos de los mecanismos que el catolicismo utilizó para oponerse al liberalismo fueran también antimodernos. La romanización de la Iglesia católica constituyó un proceso de centralización y jerarquización en su seno muy similar al que estaban experimentando en la misma época varios Estados europeos. Recurrió también a otros medios modernos como la prensa, el asociacionismo o la movilización masiva de fieles para defender sus postulados. De esta manera, el catolicismo decimonónico fue capaz finalmente de adaptarse a la nueva situación dejando atrás el Antiguo Régimen y articulando una alternativa creíble que acabó encontrando su hueco en la contemporaneidad.





## **2. LA FEMINIZACIÓN DE LA RELIGIÓN EN LA EUROPA CATÓLICA DEL SIGLO XIX.**

Para vosotros también, hijos de Bretaña, esta época es crítica, y hoy necesitáis más que nunca saber permanecer donde estáis. Hasta ahora vivíais en vuestra bonita provincia, cerrados en vosotros mismos, al abrigo de un contacto demasiado frecuente con el extranjero bajo la triple salvaguarda de vuestra fe, de vuestra lengua, de vuestras tradiciones. [...] Pero ahora hay una situación nueva para vosotros: el movimiento de cosas propio de nuestros tiempos os envuelve por todas partes; las influencias del exterior os penetran a vuestro pesar; un intercambio de ideas más rápido, unas comunicaciones más fáciles multiplican vuestras relaciones con los hombres y las cosas de fuera; las líneas de ferrocarril que surcan vuestros campos os llevan tanto el mal como el bien, el error al igual que la verdad [...]. Tomad prestado de la civilización moderna lo que tiene de bueno, y rechazar enérgicamente todo lo que el torrente de novedades puede arrastrar de elementos impuros. (Sermón pronunciado por el abbé Freppel en la región francesa de Bretaña, 1868).<sup>1</sup>

A mediados del siglo XIX, la tranquila Bretaña, región situada al oeste de Francia donde el peso de una cultura campesina y celta era todavía muy fuerte, estaba comenzando a experimentar los primeros coletazos de la denominada modernidad. La irrupción de la prensa y del ferrocarril hizo posible un intercambio de ideas y un contacto con personas foráneas a los que los bretones no estaban acostumbrados. Como estudió en su momento Michel Lagrée, la Iglesia católica actuó ante esta nueva situación como elemento mediador entre los cambios y las permanencias, la modernidad y la tradición. Las palabras del abbé Freppel ejemplifican bien esta actitud de la Iglesia de no concebir como intrínsecamente negativa la nueva realidad que se estaba empezando a imponer sino que era necesario saber extraer todo aquello que tenía de positivo y aprovechable al mismo tiempo que se separaban los “elementos impuros”. Entre mediados del siglo XIX y mediados del siglo XX, la Iglesia bretona tuvo una gran importancia en la preservación de la cultura tradicional al tiempo que se convirtió en un destacado motor de cambio cultural en la región.

Tras haber tratado en el capítulo anterior la relación compleja y ambivalente de la religión con la modernidad, vamos a concentrarnos ahora en un fenómeno concreto

---

<sup>1</sup> Cita extraída de LAGRÉE, Michel: *Religion et cultures en Bretagne (1850-1950)*. Paris, Fayard, 1992, p. 15.

de dicha relación: la feminización religiosa durante el siglo XIX en la Europa católica, especialmente en Francia por ser uno de los países donde más y mejor se ha estudiado la cuestión.<sup>2</sup> Observaremos como uno de los cambios más notables del catolicismo en el siglo XIX fue su progresiva feminización en aspectos como la práctica religiosa, la devoción, los cuadros eclesiásticos o el propio discurso. Lejos de concebir este fenómeno como un síntoma de atraso y arcaísmo, tal y como lo interpretaron muchos anticlericales decimonónicos, trataré de justificar que se trató de una respuesta imaginativa y *moderna* por parte de la Iglesia y del catolicismo en general ante la nueva situación y exploraré las posibilidades que esta feminización de la religión abrió a las mujeres católicas. Todo ello ofrecerá un buen marco comparativo en el que situar el caso español, que analizaré en capítulos posteriores.

## **2.1. LA FEMINIZACIÓN DEL CATOLICISMO.**

En realidad, el proceso que denominamos feminización religiosa no fue exclusivo del catolicismo, también estuvo presente en los países protestantes aunque lógicamente con características diferentes que, por desgracia, no podemos desarrollar aquí. Si bien es de origen anglosajón, el concepto de feminización de la religión ha sido analizado en su plano sociológico e histórico principalmente en Francia así que va a ser en este país donde se va a centrar gran parte de nuestro interés. Vamos a empezar describiendo los aspectos más importantes de la feminización del catolicismo durante el siglo XIX para después realizar una reflexión crítica sobre la necesidad de incorporar nuevas perspectivas que permitan entender el proceso en su globalidad.

Un primer rasgo que nos faculta para hablar en el siglo XIX de feminización de la religión católica es la propia evolución de la práctica religiosa. A través de indicadores analizados de forma estadística, como la asistencia a misa y la comunión en Pascua, historiadores y sociólogos han encontrado en el caso francés diferencias importantes entre hombres y mujeres ya en el siglo XVIII. Al parecer, la descristianización que varios autores han analizado para este siglo afectó más a los hombres que a las mujeres.<sup>3</sup> Tras el fuerte impacto de la Revolución francesa, esta

---

<sup>2</sup> Este capítulo ha sido elaborado gracias a una estancia de investigación de tres meses en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de París realizada en el marco de una beca FPI de la Conselleria d'Educació de la Generalitat Valenciana. Agradezco a Jordi Canal su excelente trabajo como tutor durante ese tiempo.

<sup>3</sup> Un estudio clásico sobre la descristianización en Francia es VOVELLE, Michel: *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses de testaments*, Paris, Seuil, 1978.

tendencia se consolidó durante el siglo XIX, lo que ha llevado a la sociología religiosa a utilizar el término *dimorfismo sexual* para referirse a las diferencias de práctica religiosa entre hombres y mujeres. El historiador australiano Ralph Gibson, que ha analizado los datos disponibles de distintas diócesis francesas, afirma que en todas ellas, sin excepción, las mujeres tomaron la comunión en Pascua y asistieron a misa de manera más regular que los hombres.<sup>4</sup> El siguiente cuadro, que recoge series diocesanas del porcentaje de hombres y mujeres que tomaron la comunión en Pascua en relación con el total de hombres y mujeres de las respectivas diócesis, confirma lo señalado hasta ahora:

**CUADRO I: Series diocesanas de personas que tomaron la comunión en Pascua.**

Diócesis	Años	Porcentaje de hombres sobre el total de hombres	Porcentaje de mujeres sobre el total de mujeres	Proporción hombres/mujeres
Périgueux	1841	24	67	0,36
	1855	31	70	0,44
	1874	36	75	0,48
	1879-1886	38	76	0,50
	1899-1906	38	69	0,55
Agen	1842-1846	33	67	0,49
	1876	36	71	0,51
	1890	36	68	0,53
	1914	13	37	0,35
Chartres	1868	4	40	0,11
	1874	4	38	0,09
	1898	2	15	0,10
	1909	2	15	0,10
Nevers	1844-1845	18	57	0,32
	1886	19	59	0,32
	1909/1910	15	43	0,35

FUENTE: GIBSON, R.: *op. cit.* (1993), p. 93.

Aunque se podrían analizar las importantes diferencias regionales o la evolución de las cifras a lo largo del tiempo, lo que más nos interesa resaltar es que, desde mediados del siglo XIX hasta principios del siglo XX, la proporción de mujeres que tomaron la comunión en Pascua fue muy superior a la proporción masculina. La clara asimetría que se observa al inicio de la serie confirma lo que ya hemos señalado antes: que el dimorfismo sexual en Francia ya estaba consolidado a mediados del siglo XIX. Aunque habría que matizar que los datos que recoge la tabla y sobre los que en general se han realizado los estudios sobre práctica religiosa se refieren a aspectos de carácter

<sup>4</sup> GIBSON, Ralph: “Le catholicisme et les femmes en France au XIX<sup>e</sup> siècle”, *Revue d’Histoire de l’Église de France*, vol. 79, n° 202 (1993), pp. 63-93.

externo o formal que no permiten acceder realmente al grado de compromiso religioso personal, sí al menos demuestran que la relación de las mujeres con las obligaciones eclesíásticas fue más fuerte que en el caso de los hombres.

El segundo rasgo de la feminización del catolicismo tiene que ver con la piedad y la devoción. El ultramontanismo, como he anunciado en el capítulo anterior, fue decisivo en la conformación de esta renovada piedad decimonónica, caracterizada por su carácter sentimental y popular. Estamos hablando, por tanto, de una piedad más intimista, en la que se buscaba el trato personal y frecuente con Dios mediante los devocionarios, el rezo del rosario o los ejercicios espirituales. El recurso a la divinidad en cuestiones relacionadas con la enfermedad, las catástrofes naturales o las revoluciones fue otro de los rasgos de esta piedad decimonónica que, aunque no era esencialmente nuevo dentro de la religión católica, sí adoptó especial relevancia en un siglo supuestamente dominado por la ciencia y la razón. Además, la mayor tolerancia eclesíástica a las expresiones de religiosidad popular se tradujo en un gusto mayor por las expresiones de pobreza, simplicidad y humildad. El culto a la Virgen María, especialmente en su condición de Inmaculada Concepción, es el que mejor representa la piedad católica durante el siglo XIX. Esta figura femenina es omnipresente en toda la centuria: entre 1810 y 1880 el 30% de las francesas son bautizadas con el nombre de *Marie*, cientos de tratados teológicos y de libros devotos se dedican a su estudio y culto, muchas de las nuevas congregaciones femeninas fundadas en este siglo llevan su nombre, su imagen es asiduamente esculpida, etc.<sup>5</sup> La costumbre de dedicar el mes de mayo a María, aunque propuesta por algunos jesuitas italianos del siglo XVIII, se extendió en toda la Europa católica desde mediados del siglo XIX. Pero el fenómeno que mejor refleja el carácter sentimental y al mismo tiempo popular de la piedad decimonónica fue sin duda las repetidas apariciones de la Virgen María.

Antropólogos e historiadores han estudiado bien el caso francés porque fue el país donde la Iglesia reconoció mayor número de apariciones marianas, cuatro en total, durante el siglo XIX: París (1830), La Salette (1846), Lourdes (1858) y Pontmain (1871).<sup>6</sup> Sin embargo, hubo muchas más que, a pesar de que no recibieron la aprobación

---

<sup>5</sup> Estos elementos se mencionan en LANGLOIS, Claude: "Le temps de l'immaculée conception. Définition dogmatique (1854) et événement structurant", en BÉRTHOUART, B. y LOTTIN, A.: *La dévotion mariale de l'an mil à nos jours*. Arras, Artois Presse Université, 2005, pp. 365-379.

<sup>6</sup> Algunos trabajos que han estudiado el fenómeno de las apariciones de la Virgen y sus repercusiones, preferentemente en Francia, son ALBERT LLORCA, Marlène: "Les femmes dans les apparitions mariales de l'époque contemporaine", *Clio, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 15 (2002), pp. 123-134; BOUFLET, Joachim y BOUTRY, Philippe: *Un signe dans le ciel. Les apparitions de la Vierge*. Paris,

episcopal, paso fundamental para que la aparición fuera calificada de milagro, sí contaron con la simpatía del clero local y atrajeron a los lugares donde se habían producido las apariciones a numerosos fieles. Desde luego, existen varios aspectos que, por encima de que dichas apariciones se hubiesen producido realmente o no,<sup>7</sup> deben llamar la atención de todo aquel interesado en la repercusión histórica de estos fenómenos.

En primer lugar, es necesario señalar que las apariciones y las visiones<sup>8</sup> no son lógicamente exclusivas del siglo XIX ya que también existieron en otras épocas, anteriores y posteriores. El elemento diferencial se encuentra en el nuevo clima institucional, político e ideológico instaurado por los regímenes liberales. Así, las apariciones marianas se inscribieron normalmente en un movimiento de contestación de fuerte carga emotiva y popular y de carácter contrarrevolucionario.<sup>9</sup> Por ejemplo, las dos apariciones a Catherine Labouré en la *rue du Bac* de París en 1830, que se materializaron en la acuñación masiva de la llamada medalla milagrosa, se produjeron en el contexto del gran miedo de los católicos hacia los hechos revolucionarios que acabaron con el reinado de los Borbones en Francia. Por su parte, la aparición de la Virgen en Pontmain a cinco niños el 17 de enero de 1871 debe insertarse en el ambiente de angustia popular provocado por la guerra francoprusiana, por la pérdida francesa de la Alsacia y de la Lorena, y por la Comuna de París. Finalmente, las peregrinaciones a Lourdes no estuvieron exentas de un claro significado político. Así ocurrió en los años setenta, cuando los realistas convocaron un peregrinaje nacional a Lourdes con la

---

Bernard Grasset, 1997; HARRIS, Ruth: *Lourdes. La grande histoire des apparitions, des pèlerinages et des guérisons*. Paris, JC Lattès, 2001; HILAIRE, Yves-Marie: “Évolution du culte marial au XIXe siècle en France”, en BÉTHOUART, B. y LOTTIN, A. (eds.): *op. cit.*, (2005), pp. 41-49; KSELMAN, Thomas A.: *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France*. New Brunswick, Rutgers University Press, 1983; ZIMDARS-SWARTZ, Sandra L.: *Encountering Mary. From La Salette to Medjugorje*. Princeton, Princeton University Press, 1991.

<sup>7</sup> Por ejemplo, Jeanne-Marie Lebossé, una de las niñas que aseguró ver a la Virgen en Pontmain en 1871, reconoció cuarenta y nueve años después que no había visto a la Virgen sino que simplemente se dedicó a repetir lo que habían dicho los otros niños. Esta información en BOUFLET, J. y BOUTRY, P.: *op. cit.* (1997), p. 161.

<sup>8</sup> Bouflet y Boutry diferencian de esta manera la aparición de la visión: “Una aparición es una revelación particular aunque pública en su manifestación y sus efectos por oposición a la visión, revelación particular y privada, que sólo concierne al que la recibe”. *Ibid*, p. 10. Así, una aparición se define sobre todo por el lugar en el que se produce y por la repercusión pública que genera mientras que la visión no suele tener efectos públicos. Otra diferencia es que los beneficiarios de las apariciones son normalmente personas laicas mientras que los que experimentan una visión suelen ser religiosos.

<sup>9</sup> Generalmente fue así pero no siempre. Marina Caffiero recoge el caso de Suzette Labrousse, una profetisa laica quien en 1792 trató de convencer al papa Pío VI de que debía apoyar la Revolución francesa, renunciar el poder temporal y mantener sólo el poder espiritual de la Iglesia; CAFFIERO, Marina: “Donne religione e modernità in Italia. La femminilizzazione religiosa tra nuove congregazioni e nuove profezie (XVIII-XIX secolo)”, en YETANO LAGUNA, Ana (coord.): *Mujeres y culturas políticas en España, 1808-1845*. Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2013, pp. 25-38.

intención de dar apoyo al proyecto de restablecer el poder temporal del papa en la Península italiana y de restaurar en Francia la alianza entre el trono y el altar. En los años noventa, el movimiento se hizo progresivamente antisemita ya que los organizadores de las peregrinaciones, que eran anti-Dreyfus, pretendían excluir de la sociedad a judíos, francmasones y republicanos. Así pues, el viaje a Lourdes fue “ el acontecimiento por excelencia de una contracultura católica opuesta a las campañas anticlericales de la nueva República laica ”.<sup>10</sup>

Un segundo elemento a destacar tiene relación con los beneficiarios de las apariciones. En su inmensa mayoría, fueron mujeres jóvenes y niños. En 1830 (París), Catherine Labouré era una joven Hija de la Caridad de veinticuatro años; en 1846 (La Salette), Mélanie Calvat y Maximin Giraud eran dos pastores de catorce y once años respectivamente; en 1858 (Lourdes), Bernadette Soubirous tenía catorce años; y en 1871, los tres niños y dos niñas que vieron a la Virgen en Pontmain tenían una edad comprendida entre los seis y los once años. Esta hegemonía femenina e infantil contrasta con lo ocurrido en otros periodos. Por ejemplo, entre 1399 y 1592 hubo en España tres veces más videntes masculinos que femeninos y además, de edades muy diversas.<sup>11</sup> ¿Quiere decir esto que durante los siglos XV y XVI los hombres estuvieron más predispuestos que las mujeres y los niños a experimentar visiones o apariciones divinas y que después, en el siglo XIX, se invirtió la tendencia? La historiadora Marlène Albert responde de esta manera:

El historiador no puede afirmar, con todo rigor, que en la Edad Media los hombres estuvieran más predispuestos que las mujeres a ver a la Virgen y que durante el siglo XIX se invirtiera esta tendencia. Pero se puede hacer la hipótesis de que los criterios sobre los cuales se apoyó la gente y la Iglesia – generalmente más severa que los fieles – para decidir sobre la credibilidad de los videntes, se modificaron entre ambas épocas.<sup>12</sup>

Que mujeres y niños, generalmente pobres y analfabetos, fueran los que con más frecuencia durante el siglo XIX *vieran* a la Virgen ha de explicarse por la propia evolución de la piedad católica. Como hemos señalado, dicha piedad se hizo más sentimental y emotiva, y estos rasgos, según los modelos de género predominantes en la

---

<sup>10</sup> HARRIS, R.: *op. cit.* (2001), p. 29.

<sup>11</sup> CHRISTIAN, William A.: “Six Hundred Years of Visionaires in Spain: Those believed and Those ignored”, in HANAGAN, Michael, PAGE MOCH, Leslie y BRAKE, Wayne (eds.): *Challenging Authority: The Historical Study of Contentious Politics*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998, pp. 107-119.

<sup>12</sup> ALBERT, M.: *op. cit.* (2002), p. 130.

época, se consideraban naturales en mujeres y niños.<sup>13</sup> Otro caso de aparición mariana, menos conocido, ejemplifica muy bien el proceso posterior de construcción del relato sobre la aparición mediante los nuevos criterios marcados por esta piedad decimonónica. En 1803 se produjo en una antigua zona de salvaguarda del clero refractario durante la Revolución francesa, 20 kilómetros al sur de Besançon, las apariciones de Notre-Dame du Chêne. El hecho clave fue el descubrimiento de una vieja estatua de la Virgen en el interior de un roble gracias a dos luces aparecidas en el tronco. Lo interesante de este suceso es que, más de treinta años después, los dos testigos adultos que habían vislumbrado el fenómeno desaparecieron del relato oficial en beneficio de una niña de trece años, Cécile Mille. Así, se aceptó que esta joven había visto una bella mujer vestida de blanco acompañada de cuatro niñas con una antorcha encendida en la mano. A pesar del carácter tardío y excepcional de este testimonio, fue el que finalmente se acabó imponiendo en la iconografía del lugar.<sup>14</sup>

Volviendo a la cuestión de religión y modernidad, ha sido común asociar las apariciones marianas y otras manifestaciones de este tipo con la superstición y la irracionalidad de un mundo agonizante frente a otro dominado por la verdad racional y científica. Sin embargo, a juicio de los investigadores que han estudiado a fondo estos fenómenos, este esquema dicotómico no refleja su enorme complejidad. Ruth Harris, autora de una apasionante historia cultural de Lourdes desde 1858 hasta la Primera Guerra Mundial, sostiene la siguiente opinión:

Se considera a menudo el siglo XIX como una época en la que Francia se convirtió en una nación laica y republicana. Lourdes obliga a matizar esta afirmación; la enorme atracción del lugar santo indica hasta qué punto la religión continuó siendo un elemento crucial de la “modernidad”. No hay que pensar Lourdes como una representación de “la tradición en la modernidad”, un islote de viejas creencias en una mar de innovación ascendente. El número y la variedad de peregrinos al igual que la capacidad de los defensores de los milagros a la hora de debatir eficazmente con los abogados del racionalismo hacen del fenómeno de la peregrinación una cosa bien diferente a una simple supervivencia arcaica.<sup>15</sup>

Así pues, no sólo la gran cantidad de peregrinos que dichas apariciones – y su explotación interesada – consiguieron atraer sino también la manera en que los defensores de las curaciones milagrosas fueron capaces de utilizar en muchas ocasiones

---

<sup>13</sup> A partir de la interpretación discursiva de la feminización de la religión que desarrollaremos más tarde, podemos señalar que no fue tanto la piedad sino la propia evolución del discurso católico lo que provocó que mujeres y niños se consideraran más receptivos a ver a la Virgen.

<sup>14</sup> La descripción de este caso en el contexto posrevolucionario en BOUFLET, J. y BOUTRY, P.: *op. cit.* (1997), pp. 95-125.

<sup>15</sup> HARRIS, R.: *op. cit.* (2001), p. 32.

el diagnóstico médico moderno para reforzar la creencia religiosa<sup>16</sup> constituyen dos buenos ejemplos que nos obligan a examinar de forma más detenida el fenómeno de las apariciones religiosas e integrarlas en el estudio de la modernidad. Al fin y al cabo, como afirma Thomas Kselman, “los milagros y las profecías persistieron en Francia porque aportaron significado y orden a la gente cuando una perspectiva secular les falló”.<sup>17</sup>

El tercer aspecto de la feminización del catolicismo en el siglo XIX debe relacionarse con la composición interna de la estructura eclesiástica.<sup>18</sup> Un dato para empezar: mientras que en 1830 había dos mujeres por cada tres hombres en el clero francés, en 1878 la situación era la inversa: tres mujeres por cada dos hombres.<sup>19</sup> ¿A qué se debe este cambio? Por un lado, hay que tener en cuenta la abolición de todas las órdenes, masculinas y femeninas, que no se dedicaran a labores educativas o asistenciales por el decreto de 13 de febrero de 1790. Es verdad que tras la Revolución algunas de las órdenes suprimidas fueron restauradas pero no llegaron ni mucho menos a alcanzar el número de miembros que tenían antes de 1789. Por otro lado, no se puede olvidar que entre 1796 y 1880 se fundaron en Francia unas cuatrocientas congregaciones femeninas de vida activa<sup>20</sup> a las cuales habría que sumar otras que, como las Hijas de la Caridad, se habían fundado en siglos anteriores y tenían un estatus jurídico-religioso parecido.

---

<sup>16</sup> Ruth Harris señala que los médicos del santuario de Lourdes crearon en 1883 el denominado *Bureau des constatations médicales* con el fin de examinar las reivindicaciones de curación y de “utilizar el diagnóstico médico moderno para reforzar la creencia religiosa y no para minarla” (*Ibid*, p. 41). De esta manera, la citada oficina distinguió entre verdaderos milagros susceptibles de convencer a los escépticos con las falsas aserciones que amenazaban con desacreditar el lugar santo.

<sup>17</sup> KSELMAN, T.A.: *op. cit.* (1983), p. 200.

<sup>18</sup> Sobre este tercer aspecto de la feminización del catolicismo, es de obligada consulta para el caso francés los trabajos de Langlois: LANGLOIS, Claude: *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*. Paris, Cerf, 1984a; LANGLOIS, Claude: “Le Catholicisme au féminin”, *Archive des sciences sociales des religions*, nº 57-1 (1984b), pp. 29-53 y LANGLOIS, Claude: “Le catholicisme au féminin revisité” en CORBIN, Alain; LALOUETTE, Jacqueline y RIOT-SARCEY, Michèle (dir.): *Femmes dans la Cité (1815-1871)*. Grânc, Créaphis, 1997, pp. 139-149. Una síntesis reciente es CHOLVI, Gérard: *Le XIXe. Grand siècle des religieuses françaises*. Perpignan, Artège, 2012. Para el caso italiano, resulta imprescindible ROCCA, Giancarlo: *Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX e XX*. Roma, Paoline, 1992.

<sup>19</sup> GIORGIO, Michela de: “El modelo católico”, en DUBY, Georges y PERROT, Michelle: *Historia de las mujeres en Occidente. 4. El siglo XIX*. Madrid, Taurus, 2000, pp. 206-240 y LANGLOIS, C.: *op. cit.* (1984a), p. 308.

<sup>20</sup> *Ibid*, p. 203.



En opinión de Ralph Gibson, el espectacular desarrollo de las congregaciones femeninas fue el elemento más destacado de la Iglesia francesa durante el siglo XIX.<sup>21</sup> Pero, ¿qué entendemos por congregaciones femeninas de vida activa o, como las llama Langlois, *congrégations à supérieure générale*? Aunque la jerarquía eclesiástica tardó un tiempo en homogeneizar la variedad de constituciones y de reglas por las que se regían dichas congregaciones, sí podemos destacar algunos rasgos generales: las congregacionistas se diferenciaban de las monjas de clausura en que no emitían votos solemnes, en que tenían una existencia activa y móvil, en que su actividad era fundamentalmente social, en que sus comunidades estaban bajo control de una superiora general y de una casa madre (las comunidades de clausura eran autónomas y tenían sus propias reglas de vida en común) y en que estaban subordinadas a los obispos (las órdenes religiosas estaban generalmente controladas por el clero regular).

Los siguientes cuadros nos pueden servir para conocer mejor la evolución del fenómeno congregacionista en Francia:

**CUADRO II: Número y origen de las congregaciones femeninas fundadas en Francia (1800-1880).\***

Años	Total	Ciudades	Campo	Porcentaje del campo en el conjunto
1800-1809	38	25	13	35%
1810-1819	33	21	12	
1820-1829	46	24	22	52%
1830-1839	49	22	27	
1840-1849	49	29	20	44%
1850-1859	50	30	20	
1860-1869	39	26	13	28%
1870-1879	22	18	4	
Total	326	195	131	40%

FUENTE: LANGLOIS, C.: *op. cit.* (1984a), pp. 223-224.

\* Sólo aparecen las congregaciones en las que el autor ha conseguido desvelar su lugar de fundación.

<sup>21</sup> GIBSON, R.: *op. cit.* (1989), pp. 104-133. Este autor recuerda que el fenómeno congregacionista también se dio entre los hombres pero con mucha menos fuerza. Aporta dos datos: en 1861 había casi 18.000 religiosos, de los que 13.000, casi todos congregacionistas, estaban dedicados a la enseñanza mientras que en 1878 había más de 30.000 religiosos, 20.000 de los cuales, la mayoría hermanos de nuevo, se dedicaban a la enseñanza.

**CUADRO III: Número de religiosas (monjas y congregacionistas) en Francia (1808-1878).**

<b>Años</b>	<b>Religiosas</b>
1808	12.300
1815	15.000
1830	30.000
1850	66.000
1861	104.000
1878	135.000

FUENTE: LANGLOIS, C.: *op. cit.* (1984a), p. 321.

**CUADRO IV: Número de novicias en las congregaciones francesas (1800-1880).**

<b>Años</b>	<b>Número de novicias</b>	<b>Índice en base a 100</b>
1800-1809	4.030	9
1810-1819	5.800	13
1820-1829	10.900	24
1830-1839	14.700	33
1840-1849	28.500	64
1850-1859	44.600	100
1860-1869	47.800	107
1870-1879	47.300	106

FUENTE: LANGLOIS, C.: *op. cit.* (1984a), p. 520.

Aunque, como hemos señalado, ya aparecieron algunas congregaciones femeninas antes del siglo XIX, el impulso decisivo de su crecimiento fue la Revolución. Durante esos años no sólo se liquidaron las bases jurídicas y materiales del ejercicio tradicional de la vida religiosa regular sino que se incentivaron las antiguas congregaciones de hermanas de la caridad y todas aquellas que podían surgir siguiendo este mismo modelo. En la Restauración, sobre todo en la década de 1820, las congregaciones de vida activa y sus efectivos crecieron a un ritmo espectacular, apoyadas en una legislación religiosa positiva para la Iglesia católica en general. El anticlericalismo que existió en torno a la Revolución de 1830 no les afectó demasiado; tras una pequeña ralentización, el reclutamiento de nuevas religiosas continuó a buen ritmo. Durante los casi veinte años de la Monarquía de julio, las congregaciones femeninas estuvieron alejadas de la política oficial y eso favoreció, junto con el interés del nuevo régimen por la enseñanza primaria, la positiva evolución congregacionista. La década de 1850 es de auténtico esplendor. La ley Falloux (1850) relanzó la enseñanza primaria y suscitó una fuerte demanda de maestras al mismo tiempo que, al reconocer la libertad de la enseñanza secundaria, favoreció un nuevo desarrollo de los pensionados congregacionistas. En estos diez años, las congregaciones construyeron más casas,

sobre todo escuelas, que en los veinticinco años precedentes y reclutaron casi el mismo número de hermanas que entre 1830 y 1850. Durante la década de 1860, las autoridades y la sociedad comenzaron a percibir con cierta inquietud el crecimiento desmesurado de las congregaciones femeninas. El ministro de Instrucción Pública y de Cultos, Rouland, trató de estabilizar la penetración congregacionista en las escuelas municipales y limitó las posibilidades de desarrollo de las nuevas congregaciones. Su sucesor, Duruy, trató de frenar el monopolio de la enseñanza en los conventos si bien sus reformas se quedaron cortas. Así pues, durante esta década se ralentizó por primera vez el crecimiento de efectivos pero siguió a buen ritmo. La década de 1880 supuso un cambio importante porque, a partir de este momento, el poder político rompió definitivamente con la política generalmente favorable al fenómeno congregacionista de las décadas precedentes. A partir de entonces apenas aparecieron nuevas congregaciones en un momento en que el número de religiosas en Francia alcanzó su punto máximo: 135.000, de las que el 80% eran congregacionistas.

El caso italiano ofrece algunas similitudes y diferencias con respecto al caso francés. Estos dos cuadros sobre la evolución del número de religiosas y del número de congregaciones nos pueden dar algunas pistas:

**CUADRO V: Número de religiosas (monjas y congregacionistas) en Italia distribuidas por regiones (1861-1959).**

<b>Año</b>	<b>Por 10.000 habitantes</b>	<b>Total</b>	<b>Norte</b>	<b>Centro*</b>	<b>Sur</b>	<b>Islas</b>
1861	19,5	42.664	7.012	12.816	13.651	9.174
1881	9,9	28.172	8.802	6.198	8.483	4.689
1901	12,4	40.251	16.428	10.895	8.538	4.390
1911	13,1	45.616	22.252	10.729	8.607	4.028
1921	18,9	71.679	40.827	17.178	9.124	4.550
1931	27,2	112.208	65.853	26.499	12.934	6.922
1951	30,3	144.071	80.779	36.757	16.544	9.991
1959	30,5	152.312	81.261	36.849	22.012	10.667

FUENTE: ROCCA, G.: *op. cit.* (1992), p. 50.

\* Aquí se incluyen los antiguos Estados Pontificios.

**CUADRO VI: Número de fundaciones de congregaciones femeninas italianas (1801-1973).**

Años	Número de fundaciones	Media anual
1801-1866	79	1,19
1867-1899	106	3,21
1900-1914	31	2,06
1915-1949	110	3,14
1950-1973	21	0,87

FUENTE: ROCCA, G.: *op. cit.* (1992), p. 47.

La diferencia fundamental que, a partir del análisis de estos datos, podemos observar es el retraso del advenimiento del fenómeno congregacionista en Italia con respecto a Francia (o, en términos inversos, la precocidad de Francia respecto a Italia y otros países como, por ejemplo, España). Una de las principales causas que podría explicar esta situación es el hecho de que, hasta 1866, no se tomaron medidas en el conjunto del joven estado italiano para suprimir conventos y antiguas órdenes religiosas consideradas inútiles por los liberales, esto es, órdenes de clausura y mendicantes. Además, en los Estados Pontificios y en el Reino de las Dos Sicilias existió una política favorable de restaurar las antiguas órdenes religiosas (muchas suprimidas por Napoleón) durante la primera mitad de siglo. Así se explica que la mayor parte de las 42.664 religiosas existentes en Italia en 1861 se concentrasen en la mitad sur y fueran monjas de clausura. Sin embargo, a partir de este momento la situación cambió radicalmente. Las fundaciones de congregaciones femeninas, que desde 1801 hasta 1866 habían comenzado de una manera tímida, experimentaron un notable impulso desde esta última fecha hasta finales de siglo, con una media de más de tres fundaciones anuales. Como podemos observar en la segunda tabla, la mayoría se concentraron en el norte porque aquí el número de religiosas se dobló mientras que en el centro y en el sur disminuyeron de forma considerable. Durante la primera mitad del siglo XX esta tendencia no varió demasiado: aunque el centro y el sur experimentaron un crecimiento moderado en el número de religiosas, en el norte la cifra se quintuplicó. El hecho de que el fenómeno congregacionista se concentrara principalmente en el norte, la zona más industrializada y urbanizada del país, constituye una de las semejanzas con el caso francés, donde, como hemos visto en el cuadro II, el 60% de congregaciones femeninas se fundaron en las ciudades entre 1800 y 1880.

No es casualidad que la mayoría de las congregaciones femeninas tuvieran su origen y desarrollaran su actividad preferentemente en zonas urbanas. Precisamente, una

de sus principales ventajas fue su capacidad de adaptación a las circunstancias cambiantes derivadas de los procesos de urbanización e industrialización. En ello tuvo mucho que ver la propia forma de vida religiosa: sin la atadura de la clausura y de mortificaciones excesivas, estas mujeres disfrutaban de una movilidad muy amplia, incluso superior a la de la mayoría de mujeres laicas. Además, la estructura jerárquica de las congregaciones, con la autoridad indiscutible de la superiora general, se tradujo en una mayor rapidez y eficacia en la toma de decisiones. Aunque algunas congregaciones realizaron actividades más específicas relacionadas con la atención de ancianos, de niños huérfanos, de empleadas del hogar o de presas, la mayoría se dedicaron a la educación femenina y a la asistencia hospitalaria. Lo que llama más la atención es que no sólo fundaron sus centros propios – escuelas para niñas pobres, internados para niñas de condición acomodada – sino que también trabajaron en escuelas y hospitales sostenidos por instituciones públicas. Este cuadro, que recoge el porcentaje de niños y niñas de educación primaria educados por congregacionistas respecto al total de estudiantes escolarizados en Francia, nos permite observar hasta qué punto la educación en Francia, sobre todo la femenina, estuvo controlada por las congregaciones religiosas hasta prácticamente finales de siglo:

**CUADRO VII: Porcentaje de niños y niñas educados por congregaciones religiosas respecto al total de alumnos de educación primaria en Francia (1850-1911).**

Años	Niños			Niñas		
	Sector público	Sector privado	Total	Sector público	Sector privado	Total
1850	11,8	3,3	15,1	30,4	14,2	44,6
1865	17,1	3,9	21	34,9	20,9	55,8
1875	19,4	4,3	23,7	40,6	16,1	56,7
1880-1	11,2	7,1	18,3	30,5	21,9	52,4
1890-1	3,7	12,0	15,7	18,8	26,0	44,8
1900-1	0,7	14,7	15,4	9,7	30,8	40,5
1910-11	-	0,6	0,6	0,4	1,6	2

FUENTE: GIBSON, R.: *op. cit.* (1989), p. 122.

Para acabar con este último aspecto de la feminización del catolicismo, habría que preguntarse qué impulsó a un número nada despreciable de mujeres católicas en el siglo XIX a incorporarse a una congregación religiosa. Además de una sincera vocación religiosa y una clara voluntad de servicio al prójimo,<sup>22</sup> influyeron otras motivaciones

<sup>22</sup> Para conocer mejor la espiritualidad de las religiosas y la vida interna en los conventos del siglo XIX, resulta interesante ARNOLD, Odile: *Le corps et l'âme. La vie des religieuses au XIXe siècle*. Paris, Seuil, 1984.

más mundanas. Así, las congregaciones ofrecieron acción, capacidad de dirección, espíritu de empresa, desarrollo profesional y posibilidad de viajar, aspectos todos ellos vedados a la mayoría de mujeres de la época. Además, las congregaciones permitían disfrutar a sus miembros de una especie de seguridad social frente a la vejez y a las enfermedades al mismo tiempo que suponían una liberación frente a la tutela, en ocasiones molesta, de la familia. Todo ello ha llevado a historiadoras como Yvonne Turin a calificar de feministas a muchas de estas congregacionistas<sup>23</sup> si bien habría que tener en cuenta también otros elementos como el estricto celibato exigido, la obediencia a los superiores (en última instancia masculinos), la imposibilidad de disponer de las ganancias del trabajo, la obligación de seguir reglas de conducta severas y el hecho de no demandar la emancipación del conjunto de las mujeres.<sup>24</sup> Lo que sí está claro es que no se debe despreciar la importancia histórica de este fenómeno. Así, Langlois ha utilizado la expresión “tiempo de las congregaciones” para referirse a lo que considera una etapa de transición en muchos aspectos:

Puesto en perspectiva, el *tiempo de las congregaciones* aparece como el de una transición. Corresponde, en la enseñanza, al largo paréntesis que se extiende entre el momento en que la Iglesia la controlaba totalmente y aquel en el que el Estado reivindicó su primacía sobre ella. Corresponde también al momento en el que el estatus de las mujeres, tanto en la Iglesia como en la sociedad, se transformó profundamente. Entre la religiosa enclaustrada y la militante laica, se sitúa la congregacionista, “hija secular” que quiere ser religiosa; entre la mujer de la sociedad tradicional y la de la vida moderna que tiene acceso a todos los empleos, ¿no hay que insertar también a la congregacionista, que llevó a cabo una actividad fuertemente secular según un modo de vida regular? Las congregaciones femeninas tienen incontestablemente su lugar en la historia de la Iglesia. Más todavía, ellas pertenecen a la Historia.<sup>25</sup>

El concepto de feminización de la religión, aplicado al siglo XIX, se ha generalizado en la historiografía francesa, italiana y anglosajona (no tanto en la española) hasta el punto de que, como hemos visto, ha generado una gran variedad de estudios y monografías. Una consecuencia indirecta del éxito de este concepto ha sido la aparición de algunos críticos que consideran que el estudio del catolicismo bajo el prisma de la feminización religiosa ha ocultado o tergiversado otros aspectos que

---

<sup>23</sup> TURIN, Yvonne: *Femmes et religieuses au XIXe siècle. Le féminisme "en religion"*. Paris, Nouvelle Cité, 1989.

<sup>24</sup> En el penúltimo capítulo de la tesis profundizaremos sobre esta cuestión utilizando fuentes de primera mano relacionadas con fundadoras y superiores generales de congregaciones españolas.

<sup>25</sup> LANGLOIS, C.: *op. cit.* (1984b), p. 52.

también deben destacarse. Uno de estos críticos es el historiador James McMillan.<sup>26</sup> Sin oponerse abiertamente a la validez del concepto, sí llama la atención sobre algunos elementos que, en su opinión, deben revisarse. En primer lugar, este autor opina que no se puede hablar para el siglo XIX de una feminización de la piedad porque fue un cambio dirigido por la propia jerarquía eclesiástica (masculina) para satisfacer sus propios intereses. Así, señala que el culto a la Virgen Inmaculada fue potenciado por el propio Pío IX para reafirmarse como cabeza suprema de la Iglesia y oponerse a la pérdida de los Estados Vaticanos por el proceso de unificación italiano. Aunque esta afirmación es cierta, McMillan no explica por qué esta jerarquía utilizó figuras femeninas y rasgos considerados femeninos, como los sentimientos y las emociones, para satisfacer sus propios intereses. Además, no debemos considerar a las mujeres que mayoritariamente experimentaron esta piedad decimonónica como meros objetos pasivos y carentes de iniciativa. Así, en el tema de las apariciones marianas, el denominado modelo certificado<sup>27</sup> que se impuso en el siglo XIX ofrecía una gran autonomía a los testigos, muchos de ellos mujeres, en la interpretación de la aparición y en la construcción del relato posterior.<sup>28</sup> El temor de la jerarquía eclesiástica a no poder controlar todas estas manifestaciones de religiosidad popular explicaría por qué sólo aceptó y promovió una minoría de las numerosas apariciones marianas en el siglo XIX.

Una segunda crítica de McMillan al concepto de feminización de la religión es que su uso oculta la presencia de numerosos hombres, tanto religiosos como laicos, que se caracterizaron por su fuerte religiosidad. Además, opina que el hecho de que muchos hombres no practicaran la religión católica no significa que inevitablemente fueran hostiles a ella. El problema de este planteamiento, como sostiene Inmaculada Blasco, es que McMillan adopta una concepción dicotómica entre práctica y discurso.<sup>29</sup> Es decir, parte de la premisa de que, en teoría, un discurso suele producir las prácticas que dicta y

---

<sup>26</sup> McMILLAN, James: "Religion and gender in modern France: some reflections" en TALLET, Frank y ATKIN, Nicholas (eds.): *Religion, Society and Politics in France since 1789*. Ohio, Hambledon Press, 1991, pp. 55-66.

<sup>27</sup> Según Bouflet y Boutry, el denominado modelo certificado (*attestataire*) de las apariciones divinas en el siglo XIX se caracterizaba por la textualidad e integridad del relato, la factualidad de la aparición, la literalidad del mensaje, la autonomía de los testigos y la irrupción de las multitudes. BOUFLET, J. y BOUTRY, P.: *op. cit.* (1997), pp. 127-163.

<sup>28</sup> Philippe Boutry se refiere a esta cuestión en el conflicto entre testigos, eclesiásticos y artistas en la representación iconográfica de las apariciones marianas en Francia durante el siglo XIX. BOUTRY, Philippe: "L'iconographie des apparitions mariales dans la France du XIXe siècle: l'unique et ses représentations", en BÉTHOUART, B. y LOTTIN, A. (eds.): *op. cit.* (2005), pp. 347-363

<sup>29</sup> BLASCO HERRANZ, Inmaculada: "Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica", *Historia Social*, nº 53 (2005), pp. 119-136 (reflexión sobre McMillan en pp. 123-124).

si esto no ocurre, entonces se habla de resistencia de los sujetos o de contradicción entre discurso y práctica cuando, en realidad, los discursos disponibles simplemente ofrecen el marco categorial a partir del cual los sujetos interpretan la realidad y orientan su acción.

Para el caso concreto que señala McMillan, se podría incluso considerar que el elevado compromiso religioso de algunos hombres fue una consecuencia de la propia feminización del catolicismo. Algunos estudios han demostrado la importancia que jugaron las madres en la transmisión de la fe religiosa en sus hijos.<sup>30</sup> Por ejemplo, según cuenta Henri-Dominique Lacordaire, restaurador de la orden dominica en Francia, su madre Anne-Marie (1775-1836) educó a sus hijos con gran severidad pero sabiendo transmitir bien los principios religiosos: “Educado por una madre cristiana, valiente y fuerte, la religión había pasado de su seno al mío como la leche virgen y sin amargura”.<sup>31</sup> Por su parte, el republicano francés Ernest Legouve, en su muy difundido tratado *Les pères et les enfants au XIXe siècle* (1866), observaba el enorme cambio producido desde el Antiguo Régimen, cuando el padre de familia era el encargado de presidir la transmisión religiosa entre su esposa, hijos y sirvientes, hasta mediados del siglo XIX, momento en que las esposas y madres, que seguían fieles a la Iglesia, denunciaban el escepticismo de sus maridos y se encargaban de la educación religiosa de sus hijos. Así, en su análisis de fuentes de carácter personal pertenecientes a notables católicos de la diócesis de Lyon entre finales del Segundo Imperio y principios de la Tercera República, Paul Seeley afirma que estos hombres “adquirieron sus primeros conocimientos religiosos a través de una instrucción materna informal, privada y carente de la mediación del clero parroquial o de los maestros de escuela”.<sup>32</sup> En su opinión, esta educación religiosa inicial fue decisiva para que estos católicos, en su adolescencia, fueran capaces de mantener y defender sus creencias religiosas en unos ámbitos de sociabilidad masculinos – la escuela secundaria, el lugar de trabajo, el ejército – fuertemente descristianizadores.

Más seria, sin duda, es lo que podríamos denominar crítica discursiva a los estudios sobre feminización de la religión. Desde esta perspectiva no se critica tanto el

---

<sup>30</sup> GABBOIS, Geneviève: “« Vous êtes presque la seule consolation de l'Église ». La foi des femmes face à la déchristianisation de 1789 à 1880”, en DELUMEAU, Jean (dir): *La religion de ma mère. Les femmes et la transmission de la foi*. Paris, Cerf, 1992, pp. 301-325 y SEELEY, Paul: “O Sainte Mère: Liberalism and the Socialization of Catholic Men in Nineteenth-Century France”, *The Journal of Modern History*, vol. 70, n° 4 (1998), pp. 862-891.

<sup>31</sup> Citado en GABBOIS, G.: *op. cit.* (1992), p. 314.

<sup>32</sup> SEELEY, P.: *op. cit.* (1998), p. 872.



concepto, que se considera plenamente válido, sino la manera de abordar y analizar este fenómeno. Efectivamente, la historia social que ha estudiado la feminización del catolicismo en el siglo XIX ha tenido éxito en describir sus características mediante una metodología generalmente cuantitativa pero ha errado a la hora de discernir las causas que generaron este proceso. Tomemos como ejemplo a un autor que hemos citado en varias ocasiones a lo largo de este capítulo: Ralph Gibson. Para este historiador, las razones que explicarían la feminización del catolicismo francés en el siglo XIX son, en primer lugar, el rechazo masculino al control de la sexualidad reivindicado por el clero a través del sacramento de la confesión. En segundo lugar, la oposición del clero a espacios de sociabilidad masculina como la taberna, el café o el cabaret al mismo tiempo que ofrecía a las mujeres un marco de sociabilidad muy valioso, vinculado a la parroquia y cuya expresión máxima serían las congregaciones femeninas, en un siglo donde la mayoría de los espacios públicos estaban reservados a los hombres. En tercer lugar, el dominio eclesiástico de la educación femenina a través de las congregaciones religiosas. Finalmente, la atribución a las mujeres de una serie de valores – dulzura, ternura, debilidad, docilidad y sumisión – profundamente arraigados en la cultura francesa y occidental en general y que encajarían perfectamente con los principios defendidos por el catolicismo posttridentino, de ahí la afinidad natural entre mujeres y religión sostenida por el clero.<sup>33</sup>

Esta enumeración de causas para explicar la feminización del catolicismo en el siglo XIX ofrece varias reflexiones críticas. Por un lado, demuestra la necesidad de estudiar el fenómeno desde más puntos de vista porque durante el siglo XIX no sólo hubo una feminización sino también una *desmasculinización* del catolicismo. Así, no sólo habría que tener en cuenta las causas que explican el mantenimiento o el aumento de mujeres vinculadas a la Iglesia católica sino también aquellas que explican la disminución de los hombres. Esto implicaría analizar, de forma conjunta, el discurso católico y el discurso liberal desde una perspectiva de género para conocer qué ofrecían cada uno a hombres y mujeres y desvelar, hasta qué punto, las fisuras abiertas por las luchas entre ambos discursos pudieron ser aprovechadas por los agentes históricos.

Por otro lado, Gibson confunde causas y efectos. Así, la hegemonía católica de la educación femenina a través de las congregaciones, considerada por Gibson una causa de la feminización del catolicismo, ¿no podría concebirse también como un efecto

---

<sup>33</sup> GIBSON, R.: *op. cit.* (1993), pp. 71-84

de la propia feminización de las estructuras eclesiales?<sup>34</sup> De igual forma, esa serie de valores femeninos que, según Gibson, formaban parte de los esquemas culturales de la época y que establecían una relación natural entre mujeres y religión, ¿no fueron contruidos, entre otros, por el propio discurso católico? Como vemos, esta forma de plantear el problema conduce a argumentos circulares que no llevan realmente a ningún sitio. En cambio, si entendiéramos el discurso o los discursos católicos presentes en el siglo XIX como un elemento más que contribuyó al proceso más amplio de construcción cultural de la diferencia sexual en la época contemporánea, posiblemente saldríamos del bloqueo en el que se ha introducido la historia social en el estudio de la feminización de la religión. Así expresa esta propuesta Inmaculada Blasco:

¿No sería más adecuado hablar de feminización de la religión como una parte más de la organización del conocimiento de la diferencia sexual en unas sociedades que estaban transformando su concepción de la religión? En otras palabras, habría que partir de una comprensión tanto de la feminización de la religión como de la diferencia sexual en tanto que organizadores de conocimiento o categorías a través de las cuales los contemporáneos percibieron y dieron sentido a sí mismos y a su entorno. Entendidos así, la conexión concreta entre ambos fenómenos consistiría en que la diferencia sexual que se configuró a lo largo del siglo XIX generó una serie de atribuciones de feminidad y masculinidad, entre las cuales destacaría el tipo de relación mantenida con la religión y la espiritualidad. A medida que la indiferencia religiosa y el alejamiento de la Iglesia se convertían en atributo naturalizado de masculinidad, una mayor religiosidad iba constituyendo la feminidad decimonónica.<sup>35</sup>

Esta propuesta de análisis, situada dentro un enfoque teórico discursivo o postsocial, no busca comprender la feminización de la religión como una realidad objetiva y cuantificable sino “como elemento constitutivo del imaginario social moderno en torno a la diferencia sexual y a la religión”.<sup>36</sup> Es así como mejor podemos integrar la relación entre género y religión tanto en la construcción de los modelos de masculinidad y feminidad decimonónicos como en el desarrollo del proceso de secularización y la conformación de la denominada *modernidad*.

## **2.2. SOBRE LAS RODILLAS DE LA IGLESIA.**

Las palabras que ponen título a este epígrafe fueron pronunciadas por el obispo de Orleáns, Felix Dupanloup, en su polémica con el ministro de Instrucción Pública, Victor Duruy, en torno a una medida de este último destinada a poner en marcha unos

---

<sup>34</sup> Hay que reconocer que el propio Gibson, en su artículo ya citado, acaba finalmente por percatarse de esta incoherencia.

<sup>35</sup> BLASCO, I.: *op. cit.* (2005), p. 123.

<sup>36</sup> *Ibid*, p. 127.

cursos de educación secundaria para mujeres. Según Dupanloup, no había necesidad de que el Estado se entrometiera en la educación de las niñas porque estas ya eran educadas “sur les genoux de l’Église”.<sup>37</sup> Esta gráfica expresión refleja, sin duda, el esfuerzo realizado por la Iglesia católica durante todo el siglo XIX por controlar la educación femenina. Pero, ¿por qué tanto interés en unos sujetos que, al fin y al cabo, no se les reservaba en la vida pública más que una función subordinada? Y más aún, ¿por qué varios intelectuales y políticos anticlericales reaccionaron a partir de un determinado momento en contra de la hegemonía eclesiástica en la educación femenina? Sin duda, la clave para responder a ambas preguntas se encuentra en el análisis del discurso, tanto católico como anticlerical, porque ambos aportaron nuevas categorías a partir de las cuales los sujetos interpretaron su entorno de una manera diferente a como lo habían hecho antes.

Empecemos por el discurso católico. La vinculación *natural* entre mujeres y religión de la que muchos clérigos hablaban a mediados del siglo XIX contrastaba bastante con lo que decían sus semejantes cien años antes. Durante el siglo XVIII, la Iglesia católica representaba la naturaleza femenina menos perfecta que la masculina, menos resistente a la tentación y más frecuentemente corrompida. Estaba claro, por tanto, que a Eva le correspondía más culpa que a Adán y que los pecados de María Magdalena eran de una naturaleza sexual. Los manuales para confesores avisaban también de las enormes dificultades para controlar las pasiones femeninas. La virtud más deseada en una mujer era la negación de la sexualidad, de hecho, la virginidad era considerada un estado superior al matrimonio. El modelo a seguir era el de la Virgen María por ser plenamente pura y poseer un cuerpo completamente sometido al espíritu. No resulta extraño que la figura de la monja contemplativa continuara siendo el paradigma de la virtud femenina, como se puede observar en este texto del padre Julien Lorient, de principios del siglo XVIII:

Una madre de familia, por cualquier renuncia que haya hecho del mundo, está obligada todavía a pensar a menudo en él a diferencia de una virgen santa de cuerpo y espíritu porque sólo tiene que pensar en Dios. Una mujer casada no puede vivir ajena a la infinidad de inquietudes relacionadas con las cosas de la tierra; una virgen sólo ha de ocuparse de la eternidad. Una mujer casada no es más que una mitad, ella es compartida por Jesucristo y un hombre mortal [...] pero una virgen es toda de Jesucristo.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> DUPANLOUP, Felix: *M. Duruy et l’éducation des filles. Lettre de Mgr. L’Évêque d’Orléans à un de ses collègues*. Paris, Charles Douniol, 1867, p. 27.

<sup>38</sup> Citado en MILLS, Hazel: “Negotiating the Divide: Women, Philanthropy and the ‘Public Sphere’ in Nineteenth-Century France”, en TALLEY, F. y ATKIN, N.: *op. cit.* (1991), pp. 29-54 (pp. 35-36).

Así pues, es comprensible que en esta época se dedicara poca atención por parte de los eclesiásticos a las mujeres laicas. En la mayoría de los textos dirigidos a las familias se enfatizaba principalmente el papel de los padres como fuente de autoridad mientras que a las mujeres se les pedía ser obedientes, diligentes y calladas. Ir a misa y formar parte de una cofradía o hermandad eran los únicos espacios públicos donde su presencia era tolerada por los eclesiásticos.

Esta situación contrasta notablemente con la existente a mediados del siglo XIX. Buena muestra de ello es el aumento sin precedentes en estos años de los textos eclesiásticos destinados a aconsejar a las mujeres sobre sus deberes domésticos y familiares como esposas y madres. En ellos no sólo predominó un mensaje más positivo sobre las mujeres no religiosas sino que además, la figura de la Virgen se humanizó. María fue modelo de mujer pura pero también de esposa y madre virtuosa. Mercier, misionero y párroco, escribió que “María no es solamente Hija y Esposa de un Dios sino también Madre de un Dios: he aquí su privilegio más singular, su título más incomunicable, la cumbre de su gloria”.<sup>39</sup> Quien mejor representa este importante cambio en el discurso católico de género es el teatino Gioacchino Ventura di Raulica. De pensamiento complejo, este sacerdote nacido en Sicilia (1792-1861) fue defensor del tradicionalismo en filosofía pero partidario, en algunos momentos de su vida, de la separación entre Iglesia y Estado. Los últimos años de su existencia los pasó en París, donde pronunció conferencias y sermones después publicados y traducidos a varios idiomas, incluido el castellano.<sup>40</sup> Fue, por tanto, un hombre conocido y respetado en todo el mundo católico. Para la cuestión que nos interesa, vamos a referirnos brevemente a su obra en dos volúmenes titulada *La mujer católica*.<sup>41</sup>

La propia composición de esta obra nos aporta las primeras pistas sobre su contenido y sus intenciones. Así, en la primera parte se plantea la necesidad de ocuparse de la mujer desde el punto de vista católico, la segunda estudia lo que han hecho las

---

<sup>39</sup> Citado en *Ibid*, p. 37.

<sup>40</sup> Sobre la influencia de Ráulica en algunos intelectuales católicos españoles, véase TEJEDOR, Jesús Martín: “La presencia de Ventura Ráulica en el Catolicismo liberal español”, *Hispania Sacra*, vol. 42, nº 86 (1990), pp. 503-529.

<sup>41</sup> La edición más antigua de esta obra que hemos encontrado en francés es VENTURA DE RÁULICA, Gioacchino: *La Femme catholique, faisant suite aux Femmes de l'Évangile*. Paris, A. Vaton, 1855. Nosotros vamos a utilizar esta edición en castellano VENTURA DE RÁULICA, Gioacchino: *La mujer católica*. Madrid, Leocadio López, 1857. Un análisis de esta obra y su repercusión en España puede encontrarse en ROMEO MATEO, María Cruz: “«¿Encerrada en la sala o en el retrete?» El sujeto femenino y la recatolización de la sociedad española a mediados del siglo XIX”. Comunicación presentada al *VI Congreso Latinoamericano de historia de las mujeres*. Buenos Aires-San Juan, 20-21 de septiembre de 2012. Agradezco a la autora la remisión de este texto.

mujeres a lo largo de la historia a favor del catolicismo y la tercera desvela el papel que les corresponde a las mujeres ante las nuevas necesidades del catolicismo. Así pues, la obra tiene un fuerte sentido ejemplarizante: pretende enseñar a sus lectores (y lectoras) lo que algunas mujeres brillantes hicieron en el pasado en defensa del catolicismo para que sirvan de modelo en la época actual, esto es, mediados del siglo XIX. Este intento de dar protagonismo a las mujeres, de involucrarlas en la causa católica en un momento difícil constituye, sin lugar a dudas, el aspecto más destacado y novedoso de la obra.

Ventura comienza con una afirmación difícil de encontrar en un texto escrito por un eclesiástico antes del siglo XIX: “La mujer, más débil que el hombre como ente físico, es más fuerte que el hombre como ente moral”.<sup>42</sup> Esta superioridad moral se traduce en una relación más estrecha del sexo femenino con la religión, tal y como se ha demostrado durante el periodo reciente, marcado por el azote revolucionario:

La mujer ha participado del paganismo menos que el hombre. [...] El cristianismo, arrojado de todas las posiciones que ocupaba en la sociedad europea, se ha refugiado en el corazón de la mujer católica, verdadero santuario del pudor y de la devoción, y por consiguiente, digno de que en él habite la religión de la santidad y del amor. En las grandes solemnidades de la Iglesia, de cien personas que se acercan a la sagrada misa, se ve apenas un hombre, y todas las demás son mujeres.<sup>43</sup>

Esta vinculación con la religión que Ventura de Ráulica considera consustancial a la mujer católica va acompañada de una llamada a la necesidad de que sea instruida en los principios religiosos. Según el sacerdote siciliano, es más importante en las mujeres una instrucción religiosa que una instrucción literaria y esto incluye el aprendizaje del latín, la lengua de la Iglesia. Pero que las mujeres tengan una amplia gama de conocimientos religiosos no sólo es bueno para ellas mismas sino, sobre todo, para su familia. Ventura sólo concibe la transmisión de los principios católicos por parte de las mujeres dentro del matrimonio cristiano. Así, dedica varias páginas de la primera parte de la obra a defender el sacramento del matrimonio, su origen divino y su indisolubilidad. En su opinión, sólo el matrimonio católico es capaz de asegurar la dignidad de la mujer:

Supuesto que la dignidad y la ventura de la mujer esposa y de la mujer madre se hallan íntimamente ligadas a la unidad, a la santidad, a la indisolubilidad del matrimonio, y que estas condiciones del matrimonio se hallan a su vez ligadas al dogma católico de

---

<sup>42</sup> VENTURA, G.: *op. cit.*, vol. I, p. 18.

<sup>43</sup> *Ibid*, vol. I, p. 80.

que el matrimonio es un sacramento, se comprende fácilmente el bien que el catolicismo, que es el único que ha conservado en el mundo este dogma divino, ha hecho a la mujer.<sup>44</sup>

Aunque Ventura reconoce que a algunas mujeres les puede resultar molesta la indisolubilidad del matrimonio por tener un mal marido, considera que el divorcio no debe ser permitido en ningún caso. Además, realiza un paralelismo con la política al señalar que, de la misma manera que la negación del origen divino del poder ha provocado la revolución, negar el origen divino del matrimonio supone aceptar el divorcio, “verdadera revolución de la familia”.<sup>45</sup> Y es que para el que fue Superior General de los Teatinos, la separación entre familia y sociedad es muy difusa, los destinos de la primera influyen directamente en la segunda. De ahí que aunque sitúe la función propagadora de las mujeres católicas dentro de sus familias, considere que esta acaba afectando al conjunto de la sociedad:

La familia entera no es otra cosa que lo que la mujer la hace, no es otra cosa que un espejo fiel de sus buenas cualidades o de sus defectos, de sus virtudes o de sus vicios; y por consiguiente, la sociedad civil (que no es otra cosa que la reunión de las familias bajo una cabeza política, así como la familia es la reunión de los individuos bajo una cabeza doméstica) no es otra cosa que lo que las mujeres la han hecho; no es sabia e insensata, religiosa o impía, casta o corrompida, sino en proporción de la castidad o del libertinaje, de la religión o de la impiedad, de la sabiduría o de la ligereza de las mujeres.<sup>46</sup>

Este “sacerdote de la familia”, como Ventura de Ráulica lo llama en el prólogo, puede incluso adoptar un papel protagonista en la defensa de la fe en caso de que la revolución vuelva otra vez a azotar a la Iglesia: “Como el clero podrá ser dispensado y reducido, a pesar de su celo, a no poder hacer otra cosa que sufrir, la acción religiosa quedará entonces en manos de la mujer católica, y ella será la que, en cierta manera y en cuanto le sea posible, reemplazará momentáneamente la acción del clero, que parecerá haber desaparecido”.<sup>47</sup> Así pues, Ráulica ofrece a las mujeres, siempre dentro de los márgenes del matrimonio, la misión de contribuir a la recristianización de la sociedad y, para persuadir las, trata de presentar el catolicismo como una religión amiga de las mujeres:

La incredulidad moderna ha dicho muchas veces con un aire de desprecio: “El catolicismo es la religión de las mujeres”; pero, en cierto sentido, este sarcasmo de mal

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, vol. I, pp. 221-222.

<sup>45</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 218.

<sup>46</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 28.

<sup>47</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 79.

gusto, o más bien esta estúpida blasfemia, contiene una grande verdad; porque el catolicismo es, en efecto, la única religión amiga y protectora de la mujer; la única religión que ha vengado, rehabilitado, emancipado y ennoblecido a la mujer; la única religión que ha aprovechado de una manera especial a las mujeres.<sup>48</sup>

Estas palabras con las que Ráulica cierra su obra son muy interesantes porque denotan que no sólo los católicos consideraban que el catolicismo era la religión de las mujeres. Bajo la noción vaga de “incredulidad moderna”, el sacerdote siciliano se refería a aquellos sectores anticlericales que también constataban un vínculo estrecho entre el catolicismo y el sexo femenino pero a partir de una perspectiva muy diferente. Desde el rechazo eclesiástico a la Constitución Civil del Clero, aprobada en 1790 y que proponía, entre otras cosas, la elección de obispos y curas por laicos, los revolucionarios franceses consideraron a la Iglesia un obstáculo en la realización de sus proyectos. Se mostraron entonces muy críticos con la participación de algunas mujeres a favor de los curas refractarios y en contra de la revolución. Términos con carácter despectivo como *dévote*, *fanatique* o *béguine* comenzaron a poblar el lenguaje revolucionario al mismo tiempo que se olvidaban otras acciones protagonizadas por mujeres a favor de la revolución.<sup>49</sup> Así nació el trinomio mujeres-Iglesia-contrarrevolución, cuya herencia perduró durante el siglo XIX. El espectacular desarrollo de las congregaciones femeninas, que como hemos visto comenzó en las postrimerías de la Revolución de 1789, generó cierta inquietud entre los sectores anticlericales. Se multiplicaron las denuncias de “raptos por seducción”<sup>50</sup> de menores para entrar en conventos. Algunos de estos casos traspasaron los límites de los tribunales y fueron conocidos por la opinión pública gracias a la prensa y a panfletos que trataron la cuestión de forma sensacionalista. Desde tiempos de la Revolución tuvieron también gran éxito las obras literarias que envolvían a hombres y mujeres religiosas y que solían finalizar con el triunfo de la libertad frente a la esclavitud del claustro. Es en todo este contexto donde

---

<sup>48</sup> *Ibid*, vol. II, pp. 561-562.

<sup>49</sup> Esta información en FORD, Caroline: *Divided houses. Religion and Gender in Modern France*. Ithaca/London, Cornell University Press, 2005, pp. 17-36.

<sup>50</sup> Se trataba de un término que antes de la Revolución hacía referencia a un crimen contra el honor de la familia ante un matrimonio no deseado de una hija mientras que, desde la Restauración, el citado concepto tenía más que ver con la edad y el sexo que con el linaje y el honor, con el alma más que con el cuerpo y con lo religioso más que con lo matrimonial. Es decir, hacía referencia a los casos de mujeres menores de edad que habían decidido entrar en un convento o en una congregación sin el permiso paterno. Véase *Ibid*, pp. 37-71 y pp. 116-137.

debemos situar el exitoso libro del historiador republicano anticlerical Jules Michelet (1798-1874) titulado *Du prêtre, de la femme, de la famille*.<sup>51</sup>

Reimpresa en ocho ocasiones desde su primera aparición en 1845 hasta 1875, esta obra refleja muy bien los miedos y temores de gran parte del anticlericalismo europeo a lo que se percibió como una estrecha alianza entre las mujeres y la Iglesia. Desde luego, la manera en que presenta el autor una escena cotidiana como sentarse en la mesa para cenar debió generar desasosiego entre los cabezas de familia que leyeron el libro:

Si penetráis durante la noche en el seno de cualquier hogar y os sentáis a la mesa común, una cosa os llamará la atención casi siempre: la madre y la hija unidas, afectando el mismo aire, están sentadas a un lado de ella; el padre, solo, en el otro.

¿Qué significa esto? Que en aquella mesa existe un individuo invisible, pronto a contradecir, a desmentir todo aquello que el padre diga. Este, que llega a casa fatigado del presente, presa de las zozobras del porvenir, encuentra allí en vez del reposo, en vez del alivio que para su espíritu busca, tan solo la lucha con el pasado.

[...] La esposa, que en tanto que no haya alcanzado su objeto, no puede esperar sino rigor en el confesionario, le hará constantemente una guerra horrible, dulce algunas veces, pero siempre encarnizada e implacable. Murmurando en voz baja de continuo, se sentará triste a la mesa, no abrirá su boca a menudo ni para hablar ni para comer; al irse a acostar, con la cabeza ya sobre la almohada, se entregará a la inevitable repetición de la lección aprendida de antemano... ¿Qué puede hacer el marido, al oír una y otra vez, la cotidiana y monótona disertación? O ceder o volverse loco.<sup>52</sup>

Con un estilo recio y combativo que se extiende a lo largo de toda la obra, Michelet no duda en presentar a la Iglesia y a los sacerdotes como “nuestros enemigos” por encarnar una serie de principios y valores procedentes del pasado que dificultan sobremanera la consumación de los principios modernos de la razón y el progreso. Pero lo que más le preocupa es que los sacerdotes utilicen a las mujeres como caballo de Troya para entrometerse en unos asuntos que considera exclusivamente privados. Así, Michelet se presenta como defensor del matrimonio y acusa a la Iglesia de querer disgregarlo al introducir a una tercera persona:

Hasta hoy se había creído generalmente que para el matrimonio bastaban dos personas. Según el nuevo sistema, tal como ellos mismos [los sacerdotes] lo exponen, tres son los elementos que lo constituyen: 1º *El hombre*, el ser fuerte, violento; 2º *La mujer*, el ser débil por naturaleza; 3º *El sacerdote*, nacido hombre y fuerte, pero que le conviene hacerse el débil, parecerse a la mujer, el cual, participando así del uno y de la otra, puede interponerse entre ambos.

---

<sup>51</sup> Nosotros vamos a citar a partir de la traducción en castellano presente en la Biblioteca Nacional de España pero que no tiene fecha de publicación: MICHELET, Jules: *El sacerdote, la mujer y la familia* (traducción de A. Abella). Barcelona, Jané Hermanos, s.f.

<sup>52</sup> *Ibid*, pp. 238-239.



¡Interponerse, colocarse entre aquellos que no debían formar más que uno solo! Esto cambia infinitamente la idea que, desde el principio del mundo, se tenía del matrimonio.

Mas no es esto todo; confesemos que no se trata de una intervención imparcial que favorezca, alternativamente y según quien tenga razón, a entrambos cónyuges. No; es únicamente a la mujer a quien se dirige, a la que se encarga de proteger contra su protector natural, a la que ofrece *aliarse con ella para transformar al marido*.<sup>53</sup>

Michelet añade después que “desposar a aquella cuya alma pertenece a otro, tenedlo presente, jóvenes, es desposar el divorcio”<sup>54</sup>, una afirmación tremendamente polémica porque presentaba como causantes del divorcio a los mismos que, como Ventura de Ráulica, luchaban fervientemente contra él. En varios pasajes del libro, Michelet describe de una forma que roza la paranoia las diversas tácticas y estrategias utilizadas por los sacerdotes para hacerse con la voluntad de las mujeres. Opina que el hecho de que sean poco cultos no supone ningún problema porque les permite concentrarse mejor en su objetivo. El confesionario es el espacio donde mejor trabajan, “despertando cada día nuevos escrúpulos, inquietando una alma (sic) tímida, acerca de la legitimidad de sus más santas afecciones. [...] Dios lo quiere absolutamente todo... Nada de parentesco ni amistad, es preciso que desaparezca... completamente”.<sup>55</sup> Lógicamente, también preocupa a Michelet que en el confesionario la mujer pueda desvelar secretos que no conozcan ni su madre ni su propio marido. Así, no debe extrañar al marido oír “pregonar al día siguiente en voz alta y en mitad de la calle [...] el más ligero, el más ínfimo pensamiento que cruce por su cerebro, al descansar su pesada cabeza sobre la almohada de su lecho”.<sup>56</sup> Michelet no sólo dirige sus críticas a los sacerdotes, también se refiere a los conventos de monjas. Considera que se trata de lugares anacrónicos que no encajan con los nuevos tiempos, se queja del capital que obtienen al beneficiarse del reparto igualitario de la herencia entre hijos e hijas establecido por el Código Civil Napoleónico de 1804 y lamenta que la ley no pueda penetrar en unos espacios donde se practican penitencias de carácter medieval. Pero lo que más ataca es el poder desmesurado que, en su opinión, tiene la abadesa en el interior de un convento. Así, en este caso, no duda en ponerse a favor del confesor masculino:

Hay siempre una diferencia notable de la dureza de un hombre a la crueldad de una mujer. ¿Cuál creéis que es la más fiel encarnación del diablo, en este mundo? ¿Un inquisidor, un jesuita? No por cierto. Una jesuita, una de esas grandes damas

---

<sup>53</sup> *Ibid*, pp. XIV-XV (en cursiva en el original).

<sup>54</sup> *Ibid*, p. XXXII.

<sup>55</sup> *Ibid*, p. 190.

<sup>56</sup> *Ibid*, p. 193.

arrepentidas, que se cree nacida para gobernar, la cual, en medio de aquel numeroso tropel de temblorosas mujeres, hémela en atormentar a aquellas infortunadas indefensas la ira de sus mal extinguidas pasiones.

Dado este caso, no puedo menos que colocarme resueltamente de parte del confesor. Sacerdote, fraile o jesuita, siempre me encontrará a su lado constantemente dispuesto a rogarle que intervenga en ello cuanto le sea posible. En aquel terrible infierno, en el cual, la ley, tiene negada la entrada, él es la sola, la única persona que puede dejar oír palabras de humanidad.<sup>57</sup>

Desde luego, la patente misoginia que domina este pasaje no supone una excepción en el conjunto de la obra. A pesar de que en el prefacio apele a todos los laicos a “tomar la defensa de la causa de las mujeres”<sup>58</sup>, no debemos confundirnos: esta causa no constituye, ni mucho menos, la emancipación femenina sino pasar de estar controlada por el sacerdote a estarlo por el marido. De hecho, un poco más abajo, Michelet realiza una reflexión a modo de autocrítica sobre no haber ofrecido nada a las mujeres que les pudiera haber separado de la Iglesia:

Nuestros adversarios proporcionan a las mujeres un pésimo alimento – nosotros no les damos ninguno. A las que pertenecen a las clases acomodadas, a las que parecen dulcemente cobijadas en el seno de la familia, a las dichosas, en una palabra, no les proporcionamos ningún alimento espiritual. Y a las pobres, a las aisladas, a las laboriosas e infelices, que procuran ganarse su pan, tampoco las ayudamos a encontrar su alimento material.<sup>59</sup>

Así, es comprensible que la última parte de la obra, titulada “La familia”, se dedique a dar consejos a los maridos para evitar que sus mujeres entren bajo el campo de influencia del sacerdote. Considera que en aquellos primeros momentos del matrimonio “en que tanta influencia ejerce sobre ella, la asociara al movimiento de su espíritu, a sus proyectos, a sus ideas, la iniciara en sus empresas, la creara dentro de su actividad otra actividad propia”.<sup>60</sup> De todas formas, aunque reconoce que la diferente educación que hombres y mujeres reciben desde la infancia dificulta sobremanera la comunicación entre ambos cónyuges, no llega a proponer, ni mucho menos, una educación igualitaria. Aun así, esto constituye una contradicción discursiva que, con el tiempo, acabará convenciendo a la cultura política republicana – en Francia y en otros países – de que sería necesario igualar los contenidos educativos de niños y niñas.

Además del amor y la paciencia que Michelet recomienda a los maridos para superar esta brecha educativa, el historiador republicano considera esencial que sean las

---

<sup>57</sup> *Ibid*, p. 212.

<sup>58</sup> *Ibid*, p. XIX.

<sup>59</sup> *Ibid*, p. XXII.

<sup>60</sup> *Ibid*, p. 245.

madres, bajo la vigilancia del padre, las que eduquen a sus hijos hasta que “los reclame para la educación pública su segunda madre: la patria.”<sup>61</sup> Michelet realiza un elogio encendido de la educación maternal y trata de convencer a los maridos de su importancia: “Teméis que transcurriendo mucho tiempo al lado de una mujer, vuestros hijos no se conviertan igualmente en seres débiles, afeminados... Y sin embargo, sucede al contrario, precisamente es ella la que los convertirá en hombres, siempre y cuando les confiéis exclusivamente su cuidado”.<sup>62</sup> Desde luego, lo que pretendía evitar Michelet a toda costa era que las mujeres pasaran los primeros años de su vida en un convento o en un internado, bajo el directo control de religiosas. Pero, para su desgracia, la situación real era muy diferente de la que él hubiera deseado: “SEISCIENTAS VEINTE MIL niñas son educadas en Francia por religiosas, bajo la inmediata dirección de los sacerdotes. – Estas niñas se convertirán bien pronto en mujeres, en madres, que entregarán al cuidado de aquellos, tan pronto como puedan, sus hijos y sus hijas”.<sup>63</sup>

Como lamentaba Michelet, a mediados del siglo XIX las congregaciones femeninas se encontraban en pleno apogeo. Las dedicadas a tareas educativas desarrollaron una triple estrategia: ofrecer internados para niñas de condición acomodada, fundar escuelas gratuitas para niñas pobres financiadas por las retribuciones obtenidas de los internados y acceder a las plazas de maestra ofertadas por las escuelas municipales. De esta manera, el 44,6% del total de niñas escolarizadas en la educación primaria en 1850 tenían a congregacionistas como profesoras, una cifra que subió hasta el 56,7% en 1875. Este porcentaje no es sólo llamativo por representar más de la mitad de las niñas escolarizadas en Francia sino también porque el porcentaje de niños que en ese mismo año, 1875, estaban siendo educados por religiosos, no llegaba al 24% aun siendo el mayor porcentaje entre 1850 y 1911 (véase de nuevo el cuadro VII). En los internados, la hegemonía de las congregaciones femeninas fue todavía más evidente ya que el 73% de las niñas que se educaban en estos centros de educación secundaria en 1863 tenían como maestras a hermanas congregacionistas.<sup>64</sup>

Además de su propio impulso e iniciativa, las congregaciones femeninas se beneficiaron de una legislación educativa que, hasta la década de 1880, no consideró al Estado como agente educativo de primer nivel con relación a las niñas. Su labor hasta ese momento se basó principalmente en reconocer y controlar los centros educativos

---

<sup>61</sup> *Ibid*, p. 256.

<sup>62</sup> *Ibid*, p. 259.

<sup>63</sup> *Ibid*, p. 239, mayúsculas en el original.

<sup>64</sup> GIBSON, R.: *op. cit.* (1989), p. 123.

privados, tanto religiosos como laicos. En la mente de los legisladores debió pesar mucho la herencia ilustrada y revolucionaria, representada por autores como Rousseau, Mirabeau o Talleyrand, que opinaban que la mejor educación para las mujeres era la que se desarrollaba en el ámbito doméstico. Así, la ley Guizot de 1833, que instauraba un sistema público de educación primaria masculina, no planteó la necesidad de establecer escuelas públicas femeninas. Años después, la ley Falloux de 1850 contempló la posibilidad de que los municipios de más de ochocientos habitantes se dotaran de una escuela de niñas pero se especificaba que siempre que tuvieran recursos para hacerlo. Además, la exención del certificado de aptitud para las maestras de congregaciones religiosas favoreció el incremento de sus escuelas y pensionados.<sup>65</sup>

Durante los años sesenta, esta situación comenzó a cambiar. El régimen bonapartista, que durante esta década fue más sensible a las demandas liberales, percibió con cierto temor el incremento desmesurado de congregaciones femeninas que él mismo se había encargado de promocionar y que los sectores anticlericales llevaban ya tiempo denunciando. Toda esta tensión acumulada acabó estallando en 1867 con una iniciativa impulsada por el ministro de Instrucción Pública, Victor Duruy, que suponía un tímido intento de establecer una educación secundaria pública para las mujeres. El enorme debate que generó puede calificarse como un episodio más de la *guerra cultural*<sup>66</sup> que existió en el siglo XIX entre la Francia católica y la Francia laica.

El detonante del conflicto fue la circular pública que Duruy dirigió a los rectores universitarios el 30 de octubre de 1867. En ella, el ministro se proponía nada menos que “fundar la enseñanza secundaria de las niñas que, a decir verdad, no existe en Francia”.<sup>67</sup> Las intenciones de Duruy ya se habían expresado el año anterior en una carta dirigida a la Emperatriz Eugenia, en la que opinaba que “la influencia de la madre sobre la educación de los niños y sobre la dirección de sus ideas es demasiado grande para no inquietarse por ver a las mujeres permanecer extrañas a la vida intelectual del

---

<sup>65</sup> Para conocer la situación de la educación femenina en Francia durante el siglo XIX resulta imprescindible MAYEUR, Françoise: *L'éducation des filles en France au XIXe siècle*. Paris, Perrin, 2008 (1ª edición 1979).

<sup>66</sup> Con este término queremos hacer referencia al intenso conflicto que existió en algunos países europeos entre católicos y anticlericales por la posición de la religión en la política y la sociedad modernas. Este conflicto se desarrolló principalmente en los medios de comunicación (palabra oral y escrita, imágenes, símbolos) e incluyeron procesos de movilización de masas y de polarización social. Véase CLARK, Christopher; KAISER, Wolfram: “Introduction: The European Wars” en *Culture wars... op. cit.* (2003), pp. 1-10.

<sup>67</sup> Esta circular se encuentra reproducida en la última carta que Dupanloup dirigió a Duruy en respuesta de dicha circular: DUPANLOUP, Felix: *La femme chrétienne et française. Dernière réponse à M. Duruy et à ses défenseurs*. Paris, Charles Douniol, 1868, pp. 148-154 (cita en p. 151).

mundo moderno”.<sup>68</sup> Sin embargo, a pesar de las ambiciosas pretensiones del ministro, la circular planteaba medidas muy humildes. Así, se preveía que las adolescentes entre catorce y dieciocho años recibieran clases de distintas materias<sup>69</sup> durante seis o siete meses al año por parte de los profesores que enseñaban en liceos y colegios masculinos. Desde luego, la reforma educativa, tal como estaba planteada, era a coste cero para el Estado, no sólo porque no se preveía la contratación de nuevo personal docente sino también porque se esperaba que fueran las instalaciones de los propios ayuntamientos donde se impartiesen las clases, con el material suministrado por los centros educativos masculinos y con las retribuciones de los padres. De hecho, se pronosticaba que fueran las hijas de familias ricas las que asistiesen a las clases y sólo se reservaba de forma gratuita una pequeña parte de las plazas a niñas de condición menos acomodada.

A pesar de todo esto, la circular del 30 de octubre generó una polémica de tal calado que *L'École: Revue de l'instruction populaire*, señaló el 15 de diciembre de 1867 que la prensa nunca se había agitado antes tanto ante una cuestión educativa.<sup>70</sup> Por el lado liberal y anticlerical, se animó a Duruy a que siguiera con la reforma e incluso se produjeron quejas ante los escasos fondos dedicados a la educación femenina en comparación con los gastos militares. De una forma irónica se expresaba al respecto *Le Siècle*: “Pero la enseñanza primaria o secundaria, instruir a las niñas, formar su espíritu, arrancarlas del yugo de supersticiones ridículas, preparar las nuevas generaciones, todo ello parece a la gente mucho menos prioritario. ¡Habladnos de una buena expedición militar donde los fusiles Chassepot harán maravillas!”.<sup>71</sup> Por su parte, *Le Temps* planteaba el tema de una manera que recordaba a los planteamientos de Michelet: “Se trata de saber si el sacerdote, que tiene todavía a la mujer, recobrará por medio de ella el imperio sobre la sociedad, o si la sociedad terminará por librarse del sacerdote, arrebatándole la mujer, para hacerla participar de la cultura y de la vida general”.<sup>72</sup>

En el lado católico, el protagonismo fue tomado por el obispo de Orleáns, Felix Dupanloup, a través de cuatro cartas públicas dirigidas al ministro Duruy.<sup>73</sup> En

---

<sup>68</sup> Citado en MAYEUR, F.: *op. cit.* (2008), p. 173.

<sup>69</sup> Los estudios que estuvieron presentes en la mayoría de los lugares donde los cursos se instauraron fueron literatura francesa, historia (normalmente de Francia), física y química. En menor medida, también se dieron clases de historia natural, matemáticas, cosmografía y gramática francesa. Lenguas extranjeras, dibujo y economía sólo se impartieron en algunas ciudades aisladas. *Ibid*, pp. 185-188.

<sup>70</sup> Referencia en HORVATH, Sandra Ann: “Victor Duruy and the Controversy over Secondary Education for Girls”, *French Historical Studies*, nº 9-1 (1975), pp. 83-104 (p. 96).

<sup>71</sup> *Le Siècle*, 16 de noviembre de 1867.

<sup>72</sup> *Le Temps*, 21 de noviembre de 1867.

<sup>73</sup> Los títulos completos de estas cuatro cartas son *M. Duruy et l'éducation des filles, Seconde Lettre de Monseigneur l'évêque d'Orléans sur M. Duruy et l'éducation des filles, Les Alarmes de l'épiscopat*

principio, Dupanloup se dedicó a criticar los aspectos de la circular del 30 de octubre que él considero inaceptables desde el punto de vista moral. Así, Dupanloup se escandalizó porque fueran profesores y no madres de familia o religiosas quienes se encargaran de la educación de las adolescentes. El obispo temía que un profesor joven y apuesto pudiera perturbar a las alumnas en una edad peligrosa. También criticó que las clases se impartieran en los ayuntamientos, lugares poco apropiados porque, en su opinión, abundaban vagabundos y prostitutas. Pero lo que de verdad le preocupaba, como así manifestó principalmente en su última carta, es que la Iglesia pudiera perder su hegemonía sobre la educación femenina. No entendía la afirmación de Duruy sobre la necesidad de *fundar* la enseñanza secundaria femenina porque, a su parecer, ya existía en los numerosos internados sostenidos por las congregaciones femeninas. Así, señalaba con solemnidad que “es ella, la mujer cristiana y francesa, quien está en juego en este serio debate sobre la educación de las niñas. La religión y el carácter nacional no pueden permanecer ajenos a este asunto”.<sup>74</sup> Escudándose en la vinculación natural que, a su juicio, existía entre mujeres y religión, Dupanloup opinaba que los “librepensadores” no alcanzarían su proyecto de educar a las mujeres como hombres para restaurar la unidad moral de la familia y el entendimiento entre los respectivos cónyuges. La mujer cristiana y francesa, descrita en estos términos por Dupanloup, debía perdurar por el bien del cristianismo y de toda la nación francesa:

Hay una criatura en este mundo a la que el mal ha afectado menos, que permanece pura todavía junto a nosotros, y que tiene por misión preservar el hogar doméstico, despejar las nubes de la vida, contener y purificar al propio hombre: es la mujer cristiana; la mujer tal como el cristianismo nos la ha hecho, y es su obra más bella. [...] ¡Vosotros no la queréis! ¡Queréis que la esposa, que la madre, que la mujer cristiana desaparezca de la sociedad francesa! ¿Pero entonces quién la reemplazará en el hogar doméstico? ¿Y quién en la sociedad?<sup>75</sup>

A pesar de esta oposición al proyecto de Duruy y de la utilización de una retórica trágica y tremendista, no debemos considerar a Dupanloup como un acérrimo opositor a la instrucción femenina. En un libro publicado un año después de la citada circular, titulado *La femme studieuse*, Dupanloup expresaba sus ideas sobre esta

---

*justifiées par les faits* y *La Femme chrétienne et française, dernière réponse à M. Duruy et à ses défenseurs*.

<sup>74</sup> DUPANLOUP, F.: *op. cit.* (1868), p. 7.

<sup>75</sup> *Ibid*, pp. 102-106.

cuestión de una manera más sosegada y reflexiva.<sup>76</sup> Un dato interesante a retener es que *La femme studieuse* se compuso de dos opúsculos: el segundo, titulado *Femmes savantes et femmes studieuses*, fue escrito como respuesta a las críticas que deparó el primero, titulado *Quelques conseils aux femmes chrétiennes qui vivent dans le monde sur le travail intellectuel qui leur convient*. Como señala el propio autor al comienzo del segundo opúsculo, estas críticas no procedían del lado liberal sino de aquellos autores que, influidos por el pensamiento del reaccionario Joseph de Maistre, eran partidarios de una instrucción muy limitada para las mujeres.<sup>77</sup> Así pues, el objetivo que se plantea Dupanloup es convencer a sus propios compañeros en la lucha contra los anticlericales de los beneficios de una buena instrucción femenina.

Uno de los aspectos más significativos de la obra de Dupanloup es que se centra más en la instrucción, esto es, en la preparación intelectual, que en la educación, concepto que en esa época se refería más bien a la preparación moral y que era la cuestión a la que se dedicaban la mayoría de tratados dirigidos a las mujeres. Así, un primer beneficio que Dupanloup encuentra en la instrucción femenina es la posibilidad de transmitirla a su descendencia:

Una mujer joven tiene hijos; ahora bien, no es la amabilidad según la entiende el mundo, compañera demasiado habitual de la frivolidad, la que podrá inspirar a esta joven madre la atenta vigilancia y la elevada conciencia necesarias para dirigir la temprana educación de sus hijos e hijas y para darles las primeras y fundamentales lecciones, bien de la lengua materna, bien de geografía o de historia, que de ninguna boca escuchan como de la de una madre. Hablo aquí, como se ve, no sólo de las hijas, sino de los hijos, de los varones. Pues he visto a unas mujeres que, con el beneplácito de sus maridos, en espera de los años del colegio – que a menudo se inicia demasiado pronto – hacían ellas mismas de profesor, de primer maestro para sus hijos pequeños, y que para esto se habían tomado el leve trabajo de estudiar los rudimentos del latín, con objeto de darles las primeras lecciones y prescindir así de preceptor durante algún tiempo. Y queremos encarecer hasta qué punto el recuerdo de esas primeras enseñanzas inspira a los jóvenes respeto y afecto hacia su madre.<sup>78</sup>

Dupanloup defiende aquí la importancia de la educación maternal, tanto con relación a las hijas como a los hijos varones, y es partidario de que se prolongue lo

---

<sup>76</sup> Yo he consultado una edición reciente de este libro en castellano: DUPANLOUP, Félix: *La mujer estudiosa* (traducción, introducción y notas de Marie-Paule Sarazin). Cádiz, Universidad de Cádiz, 1995.

<sup>77</sup> En unas cartas dirigidas a su hija Constance, Maistre realizaba afirmaciones como “la mujer, en cuanto quiere emular al hombre, ya no es más que un mono”, “una coqueta se casa mucho más fácilmente que una sabia” o “lo que hace su debilidad no es la mediocridad de su educación, sino que su debilidad es lo que necesariamente causa la mediocridad de su educación”. Estas y otras citas fueron recogidas hábilmente por Dupanloup para desacreditar a sus críticos en el primer capítulo del segundo opúsculo de *La femme studieuse*.

<sup>78</sup> DUPANLOUP, F.: *op. cit.* (1995), p. 32.

máximo posible. Con la intención de que las madres se encuentren suficientemente preparadas en el desempeño de esta misión, el obispo de Orleans comenta las materias que pueden estudiar. En primer lugar, la literatura. Aunque avisa de que “las mujeres corren ciertamente muchos riesgos con las lecturas literarias”, añade después que “tampoco es leve el peligro que desde el punto de vista de la seriedad de las costumbres corren las mujeres, cuando pierden el hábito de los nobles y puros placeres del espíritu”.<sup>79</sup> En segundo lugar, los idiomas, entre los que Dupanloup incluye nociones de latín. En tercer lugar, la filosofía, materia que considera al alcance de las mujeres. Llama la atención que en el primer opúsculo Dupanloup les permita estudiarla siempre que no hablen de ello “sino a puertas cerradas”<sup>80</sup> mientras que en el segundo radicaliza su postura interpelando directamente a sus críticos: “Si prohibís a las mujeres que escriban, que hablen de las cosas que les interesan, ¿cómo suponéis que tengan la valentía de trabajar para sepultar eternamente sus conocimientos dentro de sí mismas?”<sup>81</sup> Precisamente, una de las disciplinas para las que Dupanloup ve plenamente capacitadas a las mujeres es la escritura. Acepta incluso la posibilidad de que puedan publicar sus trabajos aunque siempre cumpliendo una serie de requisitos que demuestra que Dupanloup no concebía a las mujeres como seres plenamente autónomos:

Las mujeres, no cabe duda, tienen un estilo que les es propio, pero que no las incapacita de ningún modo para coger la pluma.

Digo más: suponiendo que sus gustos y aptitudes llevaran a una mujer a escribir; que, además, las conveniencias de su hogar, de su marido y de sus hijos, no se opusieran a ello; si, en tales circunstancias, y con el consentimiento marital, una mujer publicase, en las revistas que con tanta facilidad las acogen o de cualquier otra manera, trabajos de crítica o incluso obras escritas por ella, yo no me creería autorizado a ponerle reparos mas que si la obra fuese mala.

Hay, entre nuestros contemporáneos, algunas mujeres que, conservando o no el anonimato, tuvieron así el mérito de poner en circulación muy buenos libros o de brindar una útil colaboración a la prensa religiosa, cuya tarea hoy es dura, y que tanto necesita de auxiliares inteligentes.<sup>82</sup>

Otras materias que, según Dupanloup, pueden ser estudiadas por las mujeres son la historia, especialmente la de Francia, por aportar lecturas muy instructivas y permitir conocer el protagonismo del sexo femenino en muchos hechos históricos; el derecho, concretamente los aspectos jurídicos relacionados con el matrimonio y el funcionamiento de los procesos judiciales; la estética, muy apropiada por la

---

<sup>79</sup> *Ibid*, p. 44.

<sup>80</sup> *Ibid*, p. 55.

<sup>81</sup> *Ibid*, p. 134.

<sup>82</sup> *Ibid*, pp. 78-79.



considerable influencia que las mujeres ejercen en el arte; las ciencias, disciplina sobre la que las mujeres no tienen generalmente aptitudes pero Dupanloup sí considera útil que al menos tengan un conocimiento sucinto; la agricultura, una materia cuyo conocimiento puede contribuir a mantener a las familias en el campo además de permitir a las mujeres hablar de forma inteligente con sus maridos, los sacerdotes y los notarios del pueblo; y, por supuesto, la religión. Dupanloup opina que aunque las mujeres sean naturalmente religiosas, la piedad por sí misma no basta. Así, considera necesario un estudio serio de la religión que, a su pesar, es prácticamente inexistente. Leyendo entre líneas, esto puede interpretarse como una crítica velada a las escuelas e internados de las congregaciones femeninas porque, como sabemos, educaban a un sector importante de las niñas escolarizadas:

En general, se conocen mal el catecismo y el Evangelio y por consiguiente se conoce muy mal la religión. Ahora bien, este estado de ignorancia, deplorable para todas las almas, lo es aún mucho más, sin lugar a dudas, para las personas que tienen cargo de almas, para las madres de familia [...]. Es cierto que ellas practican la religión más que los hombres pero sería un error creer que esto siempre es suficiente para que tengan una verdadera instrucción religiosa.<sup>83</sup>

Si bien una óptima instrucción femenina es buena para los hijos y, por extensión, para el conjunto de la sociedad, Dupanloup añade que también es buena para la propia mujer. De hecho, dedica varias páginas a tratar de convencer a sus lectoras de las bondades de dedicarse al estudio algunas horas al día. El sosiego y la tranquilidad que aporta alimentar el espíritu mediante el trabajo intelectual es un buen antídoto frente al tedio de las ocupaciones diarias:

¿Para qué sirve hacerse ilusiones? Es cierto que son a veces tediosas, muy tediosas, las cargas de una familia, los deberes de un ama de casa, estos mil detalles materiales siempre repetidos. ¿Dónde hallará consuelo? ¿Quién dará una legítima expansión a su imaginación a veces exaltada? ¿Quién ofrecerá a su inteligencia la justa satisfacción que pide y permitirá por fin que esta mujer no se crea una sirvienta?

Hay que confesar – y numerosas experiencias vienen a fortalecer mi convicción en este sentido – que hay horas en las que la misma piedad, la piedad ordinaria, no basta. Se necesita el trabajo y a veces el más serio trabajo del espíritu. El dibujo, la pintura incluso no bastan, a menos que sea la pintura más elevada. Hace falta la alta y esforzada aplicación de la inteligencia, un trabajo serio, literario, filosófico o religioso. Entonces llegan la calma, el apaciguamiento y la serenidad. No se engañe nadie, principios rígidos con ocupaciones fútiles, la devoción con una vida meramente material o mundana, producen mujeres sin recursos para sí mismas y a veces insoportables para sus maridos y sus hijos.<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup> *Ibid*, p. 67.

<sup>84</sup> *Ibid*, pp. 110-111.

Dupanloup es consciente de que no todas las mujeres, por su condición social, pueden permitirse dedicar unas horas de su tiempo a estudiar. Así, aunque el modelo a seguir es el de las mujeres de clase media, los destinatarios fundamentales de su discurso son las mujeres de clase alta porque son las que más fácilmente pueden caer en la ociosidad, en tertulias y bailes totalmente innecesarios. De hecho, Dupanloup opina, a diferencia de sus críticos, que el estudio estrecha la relación entre la mujer y su hogar: “El estudio hace que las mujeres aprecien su hogar, donde siempre les espera el atractivo de un trabajo empezado. ¡Qué poca necesidad se tiene entonces de las visitas y de las gentes! ¡Qué alegría volver a sus aposentos, encontrar de nuevo sus libros o su dibujo! ¡Qué rápido se anda, con qué paso ligero se regresa a casa!”<sup>85</sup>. De una forma agria, Dupanloup acusa a los hombres de fomentar la coquetería en las mujeres cuando desprecian los conocimientos intelectuales que estas puedan tener. En su opinión, “si se fuera más indulgente, si no se lanzaran estos estúpidos anatemas contra las mujeres que estudian, las que sienten esta afición se dedicarían a ella sin pensar que están haciendo una cosa extraordinaria; y entonces, aunque fuesen poco numerosas, comunicarían cierta vida a toda la sociedad”.<sup>86</sup>

Aunque Dupanloup no defendiera ni mucho menos la emancipación de las mujeres, la defensa que realizó de la necesidad de su instrucción dejó abiertas bastantes posibilidades a aquellas que formaban parte de la esfera católica. El hecho de que reivindicara una instrucción femenina no sólo para sus familias sino también para las mujeres mismas constituyó un importante punto de fuga dentro del discurso católico. Además, a pesar de la polémica y las críticas, el debate sobre los cursos de Duruy demostraron que tanto los favorables a la circular como Dupanloup y sus aliados – todavía minoritarios dentro de la Iglesia católica – estaban de acuerdo en fomentar una mejor instrucción en las mujeres aunque con contenidos y objetivos diferentes. La fuerte resistencia católica y las propias insuficiencias del proyecto, como la escasez de profesores con tiempo y voluntad suficiente para compaginar su trabajo en los liceos masculinos con el exigido por la circular, provocaron que las clases para mujeres jóvenes instauradas por Duruy apenas sobrevivieran tras su salida del ministerio en verano de 1869. No obstante, una parte importante del camino estaba hecho y una nueva generación de republicanos, encabezada por Jules Ferry, retomó la cuestión cuando accedió al poder a finales de la década de 1870.

---

<sup>85</sup> *Ibid*, p. 180.

<sup>86</sup> *Ibid*, p. 134.

Ferry, padre de la escuela pública laica en Francia, ya había expresado sus intenciones cuando, en un discurso pronunciado el 10 de abril de 1870 sobre la igualdad de la educación, afirmó con rotundidad que “hace falta que la mujer pertenezca a la ciencia o pertenecerá a la Iglesia”.<sup>87</sup> Diez años después, el diputado republicano Camille Sée consiguió sacar adelante su proyecto de ley que instauraba un verdadero sistema público de enseñanza secundaria para las mujeres. Con una financiación adecuada, la ley de 21 de diciembre de 1880 promovió la fundación de liceos y colegios para mujeres adolescentes en toda la geografía francesa. Se dio primacía a los estudios humanísticos sobre los científicos, la enseñanza de la religión se declaró facultativa y, en principio, no se preveía nada más al acabar los estudios que la concesión a las alumnas de un simple certificado interno. Sin embargo, la presión de padres y estudiantes durante los años siguientes acabó reemplazando ese certificado de escaso valor por el bachillerato, que abría muchas más puertas académicas y profesionales a las mujeres.

Ante la nueva competencia que suponían los liceos y colegios laicos, sectores cada vez más amplios de la Iglesia católica estuvieron de acuerdo con los planteamientos de Dupanloup sobre la necesidad de mejorar la instrucción femenina. Así, las congregaciones femeninas comenzaron a realizar esfuerzos para adaptarse a las exigencias de los nuevos tiempos aunque con cierta timidez. La convivencia en una misma población de escuelas laicas y escuelas religiosas no fue siempre fácil. James McMillan ha documentado algunas estrategias utilizadas por los sacerdotes bretones a finales del siglo XIX para evitar que las niñas fueran a las escuelas públicas y que constituyen otro ejemplo de esa guerra cultural entre las dos Francias. Entre estas estrategias de los curas se encontraban animar a sus fieles en los sermones dominicales para que llevaran a sus hijos e hijas a escuelas religiosas, pedir limosna para el mantenimiento de estas escuelas, ofrecer fastuosas ceremonias en la apertura de una escuela religiosa, reservar favores a ciertas familias con la condición de que enviaran a sus hijos a las escuelas religiosas, negociar con los empresarios locales para que no contrataran a trabajadores cuyos hijos no iban a escuelas religiosas, negar la absolución en el confesionario a las mujeres cuyos hijos asistían a escuelas públicas, poner ejercicios y exámenes sobre catecismo más difíciles a los niños que iban a tomar la comunión pero que asistían a escuelas estatales, etc.<sup>88</sup> La prohibición de la enseñanza

---

<sup>87</sup> Citado en MAYEUR, F.: *op. cit.* (2008), p. 213.

<sup>88</sup> McMILLAN, James: “«Priest hits girl»: On the front line in the «war of the two Frances»” en CLARK, C. y KAISER, W.: *op. cit.* (2003), pp. 77-101.

para las congregaciones por medio de la ley de 7 de julio de 1904 supuso un duro golpe para sus maestras porque, para seguir en el ámbito educativo, tuvieron que secularizarse y obtener el título del que habían estado eximidas desde la ley Falloux de 1850. Sin embargo, cuatro años después de la citada ley, se fundó una escuela normal católica destinada precisamente a que las antiguas congregacionistas y las jóvenes con inquietudes religiosas pudieran obtener el título de maestra.<sup>89</sup>

No podemos estar más de acuerdo con la afirmación de Caroline Ford de que “la reacción republicana a un catolicismo feminizado contribuyó a hacer de la *laicidad* un elemento esencial y una característica distinguida de la cultura política burguesa a finales del siglo XIX”.<sup>90</sup> Como hemos visto a lo largo de este epígrafe, la educación femenina se convirtió, desde mediados del siglo XIX, en una cuestión política porque, bajo las discusiones sobre qué tipo de instrucción convenía a las mujeres se escondían dos visiones diferentes de ordenar la sociedad. No debemos menospreciar la importancia que jugó la feminización del catolicismo en la construcción de la laicidad republicana porque tuvo importantes consecuencias, también de carácter político. Así, en un momento en el que el sufragio ocupaba ya un lugar importante en la agenda feminista, el radical Georges Clemenceau publicó un panfleto titulado *La “justice” du sexe fort* (1907) en el que afirmaba que conceder el voto a las mujeres supondría la vuelta de Francia a la Edad Media. Esta estrategia anticlerical de vincular a las mujeres con la religión, el atraso y la tradición no debe ocultar el hecho de que la competencia de liberales y católicos por controlar la educación femenina acabó ampliando los horizontes sobre los que esta se asentaba en un primer momento. Al final, fueron las propias mujeres las más beneficiadas de todo este proceso.

### **2.3 CONCLUSIONES**

El objetivo fundamental que se ha planteado este capítulo ha sido resaltar los aspectos clave del proceso de feminización de la religión en la Europa católica, especialmente en Francia, dentro de un marco interpretativo que engloba al catolicismo dentro de la modernidad. Varios aspectos confirman que la feminización del catolicismo durante el siglo XIX fue una realidad: los indicadores de práctica religiosa, el desarrollo de una devoción más sensible e intimista que en la centuria anterior y, sobre

---

<sup>89</sup> Véase MAYEUR, F.: *op. cit.* (2008), pp. 226-276 y BAUBÉROT, Jean y MATHIEU, Séverine: *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France, 1800-1914*. Paris, Seuil, 2002, pp. 221-284.

<sup>90</sup> FORD, C.: *op. cit.* (2005), p. 136.

todo, el florecimiento de congregaciones femeninas de vida activa. Estas no sólo se caracterizaron por desarrollar actividades estrechamente conectadas con los procesos de urbanización y escolarización sino que también ofrecieron a las mujeres un marco de sociabilidad y de presencia en la vida pública poco común en la época. En Francia, el auge fundacional de estos institutos fue relativamente temprano porque comenzó hacia 1800 pero el caso italiano demuestra la dilatada continuidad del proceso ya que se prolongó hasta mediados del siglo XX.

La historia social ha sido capaz de describir adecuadamente en sus distintas fases y con sus diferentes peculiaridades el proceso de feminización del catolicismo pero ha tenido serias dificultades a la hora de discernir las causas últimas que motivaron este fenómeno. En cambio, el estudio de la feminización del catolicismo desde un enfoque discursivo amplía considerablemente el campo de análisis ya que permite estudiar este proceso dentro de la construcción de la diferencia sexual en el siglo XIX, es decir, de los distintos modelos de masculinidad y feminidad. Así, la vinculación discursiva de las mujeres con la religión y, en definitiva, con la familia y la esfera privada no puede desligarse de la afinidad masculina con la política y la esfera pública, también construida discursivamente. Es indudable que la Iglesia católica durante el siglo XIX se hizo más *femenina*, no sólo porque participó activamente en la construcción de un determinado modelo normativo de mujer sino porque ella misma acabó apropiándose simbólicamente de muchos rasgos considerados femeninos. Así, no es casualidad que la mayoría de las supuestas apariciones divinas reconocidas por la Iglesia durante este siglo tuvieran como protagonista a la Virgen María y que Michelet manifestara en alguna ocasión refiriéndose al catolicismo de su época que Dios había cambiado de sexo.

La vinculación entre religión y mujeres fue utilizada por católicos y anticlericales de diferente manera y con efectos, en ambos casos, no siempre deseados, como hemos constatado en el debate sobre la educación femenina en la Francia de la segunda mitad del siglo XIX. Aunque ni Duruy por el lado liberal ni Dupanloup por el lado católico pretendieron emancipar a las mujeres sino situarlas bajo su esfera de influencia, la demanda de una mayor instrucción por parte de ambos grupos redundó a favor de las propias mujeres al abrírseles nuevos espacios educativos y de promoción social por los que algunas de ellas llevaban tiempo luchando. La guerra cultural entre clericales y anticlericales en la Europa decimonónica contribuyó de esa forma a estirar

*La paradoja católica ante la modernidad*

los márgenes de acción femeninos, una herencia que fue aprovechada por las mujeres que vivieron en la centuria siguiente para reivindicar su propia emancipación.

## **SEGUNDA PARTE: DISCURSO CATÓLICO Y** **MODELOS DE FEMINIDAD.**

Esta segunda parte de la tesis tiene como principal objetivo ampliar nuestro conocimiento en un espacio historiográfico que, a nuestro juicio, ha contado con algunas importantes carencias. Nos estamos refiriendo a la construcción y consolidación de los distintos modelos de feminidad decimonónicos y, en concreto, a la ausencia de estudios que analicen con solvencia el discurso presentado al respecto por la Iglesia católica y los sectores sociales más cercanos a esta institución. En otras palabras: gracias a los trabajos realizados desde la historia y la crítica literaria, conocemos bastante bien el discurso de la domesticidad liberal-burgués con sus múltiples variantes pero el desconocimiento general sobre lo que en esa época estaba sosteniendo la Iglesia católica ha impedido, en mi opinión, conocer el juego de espejos a partir del cual las distintas culturas políticas del periodo construyeron sus respectivos modelos de feminidad.<sup>1</sup> Si el silencio sobre el discurso católico de género ha dominado algunos estudios sobre los modelos de feminidad decimonónicos, en otros trabajos sus respectivos autores se han dejado llevar por una imagen estereotipada y, por ello poco reflexiva, de un catolicismo calificado de retrógrado e incapaz de adaptarse a la modernidad.

Uno de los trabajos más influyentes en la última década sobre el tema que vamos a abordar en esta segunda parte de la tesis y que creo que constituye un buen punto de partida es el artículo de Nerea Aresti titulado *El ángel del hogar y sus demonios*.<sup>2</sup> En él se ofrece una interpretación global sobre los distintos modelos de feminidad existentes en España durante el siglo XIX. La tesis fundamental defendida por la autora es que en España el ideario burgués liberal se mostró incapaz de reemplazar las viejas concepciones sobre las mujeres. Aresti se opone así a un sector importante de la historiografía y, sobre todo, de la crítica literaria, que había defendido la presencia en España de un modelo de feminidad, encarnado en la figura del *ángel del hogar*, similar

---

<sup>1</sup> Con el concepto “juego de espejos” quiero hacer referencia a los mecanismos a partir de los cuales una corriente o cultura política construye su discurso en relación o contraposición a los planteados por otras corrientes o culturas políticas presentes en un periodo determinado.

<sup>2</sup> ARESTI, Nerea: “El ángel del hogar y sus demonios. Ciencia, religión y género en la España del siglo XIX”, *Historia Contemporánea*, nº 21 (2000), pp. 363-394. Véase también ARESTI, Nerea: *Médicos, Donjuanes y Mujeres Modernas. Los ideales de feminidad y masculinidad en el primer tercio del siglo XX*. Bilbao, Universidad del País Vasco, 2001, pp. 17-44.

al que existía en otros países occidentales. La autora llama la atención respecto al peso de los estudios anglosajones sobre el ideal de domesticidad y avisa del peligro de aplicar los mismos postulados a una realidad pasada sensiblemente diferente como fue la española en el siglo XIX. Dos obras consideradas arquetípicas del discurso español de la domesticidad, *La mujer* de Severo Catalina y *El ángel del hogar* de Pilar Sinués, son calificadas por Aresti de ultracatólicas y más cercanas a textos clásicos como *La perfecta casada* de Fray Luis de León que a la formulación burguesa de la teoría de las esferas separadas. En opinión de Aresti, sólo los krausistas representaron un intento serio de mejorar la condición de las mujeres frente a la pervivencia de ideas antiguas y retrógradas pero su escasa influencia social y política impidió que sus iniciativas tuvieran éxito, al menos durante el siglo XIX.

La autora justifica su teoría sobre la inexistencia del ángel del hogar en España poniendo el foco en los dos aspectos que se adivinan al leer el subtítulo del artículo: la religión y la ciencia. Respecto a la religión, Aresti parece seguir la interpretación iniciada por Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* al afirmar la existencia de una relación armónica entre religión y modernidad en el caso del protestantismo que, sin embargo, no existiría en el seno de las sociedades católicas. Para conseguir encajar esta idea en el caso español, la autora acaba otorgando capacidad explicativa, sin la crítica necesaria, a una visión dicotómica de la realidad compartida por los sectores progresistas y anticlericales de la época. Según esta particular cosmovisión, el progreso, la ciencia, la educación, la modernidad y la masculinidad estarían en un lado mientras que el pasado, la religión, la ignorancia, la tradición y la feminidad se encontrarían en el lado opuesto. De esta manera y sin llegar a citar ningún texto de obispo, sacerdote o publicista católico decimonónico, Aresti concluye que el catolicismo constituyó uno de los principales obstáculos que impidió la consolidación del ideal de domesticidad en España durante el siglo XIX.

La ciencia, el otro vector sobre el que gira la interpretación de Aresti, impidió también el éxito de las nuevas formulaciones burguesas de la feminidad, especialmente a partir de 1875 con la difusión del positivismo en España. Al convertir la biología en destino, positivistas como Manuel de la Revilla y Urbano González Serrano utilizaron argumentos de naturaleza científica, en aquel momento incuestionables para la mayoría, con la intención de aportar nuevos argumentos a la antigua idea de la inferioridad femenina, tanto en el aspecto físico como en el intelectual. Así pues, fue muy difícil encontrar opiniones favorables a las mujeres por parte de los defensores de la ciencia



durante el tránsito del siglo XIX al XX. En cambio, no ocurrió lo mismo en el terreno de la religión. De una forma quizás algo forzada con relación a lo sostenido anteriormente, Aresti señala que la Iglesia fue capaz de estructurar una corriente feminista en estos años con los mismos postulados conservadores y tradicionales que había defendido en siglos anteriores. Fue el oportunismo de miembros de la jerarquía eclesiástica como el jesuita Julio Alarcón y Meléndez, autor de *Un feminismo aceptable* (1908), lo que permitió a la Iglesia católica rentabilizar políticamente la hostilidad antifemenina de las corrientes liberales progresistas sin cambiar ni un ápice sus viejos principios.

Aunque a nuestro juicio Aresti tiene razón en denunciar el carácter abiertamente misógino de la ciencia positivista y en destacar el potencial discursivo favorable a las mujeres de principios católicos como el libre albedrío o la barrera infranqueable entre los seres humanos y el resto de animales, su análisis sobre los modelos de feminidad decimonónicos contiene algunas debilidades.<sup>3</sup> Quizás uno de los problemas principales sea ofrecer una separación muy estricta entre lo viejo y lo nuevo, lo tradicional y lo moderno cuando en el análisis de los discursos, como hemos señalado en el primer capítulo, resulta más apropiado hablar de reinterpretaciones y resignificaciones de categorías discursivas. Por otra parte, lo que se esconde detrás de la afirmación sobre la presencia más bien testimonial del ideal de domesticidad en España es el ya antiguo paradigma del fracaso español en el siglo XIX. Un fracaso caracterizado por el escaso desarrollo del capitalismo, que redundaría en la debilidad de la burguesía y, por tanto, en una reducida extensión de los valores defendidos por esta clase social, entre ellos la figura del ángel del hogar. Finalmente, resulta poco sostenible la idea de un catolicismo incapaz de, al menos, entrar en contacto con algunos de los principios y mecanismos que dieron forma a la denominada modernidad. Con afán constructivo, los siguientes cuatro capítulos van a intentar responder a las cuestiones suscitadas con la intención de actualizar la interpretación sobre los modelos de feminidad en España durante los tres primeros cuartos del siglo XIX dedicando un especial interés al catolicismo.

---

<sup>3</sup> La propia autora ha matizado algunos de sus postulados en trabajos posteriores, especialmente ARESTI, Nerea: “Juegos de integración y resistencia. Discursos normativos y estrategias feministas (1860-1900)”, *Historia Social*, nº 68 (2010), pp. 25-46 y ARESTI, Nerea: “Los argumentos de la exclusión. Mujeres y liberalismo en la España contemporánea”, *Historia Constitucional*, nº 13 (2012), pp. 407-431.



### **3. LIBERALISMO Y GÉNERO EN LA FORMACIÓN DE LA SOCIEDAD BURGUESA.**

Mucho se ha escrito acerca de la mujer. Su genio, sus cualidades, su misión, cuanto se refiere a la bella mitad del género humano, ha sido objeto de crítica o de estudio. [...] Sin embargo, el asunto parece siempre nuevo. Fuente inagotable, alimenta las inspiraciones de cada nueva generación (Fernando GARRIDO: *La mujer*).

Así empezaba el fourierista y republicano Fernando Garrido su ensayo sobre la mujer, sin duda otro más de los muchos trabajos que manaban de esa fuente inagotable como era el análisis concienzudo y sistemático de la otra mitad del género humano. Nos encontramos en la España de mediados del siglo XIX, un país que tras experimentar varios ciclos de revolución y reacción en las décadas anteriores, encaraba la modernidad con un régimen político ya definitivamente liberal y una clase social, la burguesía, que comenzaba a forjar una identidad propia con la intención de consolidar su hegemonía en el conjunto de la sociedad. Desde luego, muchas cosas habían cambiado desde el Antiguo Régimen y eso implicaba que tanto hombres como mujeres debían adaptar sus modos de vida a esas nuevas circunstancias. Tanto la esfera pública como la privada experimentaron un proceso de reconfiguración pero siguieron sin estar bien delimitadas: la primera, asociada a la política y a la ciudadanía, fue reservada a los hombres, y la segunda, asociada al hogar y a la familia, se asignó a las mujeres. Ámbitos intermedios como la educación, el trabajo o los espacios de sociabilidad actuaron de bisagra y posibilitaron la circulación entre ambas esferas. La nueva generación de hombres y mujeres que vivieron en el ecuador de la centuria tuvieron que aprehender los renovados papeles que debían desempeñar en una realidad muy diferente a la que habían vivido sus abuelos. Tratados médicos, obras literarias, libros escolares o manuales prescriptivos fueron escritos, publicados y difundidos ampliamente con este fin.

En el siguiente capítulo vamos a concentrarnos exclusivamente en aquellos textos dedicados a las mujeres que fueron escritos por autores vinculados al liberalismo. Como este sistema político y la corriente de pensamiento vinculada a ella fueron notoriamente complejos, tanto en su estructuración interna como desde una perspectiva diacrónica, adoptaremos un enfoque suficientemente amplio para, en primer lugar, esbozar los distintos modelos de feminidad planteados por las distintas culturas políticas liberales y, en segundo lugar, conocer su evolución a lo largo del tiempo. Así pues, el

capítulo se estructurará de la siguiente manera. En el primer epígrafe nos remontaremos al siglo XVIII para enfatizar la importancia que tuvo el pensamiento ilustrado en la conformación de los modelos de feminidad que dominaron en la centuria siguiente. El segundo epígrafe, situado cronológicamente en las primeras décadas del siglo XIX, abordará las dudas y ambigüedades del discurso sobre las mujeres planteado por los liberales que fueron consustanciales a las transformaciones internas sufridas por el propio liberalismo en un periodo de elevada inestabilidad política. En el tercer apartado del capítulo nos quedaremos ya en los años centrales del siglo XIX para abordar en profundidad el discurso de la domesticidad planteado por un liberalismo ya consolidado en el poder y que se encarnó en la figura arquetípica del *ángel del hogar*. Finalmente, el cuarto epígrafe analizará las reflexiones en torno a la feminidad realizadas por aquel sector del liberalismo formado por grupos demócratas y republicanos que hasta la revolución de 1868 fue excluido del poder. Dedicaremos especial atención a la manera en que estos liberales avanzados incorporaron discursivamente a las mujeres en su crítica anticlerical.

Antes de comenzar, una pequeña aclaración. Aunque la gran mayoría de los liberales de la época que vamos a estudiar fueron católicos o, al menos, se declararon como tal, hemos de convenir que en su actuación pública el peso de su identidad como liberales fue más potente que su identidad como católicos. Este es el criterio diferenciador que he decidido utilizar para distinguir a los autores estudiados en este capítulo de aquellos que se abordarán en los tres capítulos siguientes, donde la identidad católica constituirá el elemento decisivo. No obstante, es evidente que la confesión religiosa influyó en la formulación de los modelos de feminidad liberales así que a lo largo del capítulo prestaremos especial atención a la relación entre género y religión presente en dichos discursos.

### **3.1. LA DIFERENCIA SEXUAL EN LA ILUSTRACIÓN: ¿NATURALEZA O EDUCACIÓN?**

No creo descubrir nada si afirmo que la Ilustración constituyó un punto culminante del pensamiento occidental. Durante el siglo XVIII, filósofos y pensadores de distintas procedencias dieron forma a una serie de principios como la razón, el progreso, la naturaleza o la educación que condicionaron la forma de percibir el mundo de las generaciones posteriores. Los ilustrados fueron, ante todo, reformistas.

Descontentos con muchos aspectos de la sociedad en la que les tocó vivir, los ilustrados plantearon nuevas formulas de ordenación social, económica y política. En este vasto ejercicio intelectual, los ilustrados también tuvieron que reflexionar sobre los papeles que debían desempeñar hombres y mujeres para el mejor funcionamiento de esa sociedad imaginada por ellos. Conocer bien los modelos de masculinidad y feminidad planteados por los ilustrados es clave para entender la manera en que sus ideas y debates en torno a estas cuestiones repercutieron posteriormente en la conformación de los roles de género en unas sociedades de carácter liberal-burgués que no respondían exactamente a lo que los ilustrados habían imaginado.<sup>1</sup>

Entre aquellas historiadoras e historiadores que han estudiado la Ilustración desde una perspectiva de género, un aspecto parece estar claro: la sustitución de la creencia en la inferioridad sexual de las mujeres por la nueva noción de la diferencia sexual. Thomas Laqueur, en su brillante libro sobre la construcción cultural del sexo,<sup>2</sup> afirma que durante el siglo XVIII se produjo un cambio decisivo en la manera de concebir los sexos. Por influencia de filósofos como Aristóteles y médicos como Galeno, desde época grecorromana se sostuvo que las diferencias entre los hombres y las mujeres eran de grado, es decir, dependían de la proporción de calor y humedad presente en los humores. Esto determinaba, a su vez, que los órganos sexuales de la mujer, similares a los del hombre, crecieran al revés que en él, esto es, hacia adentro. Así, la mujer fue calificada durante mucho tiempo como un hombre imperfecto. Todo cambió en el siglo de las Luces, periodo en el que se construyó el nuevo modelo de dimorfismo radical a partir del cual hombres y mujeres fueron considerados seres ontológicamente diferentes, tanto en sus aspectos físicos como morales. Gran parte de responsabilidad en esta conceptualización de la diferencia sexual la tuvo la noción ilustrada de naturaleza, definida como la instancia previa al contrato social y, por tanto, libre de cualquier acción humana consciente. Sin embargo, la fe ilustrada en la educación o capacidad de moldear la conducta humana mediante la enseñanza y aprendizaje de conocimientos y valores para el perfeccionamiento individual y el

---

<sup>1</sup> La conexión entre Ilustración y liberalismo desde una perspectiva de género ha sido abordada recientemente en un número monográfico de la revista *Ayer*. BOLUFER, Mónica y BURGUERA, Mónica (eds.): "Género y modernidad en España: de la Ilustración al liberalismo", *Ayer*, nº 78 (2010), pp. 1-168. Muchas de las ideas en las que se basan las reflexiones que se van a plantear en este epígrafe proceden de BOLUFER, Mónica: *Mujeres e Ilustración. La construcción de la feminidad en la Ilustración española*. Valencia, Alfons el Magnànim, 1998.

<sup>2</sup> LAQUEUR, Thomas: *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid, Cátedra, 1994.

bienestar social,<sup>3</sup> generó un debate que no acabó por resolverse en el siglo XVIII. Efectivamente, muchos ilustrados se plantearon la siguiente pregunta: ¿Qué definía más decisivamente la diferencia entre los sexos: la naturaleza o la educación?

Artículos de prensa y libros completos fueron dedicados exclusivamente a esta cuestión. Sin embargo, como señalan Isabel Morant y Mónica Bolufer, “frente a la misoginia, adusta en los tratados morales o festiva en las sátiras, que había sido la tónica en siglos pasados, en el siglo XVIII la diferencia femenina solía aparecer connotada de forma positiva”.<sup>4</sup> Es decir, los ilustrados que escribieron sobre las mujeres no adoptaron el tono austero y severo con el que autores anteriores, muchos de ellos eclesiásticos, habían sostenido la inferioridad del sexo femenino. Por lo general, la nueva formulación de la diferencia sexual fue expresada en un lenguaje amable que destacaba los aspectos positivos de la feminidad precisamente con el fin, no siempre consciente, de atraer a las mujeres y convencerlas de que los postulados que se defendían eran los que ellas debían seguir. Podemos afirmar que el refranero español se equivocó en esta ocasión ya que el objetivo no fue imponer la letra con sangre sino de forma sutil y con efectos balsámicos para disfrazar la posición subordinada que se reservó a las mujeres en el terreno social y político.<sup>5</sup>

El beneditino Benito Jerónimo Feijoo fue uno de los primeros en reflexionar sobre las mujeres en la España dieciochesca. Así lo hizo en el discurso XVI de su *Theatro Crítico Universal de errores comunes*, una obra reeditada total o parcialmente en veinte ocasiones entre 1725 y 1787 y traducida a varias lenguas europeas. No obstante, hay que advertir que las coordenadas discursivas de las que partió Feijoo no fueron las mismas que predominaron a partir de mediados de siglo. Como señala Bolufer, el monje beneditino se desmarcó de los presupuestos seguidos en la llamada “querrela de las mujeres”, que desde el siglo XV había enfrentado a autores que insistían en la inferioridad física, moral e intelectual de las mujeres frente a los que estaban convencidos de su excelencia. A cambio, Feijoo adoptó los postulados racionalistas planteados en el siglo anterior por Descartes y desarrollados en clave de

---

<sup>3</sup> Sobre la noción moderna de educación, resulta interesante HEREDERO, Victorio: “El imaginario moderno y el concepto de *educación* en los orígenes de la España contemporánea” en FUENTES NAVARRO, M<sup>a</sup> Candelaria et al. (eds.): *II Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea: celebrado en Granada los días 22 al 25 de septiembre de 2009*. Granada, Universidad de Granada, 2010 (publicación en CD-ROM).

<sup>4</sup> MORANT, Isabel y BOLUFER, Mónica: *Amor, matrimonio y familia. La construcción histórica de la familia moderna*. Madrid, Síntesis, 1998, p. 196.

<sup>5</sup> Tomo de la historiadora Eider de Dios Fernández la utilización de la expresión “efecto balsámico”.

género por Poulain de la Barre en *De l'égalité des deux sexes*.<sup>6</sup> Partiendo de una distinción clara entre cuerpo y alma, el benedictino sostenía que hombres y mujeres no divergían más que en ciertos caracteres corporales, los que estaban directamente relacionados con la reproducción, pero estos no afectaban para nada al entendimiento. En su opinión, el alma carecía de sexo. Así pues, era la educación lo que, en opinión de Feijoo, marcaba las diferencias entre hombres y mujeres.<sup>7</sup>

Si Feijoo y los racionalistas afirmaron la igualdad de los sexos a costa de establecer una rígida separación entre cuerpo y mente, los pensadores de la segunda mitad del siglo XVIII, ya condicionados por el discurso de la diferencia sexual, concibieron los fenómenos físicos y mentales estrechamente entrelazados. La diferencia sexual, considerada precisamente como la primera y más decisiva distinción del cuerpo humano, acabó determinando todo lo demás.<sup>8</sup> Jean-Jacques Rousseau fue posiblemente el filósofo que mejor supo teorizar sobre la diferencia sexual, como así lo demostró en una de sus obras principales, *Emilio o de la educación*. A pesar de la prohibición inquisitorial a toda la producción rousseauiana, el *Emilio* – no traducido en su totalidad hasta 1817 – fue ampliamente conocido entre los círculos ilustrados españoles. De hecho, algunos de sus pasajes sobre moral sexual y en defensa de la lactancia materna fueron traducidos en la prensa de forma encubierta y potenció la publicación autóctona de literatura pedagógica y médica.<sup>9</sup>

El *Emilio* está perfectamente interrelacionado con las otras dos obras principales de Rousseau en las cuales expone su teoría política: el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* y *Del contrato social*. Así pues, más que un tratado pedagógico a secas, el *Emilio* se encarga de diseñar al tipo de ciudadano que encaje con el sistema político ideado por Rousseau y que se basa en los principios del contrato social y de la voluntad general. Según Rosa Cobo, ese contrato social viene precedido por un contrato sexual y este constituye, sin duda, uno de los temas principales abordados por el filósofo ginebrino en el *Emilio*.<sup>10</sup> Gran parte de la obra se

---

<sup>6</sup> Hay edición reciente de esta obra en catalán, POULAIN DE LA BARRE, François: *Sobre la igualtat dels dos sexes*. València, Universitat de València, 1993.

<sup>7</sup> BOLUFER, M.: *op. cit.* (1998), pp. 29-59.

<sup>8</sup> Denise Riley ya estudió en su obra pionera este cambio decisivo en la concepción ontológica del ser humano, RILEY, Denise: *'Am I that name?' Feminism and the Category of 'Women' in History*. London, MacMillan, 1988, pp. 18-43.

<sup>9</sup> Sobre este tipo de literatura publicada en España durante la Ilustración, constituye un buen estudio BOLUFER, Mónica: “«Ciencia de la salud» y «Ciencia de las costumbres»: Higienismo y educación en el siglo XVIII”, *Áreas*, nº 20 (2000), pp. 25-50.

<sup>10</sup> COBO, Rosa: *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*. Madrid, Cátedra, 1995. Para esta autora, el pensamiento de Rousseau es fuertemente dualista porque plantea “dos estados de

dedica a explicar los pasos seguidos por el preceptor de Emilio para formar a un ciudadano virtuoso pero en la última parte, el famoso libro V, presenta a Sofía, la compañera de Emilio, y con ella esboza su teoría de la diferencia radical entre los sexos.

Rousseau parte de la idea de que “cuanto [hombres y mujeres] tienen en común pertenece a la especie, y cuanto tienen de diferente pertenece al sexo”.<sup>11</sup> Sin embargo, más adelante afirma que “el macho sólo es macho en ciertos instantes, la hembra es hembra toda su vida”,<sup>12</sup> lo que implica aceptar que Sofía está mucho más condicionada por las limitaciones de su sexo que Emilio. Rousseau dedica varias páginas a remarcar las diferencias entre hombres y mujeres, todas ellas presentes antes del estado social. Sin duda, la más importante es la condición de reproductora de la mujer, que marca toda su existencia. El símbolo de esa sujeción de la mujer a sus hijos desde el parto es la lactancia materna, una práctica que ya había sido defendida en siglos anteriores pero que Rousseau se encargó de consolidar al calificarla de *natural*.<sup>13</sup> Así, se entiende que el autor critique duramente esa “costumbre desnaturalizada” consistente en confiar la alimentación de sus hijos a “mujeres mercenarias” mientras ellas “se entregan alegremente a las diversiones de la ciudad”.<sup>14</sup> La lactancia materna no sólo permitía suministrar a la sociedad hijos más fuertes sino que además Rousseau y posteriormente otros autores recurrieron a ella para legitimar nuevas funciones asignadas a las mujeres, como la primera educación de los hijos o la fabricación de vínculos familiares más fuertes y basados en el amor.<sup>15</sup>

La diferenciación que Rousseau pretende natural entre hombres y mujeres encaja, no por casualidad, con su proyecto de sociedad. En él se establece una disociación radical entre lo doméstico y lo político, entre la familia y la ciudad, de tal manera que las mujeres son situadas en el primer ámbito y los hombres en el segundo. El filósofo ginebrino pretendió derribar así una de las bases legitimadoras de las

---

naturaleza, dos contratos (sexual y social), dos espacios (público y privado), dos concepciones educativas y dos nociones de naturaleza humana” (p. 267).

<sup>11</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques: *Emilio o de la educación* (edición de Mauro Armiño). Madrid, Alianza, 1998, p. 534. La obra original se publicó en 1762.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 539.

<sup>13</sup> Sobre el carácter construido de la lactancia materna y otras prácticas relacionadas con el denominado instinto maternal, resulta sugerente BADINTER, Elisabeth: *¿Existe el instinto maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX*. Barcelona, Paidós, 1991. De manera más matizada y atenta a los cambios del contexto histórico se puede destacar KNIBIEHLER, Yvonne: *Historia de las madres y de la maternidad en Occidente*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.

<sup>14</sup> ROUSSEAU, J.J.: *op. cit.* (1998), p. 49.

<sup>15</sup> Así lo remarca el propio Rousseau en *La Nueva Eloísa*, un buen ejemplo de novela sentimental. Véase al respecto MORANT, Isabel: “Las costumbres del amor y la diferencia de sexos en la novela de la modernidad” (en prensa). Agradezco a la autora la remisión de este texto.



monarquías: aquella que derivaba la autoridad del príncipe de la autoridad del padre de familia. A partir de Rousseau y de la Revolución Francesa, esta relación fue progresivamente invirtiéndose: el gobierno democrático de la ciudad se convirtió en un modelo susceptible de ser imitado por el gobierno doméstico. Sin pretenderlo, Rousseau dejó al liberalismo una herencia conflictiva porque este último se tuvo que enfrentar a la posibilidad de que la ciudadanía, concebida primeramente como pública y masculina, acabara extendiéndose al ámbito familiar y, por tanto, a las mujeres.<sup>16</sup>

“Una vez que se ha demostrado que el hombre y la mujer no están ni deben estar constituidos igual, ni de carácter ni de temperamento, se sigue que no deben tener la misma educación”.<sup>17</sup> Así comienza Rousseau refiriéndose al tema de la educación que, como vemos, se subordina a la naturaleza sexual preestablecida. Para el filósofo ginebrino, la educación femenina debe ordenarse en función de las necesidades masculinas. Por eso, pide mujeres robustas para que sus hijos también lo sean y considera que el aprendizaje de las labores de aguja, el dibujo o las cuentas son más importantes en una mujer que saber leer y escribir. Así justifica esta educación que, desde el punto de vista intelectual, es mucho más pobre que la masculina: “Antes preferiría yo cien veces una muchacha simple y educada toscamente que una muchacha sabia e instruida que viniera a establecer en mi casa un tribunal de literatura del que ella se constituyera en presidente”.<sup>18</sup> Rousseau no niega la capacidad de razonar a las mujeres pero considera que es una razón de carácter práctico que únicamente le permite aplicar los principios teorizados por los hombres.

Rosa Cobo señala con criterio que mientras en el caso de Emilio la relación entre naturaleza y educación no es violentada sino como mucho reorientada, en el caso de Sofía, la naturaleza aparece constantemente violentada ya que su educación está basada en la autoridad y el castigo.<sup>19</sup> Sin duda, esta es una de las grandes contradicciones de la teoría de Rousseau ya que en varios pasajes de su obra se demuestra que no es una naturaleza biológica diferente lo que justifica una educación diferente sino más bien las distintas funciones que hombres y mujeres deben desempeñar en sociedad y que, lógicamente, son contingentes. Por ejemplo, para explicar por qué las mujeres no están preparadas para la guerra, Rousseau acaba por contradecir su argumento principal al

---

<sup>16</sup> Así se desarrolla en FRAISSE, Geneviève: *Los dos gobiernos: la familia y la ciudad*. Madrid, Cátedra, 2003.

<sup>17</sup> ROUSSEAU, J.J.: *op. cit.* (1998), p. 542.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 612.

<sup>19</sup> COBO, R.: *op. cit.* (1995), pp. 205-269.

sostener que, en última instancia, no es en la naturaleza sino en la educación donde se debe localizar la diferencia sexual: “Si los jóvenes educados en París apenas pueden soportar el oficio de las armas, mujeres que nunca han afrontado el sol y que apenas saben caminar, ¿lo soportarán tras cincuenta años de molicie?”.<sup>20</sup> Así pues, el principal teórico de la diferencia sexual en la Ilustración no había sido capaz de demostrar de forma sólida que la naturaleza era lo que en última instancia marcaba las diferencias entre hombres y mujeres. El debate estaba abierto.

Varios autores, muchos de ellos mujeres, respondieron a los planteamientos de Rousseau, ya fuera de forma explícita o implícita. Desde luego, quien lo hizo de forma más directa y radical fue Mary Wollstonecraft. En su célebre *Vindicación de los derechos de la mujer*, obra escrita en plena Revolución francesa y considerada fundacional del feminismo moderno, la filósofa británica demostró que la diferencia sexual no tenía un origen natural sino social al desvelar que Rousseau había establecido primero los deberes de cada sexo para después construir sobre ellos sus inclinaciones naturales.<sup>21</sup>

En España, no podemos olvidar la presencia de Josefa Amar y Borbón. Su *Discurso en defensa del talento de las mujeres* (1786) constituye uno de los textos más destacados de la Ilustración española a favor de la instrucción femenina y de la presencia de mujeres en cargos de responsabilidad pública.<sup>22</sup> Precisamente, este discurso fue pronunciado en pleno debate sobre la posibilidad de admitir socias en la Sociedad Económica Matritense. Josefa Amar tuvo que contraponer sus ideas a hombres que, como Cabarrús, se mostraron abiertamente contrarios a la entrada de mujeres en este nuevo ámbito de sociabilidad ilustrado. Admirador sincero de Rousseau, Cabarrús recurrió a argumentos como la particular naturaleza femenina o la rígida división de esferas para negar la presencia de mujeres en un espacio público como era la Sociedad Económica Matritense. Sin embargo, hubo más socios favorables a la entrada de mujeres (entre los más ilustres podemos citar a Campomanes, Jovellanos o López de Ayala) por lo que la decisión final, expresada en la Real Cédula de 27 de agosto de 1787, consistió en la creación de una Junta de Damas separada y subordinada

---

<sup>20</sup> ROUSSEAU, J.J.: *op. cit.* (1998), p. 541.

<sup>21</sup> Hay una edición reciente de esta obra con un excelente estudio introductorio de la autora y su producción escrita, WOLLSTONECRAFT, Mary: *Vindicación de los Derechos de la Mujer* (edición de Isabel Burdiel). Madrid, Cátedra, 1996.

<sup>22</sup> El título completo es *Discurso en defensa del talento de las mujeres, y de su aptitud para el gobierno, y otros cargos en que se emplean los hombres*. Hay edición de este texto en Internet: <http://www.ensayistas.org/antologia/XVIII/amar-bor/> [consultado el 28 de marzo de 2013].

a la Sociedad que se debía encargar de la industria y la educación de su sexo, la mejora de las costumbres, la introducción del amor al trabajo y el freno del lujo.<sup>23</sup>

En su *Discurso* de 1786, Amar y Borbón defiende con cierta vehemencia las capacidades de las mujeres. En primer lugar recurre al *Génesis* para ofrecer una interpretación ciertamente audaz. Aunque reconoce que Eva cometió un pecado al dar de comer a Adán del fruto prohibido, opina que la misma curiosidad que impulsó a la primera mujer de la humanidad a cometer este pecado constituye también un claro indicio de talento. En segundo lugar, Josefa Amar utiliza un recurso clásico: ofrecer ejemplos de mujeres ilustres a lo largo de la historia. Finalmente, la ilustrada aragonesa considera que las comparaciones deberían realizarse entre hombres y mujeres de similar disposición intelectual. Así pues, llega a la conclusión de que “si las mujeres tuvieran la misma educación que los hombres, harían tanto, o más que éstos”.<sup>24</sup> Cuatro años después, Amar y Borbón escribió el *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres*, una obra mucho más completa y sistematizada. En ella adopta una actitud más moderada al defender la instrucción intelectual sólo para las mujeres de condición acomodada y sin pretender alterar en ningún momento el orden social y doméstico. No obstante, Amar continuó estando de acuerdo con autores como Feijoo en la idea de que eran la educación y la sociedad los elementos que más responsabilidad tenían en la conformación de las diferencias entre los sexos.<sup>25</sup>

La confianza ilustrada en la educación no se redujo únicamente a reflexiones teóricas sino que se tradujo también en iniciativas concretas.<sup>26</sup> Analizar dichas iniciativas nos puede ayudar a conocer qué modelo de mujer pretendían integrar los

---

<sup>23</sup> La historiografía se ha hecho ampliamente eco del debate sobre la admisión de socias en la Económica Matritense. Es el caso de CAPEL MARTÍNEZ, Rosa María: “La conquista de nuevos espacios para la acción de la mujer: la Junta de Damas de Mérito y Honor” en CALDERÓN ESPAÑA, María Consolación (dir.): *Las Reales Sociedades Económicas de Amigos del País y el Espíritu Ilustrado*. Sevilla, Real Sociedad Económica Sevillana de Amigos del País, 2001, pp. 151-161 y de MORANT, Isabel: “Hombres y mujeres en el espacio público. De la Ilustración al liberalismo”, en ROBLEDO, Ricardo; CASTELLS, Irene y ROMEO, M<sup>a</sup> Cruz (eds.): *Orígenes del liberalismo. Universidad, política, economía*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002, pp. 117-142.

<sup>24</sup> AMAR, J.: *op. cit.* (1786), pág. 16.

<sup>25</sup> Constantes referencias al pensamiento de Josefa Amar y Borbón en el libro ya citado de Mónica Bolufer. También se aborda esta cuestión en VIÑAO FRAGO, Antonio: “La educación en las obras de Josefa Amar y Borbón”, *Sarmiento*, nº 7 (2003), pp. 35-60; y de forma más extensa en LÓPEZ-CORDÓN, María Victoria: *Condición femenina y razón ilustrada. Josefa Amar y Borbón*. Zaragoza, Prentas Universitarias de Zaragoza, 2005.

<sup>26</sup> Un balance general sobre la educación femenina en la Ilustración puede encontrarse en SONNET, Martine: “La educación de una joven” en DUBY, G. y PERROT, M.: *Historia de las mujeres en Occidente. 3: Del Renacimiento a la Edad Moderna*. Madrid, Taurus, 1993, pp. 142-179; CAPEL MARTÍNEZ, Rosa María: “Mujer y educación en el Antiguo Régimen”, *Historia de la Educación*, nº 26 (2007), pp. 85-110 y BOLUFER, M.: *op. cit.* (1998), pp. 117-167.

ilustrados en sus proyectos de reforma social. Como señala Julia Varela, en un momento en el que era necesario que las masas populares fueran productivas para adaptarse a las exigencias del naciente capitalismo industrial y de las leyes de la economía política, la educación femenina tuvo como uno de sus principales objetivos fomentar el trabajo entre las mujeres.<sup>27</sup> El *Discurso sobre el fomento de la industria popular* (1774) de Pedro Rodríguez de Campomanes plantea con claridad el programa económico ilustrado y la participación de las mujeres en él. Como señala Carmen Sarasúa, el impacto de este discurso fue excepcional ya que se imprimieron 30.000 copias distribuidas por los territorios de la monarquía en la Península Ibérica y en América. Para estimular el crecimiento económico, Campomanes se mostró favorable al fomento de las manufacturas rurales porque de esa manera la población podría combinar agricultura e industria, se resolvería el problema del paro estacional en el campo y se controlaría la inmigración a las ciudades. El papel que Campomanes asignó a las mujeres en esta estrategia económica fue muy importante. Aprovechándose de la secular vinculación de las mujeres a la rueca y la aguja, este destacado ilustrado fue partidario de que las mujeres se dedicasen en sus casas a la fabricación de manufacturas textiles con la diferencia de que ahora debían destinarse al mercado. Gracias a ello los salarios industriales bajarían, las mujeres no se verían obligadas a abandonar las tareas domésticas y los hombres se concentrarían en otras actividades más *apropiadas* para ellos, como la agricultura y el ejército.<sup>28</sup>

Tanto la monarquía como las Sociedades Económicas captaron el mensaje y, desde su campo de actuación, trataron de llevarlo a la práctica. A pesar de la férrea oposición de los gremios, Carlos III allanó el camino mediante la promulgación de sendas Reales Cédulas: la primera, de 12 de enero de 1779, aceptaba la libre enseñanza a mujeres y niñas en las labores *propias de su sexo*, y la segunda, de 2 de septiembre de 1784, declaraba la libertad de trabajo en la manufactura para las mujeres.<sup>29</sup> Por su parte, varias Sociedades Económicas fundaron las denominadas *escuelas patrióticas*, en

---

<sup>27</sup> VARELA, Julia: “La Educación Ilustrada o cómo fabricar sujetos dóciles y útiles”, *Revista de Educación*, número extraordinario (1988), pp. 245-274.

<sup>28</sup> Estos aspectos relativos a los proyectos de Campomanes en SARASÚA, Carmen: “Technical innovations at the service of cheaper labor in pre-industrial Europe. The Enlightened agenda to transform the gender division of labor in silk manufacturing”, *History and Technology*, vol. 24, nº 1 (2008), pp. 23-39.

<sup>29</sup> La referencia a estas Reales Cédulas y su repercusión en Valencia en AGUADO, Ana: “Ideología, roles de género y cultura en la construcción de la sociedad liberal-burguesa” en FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P. y ORTEGA LÓPEZ, M. (eds.): *Antiguo Régimen y liberalismo. Homenaje a Miguel Artola* (vol. 3). Madrid, Alianza y UAM, 1995, pp. 397-403.

principio planeadas para la preparación profesional de ambos sexos pero pronto destinadas exclusivamente al femenino. A dichas escuelas asistieron niñas y adultas, normalmente de forma gratuita, para aprender las técnicas del cardado y la fabricación de telas e hilazas de lino, algodón o lana. Se organizaron sistemas de premios para las alumnas más aplicadas y los objetos que confeccionaban se dedicaban a la venta para sufragar los gastos de las escuelas. El carácter netamente comercial de dichos centros de enseñanza explica que muchos de ellos acabaran transformándose en fábricas de hilados. La Sociedad Económica Matritense fue una de las más activas ya que en 1776 fundó cuatro escuelas de hilazas además de una escuela de tejedoras, otra de encajes, otra de bordados, otra de hilos finos y otra de flores artificiales en los siguientes años. La Junta de Damas de Honor y Mérito se encargó de su organización y dirección hasta que dichos centros cerraron sus puertas con la guerra de 1808.<sup>30</sup>

Aunque la mayoría de los ilustrados fueron partidarios de la educación doméstica de las niñas porque esto aseguraba su instrucción por otra mujer y el aprendizaje de las tareas cotidianas de una madre de familia, a nivel práctico fue necesario el establecimiento de escuelas de primeras letras para niñas de familias menos acomodadas. La iniciativa legislativa más importante del periodo fue la Real Cédula de 11 de mayo de 1783, que ordenaba el establecimiento de escuelas gratuitas de niñas en los barrios de Madrid y de otras ciudades y villas populosas del reino. Como se apunta en el primer artículo, el objetivo era fomentar “la buena educación de las 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”.<sup>31</sup> La preparación de las maestras seguía estos mismos postulados porque únicamente se les examinaba de doctrina cristiana y de labores. Sólo en el caso de que alguna alumna solicitase aprender a leer, según se recoge en el artículo XI, las maestras tenían obligación de enseñarle. Este corto currículum exigido a las maestras se corrigió en parte con el Reglamento de Escuelas de Primeras Letras de 1797. En él se establecía que en las escuelas de niñas se enseñase, además de religión, costumbres y labores; lectura, escritura y aritmética. Sin embargo, no parece

---

<sup>30</sup> Las escuelas patrióticas fundadas por la Sociedad Económica Matritense se tratan en PALMA GARCÍA, Dolores: “Las escuelas patrióticas creadas por la Sociedad Económica Matritense de Amigos del País en el siglo XVIII”, *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, nº 5 (1984), pp. 37-56 y en NEGRÍN FAJARDO, Olegario: *Educación popular en la España de la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid, UNED, 1987.

<sup>31</sup> Esta Real Cédula – al igual que otras disposiciones legislativas referidas a la educación femenina que cite en este capítulo – aparece reproducida en FLECHA, Consuelo: *Las mujeres en la legislación educativa española. Enseñanza primaria y normal en los siglos XVIII y XIX*. Sevilla, GIHUS, 1997, pp. 41-47.

que este reglamento, que anticipaba algunas de las disposiciones tomadas en las Cortes de Cádiz, tuviese mucho recorrido porque durante el Sexenio absolutista de Fernando VII, las maestras siguieron examinándose únicamente de doctrina cristiana y de labores.<sup>32</sup>

Las Sociedades Económicas apoyaron también esta iniciativa de la monarquía mediante la fundación de escuelas propias – las llamadas *amigas* o escuelas de costura – y la promoción de escuelas de primeras letras ya existentes en su campo de influencia. No obstante, la enseñanza dirigida a mujeres pertenecientes a las clases populares pocas veces abarcaba mucho más que la doctrina cristiana y las labores de aguja más básicas como coser y hacer calceta.<sup>33</sup> Las mujeres de clase alta, en cambio, tuvieron la posibilidad de acceder a una educación más refinada. Contar con un preceptor o una institutriz para las niñas se convirtió en un elemento de distinción social mientras que durante la segunda mitad de siglo surgieron iniciativas, a menudo frustradas, dirigidas precisamente a este tipo de alumnas. El Seminario de Señoritas de la Sociedad Económica Bascongada constituye un buen ejemplo. Se trataba de un internado laico dedicado especialmente a doncellas de condición acomodada que incluía un completo sistema educativo con la presencia de una serie de asignaturas – geografía, historia de España o economía doméstica – que sólo se incorporarán al plan de estudios oficial para las escuelas de niñas en una fecha tan tardía como 1857, año de aprobación de la Ley Moyano. Sin embargo, este proyecto quedó frustrado por razones diversas, entre ellas la primacía que la Económica Bascongada dio al Real Seminario Patriótico de Bergara, un centro dedicado exclusivamente a la educación masculina.

Como hemos podido comprobar, el énfasis de los ilustrados en la educación, tanto desde el punto de vista teórico como práctico, invalidaba de alguna manera su convicción de que existía una serie de diferencias naturales entre hombres y mujeres. Si efectivamente la biología determinaba las habilidades y capacidades de cada sexo, ¿por qué para algunos ilustrados era tan decisiva la educación? Esta contradicción, a la que se sumaron posteriormente otras como la relacionada con la cuestión de la ciudadanía, estuvo también muy presente en el discurso liberal decimonónico. Desde luego, como

---

<sup>32</sup> Así lo he podido corroborar para el caso de Valencia ya que las diecinueve maestras que pasaron por la Junta de Educación de esta ciudad entre 1815 y 1819 fueron únicamente examinadas de esas disciplinas. En cambio, los maestros se examinaron de doctrina cristiana, lectura, escritura y aritmética. Archivo Municipal de Valencia (AMV), sección de fomento, subsección G: instrucción pública, clase I: enseñanza primaria, subclase B: profesorado, caja 3 (1815-1817).

<sup>33</sup> He tratado este tema más ampliamente en MÍNGUEZ BLASCO, Raúl: “L’educació de les dones entre la Il·lustració i el liberalisme: la Societat Econòmica de València (1776-1874)”, *Educació i Història*, nº 17 (2011), pp. 77-99 (especialmente en pp. 80-85).

sostiene Mónica Bolufer, la Ilustración dejó una serie de dudas y de preguntas a las que no dio respuesta definitiva y, por tanto, no llegó a la modernidad en la cuestión de la diferencia sexual un único camino “sino una encrucijada que daba paso a varios senderos opuestos”.<sup>34</sup>

### **3.2 LOS INICIOS DE LA REVOLUCIÓN LIBERAL: ¿UN MODELO DE FEMINIDAD HOMOGÉNEO?**

Tanto los estudios que, especialmente desde la crítica literaria, han afirmado la existencia de un modelo de feminidad en la España decimonónica muy similar al ángel del hogar anglosajón<sup>35</sup> como aquellos trabajos que enfatizan el dominio del discurso católico tradicional (el artículo ya citado de Nerea Aresti constituye un buen ejemplo) han pecado quizás de proponer la existencia de un único canon hegemónico sin apenas variaciones a lo largo del tiempo.<sup>36</sup> ¿No existieron más alternativas a ese modelo hegemónico de feminidad? Los importantes cambios políticos y sociales de la primera mitad del siglo XIX en España, ¿no fueron decisivos para la formulación de discursos de género que, a pesar de compartir muchos aspectos, también contaron con notables diferencias? Sobre ese proceso, dinámico y a veces contradictorio, vamos a centrar nuestro análisis en las siguientes páginas.<sup>37</sup>

El caso anglosajón que, como hemos señalado, tiende muchas a veces a convertirse en el ejemplo a seguir para los defensores de la adopción en España de un modelo de feminidad de similares características, presenta también una complejidad que no siempre se ha tenido en cuenta. Leonore Davidoff y Catherine Hall, en un trabajo ya clásico, concluyen efectivamente que los modelos de masculinidad y feminidad desarrollados por la boyante clase media y asociados a la esfera pública y privada respectivamente, eran hegemónicos en el conjunto de la sociedad inglesa a mediados del

---

<sup>34</sup> BOLUFER, M.: *op. cit.* (1998), p. 400.

<sup>35</sup> Algunos de estos estudios, que más tarde utilizaremos cuando describamos el modelo hegemónico de feminidad a mediados de siglo, son ALDARACA, Bridget: *El ángel del hogar: Galdós y la ideología de la domesticidad en España*. Madrid, Visor, 1992 y RABATÉ, Colette: *¿Eva o María? Ser mujer en la época isabelina (1833-1868)*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2007.

<sup>36</sup> Una clara excepción a estas interpretaciones generalmente simplistas sobre los modelos de feminidad decimonónicos es BURGUERA, Mónica: *Las damas del liberalismo respetable*. Madrid, Cátedra, 2012.

<sup>37</sup> María Cruz Romeo también se plantea unas preguntas similares en ROMEO MATEO, María Cruz: “Liberalismo e historia de las mujeres: ¿Una esfera pública definida y homogénea?” en MARTÍN CASARES, A. y MARTÍN GARCÍA, M. (eds.): *Mariana Pineda. Nuevas claves interpretativas*, Comares, Granada, 2008, pp. 73-93 y en ROMEO MATEO, María Cruz: “Domesticidad y política. Las relaciones de género en la sociedad postrevolucionaria” (texto inédito). Agradezco a la autora la remisión de este texto y las enriquecedoras discusiones que en torno a este tema hemos mantenido a lo largo de los últimos años.

siglo XIX. Sin embargo, a lo largo de todo el libro se demuestra que ambos modelos estuvieron siempre sometidos a contrastes, desafíos y replanteamientos. Así, las autoras señalan que, en las décadas de 1830 y 1840, la unión de producción, reproducción y consumo en un idílico ámbito rural, una concepción de principios de siglo, fue sustituida por una separación efectiva entre la casa y el negocio en un ámbito ya urbano mientras que el hogar dejó de estructurarse en términos predominantemente cristianos para adoptar valores seculares.<sup>38</sup> Para el caso francés, Geneviève Fraisse ha mostrado que las distintas formas de entender la feminidad esbozadas por autores como Maréchal, Maistre, Fourier o madame de Staël durante las dos primeras décadas del siglo XIX no tenían entre ellas muchos puntos en común ni tampoco con relación al posteriormente hegemónico discurso burgués de la domesticidad.<sup>39</sup>

En España, no debemos olvidar que los inicios de la contemporaneidad estuvieron marcados por una guerra de dimensiones internacionales y una revolución política de gran calado. Fue, en definitiva, un periodo de gran inestabilidad en el que los cimientos sostenidos por los viejos principios se tambalearon quedando así abiertas varias posibilidades, también en cuanto a los papeles de género se refiere.

La reciente celebración del bicentenario del comienzo de la Guerra de la Independencia ha incentivado la publicación de interesantes trabajos sobre la presencia multifacética de las mujeres en este conflicto bélico.<sup>40</sup> Aunque, como seguidamente veremos, se cultivó un discurso que abogaba por la exclusión cívica y política de las mujeres, el propio contexto de guerra facilitó la intervención femenina fuera del ámbito doméstico. Además de la célebre y mitificada Agustina de Aragón, se ha documentado la presencia de otras mujeres en el frente y en la guerrilla realizando acciones muy diversas: defensa de las ciudades, aprovisionamiento de soldados, espionaje del enemigo, liberación de presos, etc. En la retaguardia, las mujeres desarrollaron acciones más acordes con lo que se esperaba de ellas pero eso no impidió que muchas volvieran a traspasar la difusa frontera entre el espacio privado y el público. Así, la Junta de Damas

---

<sup>38</sup> DAVIDOFF, Leonore y HALL, Catherine: *Fortunas familiares. Hombres y mujeres de la clase media inglesa, 1780-1850*. Madrid, Cátedra, 1994.

<sup>39</sup> FRAISSE, Geneviève: *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*. Madrid, Cátedra, 1991.

<sup>40</sup> Una pequeña muestra de estos trabajos es ESPIGADO, Gloria: “Las mujeres y la política durante la Guerra de la Independencia”, *Ayer*, nº 86 (2012), pp. 67-88; CASTELLS, Irene; ESPIGADO, Gloria y ROMEO, María Cruz (coords.): *Heroínas y patriotas. Mujeres de 1808*. Madrid, Cátedra, 2009 y FERNÁNDEZ, Elena: *Mujeres en la Guerra de la Independencia*. Madrid, Sílex, 2009. Anterior en el tiempo, destaca TONE, John Lawrence: “Spanish Women in the Resistance to Napoleon, 1808-1814”, en ENDERS, V. L. and RADCLIFF, P. B.: *Constructing Spanish Womanhood. Female Identity in Modern Spain*. New York, State University of New York Press, 1999, pp. 259-282.



de la Económica Matritense, aun mermada en número y con muchas dificultades, continuó la labor filantrópica que había iniciado veinte años antes con el objetivo de amortiguar los estragos de la guerra. Otras mujeres decidieron coger la pluma con fines claramente políticos. Así lo reflejan la correspondencia personal de mujeres como la condesa de Montijo, analizada por Gloria Espigado en su artículo ya citado; las proclamas patrióticas de carácter anónimo o enmascarado para ocultar una transgresora autoría femenina; las tertulias dirigidas por la servil Frasquita Larrea o la liberal Margarita de Morla; e incluso la dirección de periódicos, como fue el caso de María del Carmen Silva, que fue editora de *El Robespierre Español* durante el tiempo que su cónyuge permaneció en prisión. La consolidación posterior del discurso de la domesticidad dotó a estas mujeres de un carácter excepcional por no encajar con el modelo normalizado de mujer hogareña, pasiva y subordinada a los intereses masculinos que debían seguir la mayoría de las mujeres.

Aunque con notables diferencias respecto a la Revolución francesa, España experimentó también un cambio político brusco durante los años de la guerra que, con dificultades, acabó consolidándose en las décadas posteriores. La soberanía nacional, principal bandera enarbolada por los liberales en las Cortes de Cádiz, acabó plasmándose en la Constitución de 1812. Por primera vez, la nación se convirtió en sujeto político. Sin embargo, aunque “todos los españoles de ambos hemisferios” (art. 1) formen la nación, sólo se reconocía la condición de ciudadanos a los españoles originarios de Europa y América con autonomía plena (art. 18). De esa manera, aparecen explícitamente excluidos de los derechos políticos varios grupos como los españoles originarios de África o los sirvientes domésticos (art. 22 y 25) aunque no de forma irreversible. No ocurrirá lo mismo con las mujeres.<sup>41</sup> La utilización en el texto constitucional del genérico masculino (españoles, ciudadanos, etc.) excluye de forma implícita y permanente a las mujeres de la condición de ciudadana. Desde luego, si por algo se caracterizan las Cortes gaditanas respecto al tema de las mujeres, es que prácticamente no se habla de ellas. Sólo se ha documentado una referencia hacia ellas en una alocución del diputado Muñoz Torrero dentro de un debate sobre la esclavitud:

---

<sup>41</sup> Sobre la cuestión femenina en el periodo de las Cortes de Cádiz me baso principalmente en NIELFA, Gloria: “La revolución liberal desde la perspectiva del género”, *Ayer*, nº 17 (1995), pp. 102-120; AGUADO, Anna: “Género y ciudadanía en la formación de la sociedad burguesa”, *Arenal*, 10-1 (2003), pp. 61-79; ESPIGADO, Gloria: “Mujeres y ciudadanía: del Antiguo Régimen a la revolución liberal”, *HMiC*, nº 1 (2003), pp. 171-193 y ESPIGADO, Gloria: “Las mujeres en el nuevo marco político”, en MORANT, Isabel (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina. Vol. III: Del siglo XIX a los umbrales del XX*. Madrid, Cátedra, 2006, pp. 27-60.

“Si llevamos demasiado lejos estos principios de lo que se dice rigurosa justicia, sería forzoso conceder a las mujeres con los derechos civiles los políticos, y admitirlas en las juntas electorales y en las Cortes mismas”.<sup>42</sup>

Desde luego, los diputados gaditanos fueron conscientes de que la concepción teóricamente universal de la ciudadanía y la exclusión práctica de las mujeres de ella constituía otra contradicción que se unía a la ya heredada entre naturaleza y educación. Si en el caso francés, especialmente durante los primeros años de revolución, hubo un polémico debate sobre esta cuestión animado por la posición favorable a la ciudadanía femenina de autores como Olympe de Gouges o Condorcet, en España este tema pasó prácticamente desapercibido. Los diputados gaditanos entendieron perfectamente que no considerar la existencia de un problema, ni siquiera para nombrarlo, era el mejor modo de anular todo planteamiento problemático, una postura que se prolongó durante casi todo el siglo en la cuestión al sufragio al no especificarse la exclusión de las mujeres hasta la ley electoral de 1890. Geneviève Fraisse utiliza el calificativo de democracia exclusiva para referirse “no a un sistema deliberado de exclusión, sino a una dinámica en la que la selección de los hombres y la omisión de las mujeres ocurrían en nombre de lo universal”. A pesar de los intentos de los intelectuales liberales por establecer una clara diferenciación entre esfera pública y esfera privada con el fin de evitar la contaminación de la segunda por la primera, es decir, la extensión de derechos de ciudadanía a las mujeres, Fraisse opina que “cierto grado de inclusión en la cosa pública se logró por las omisiones e incoherencias de la ley”.<sup>43</sup>

Este escenario no tardó en producirse en España. Una vez acabada la invasión francesa y, por tanto, la situación de excepcionalidad, hombres y mujeres debían volver a los espacios que tradicionalmente habían ocupado. Sin embargo, el recuerdo de la activa participación de muchas mujeres durante la guerra y, sobre todo, la paradoja de una ciudadanía universal que excluía a las mujeres por su naturaleza diferente, volvieron a aparecer durante el denominado Trienio Liberal o Constitucional.<sup>44</sup> En estos tres años se ha documentado la presencia activa de mujeres en las Sociedades

---

<sup>42</sup> *Diario de Sesiones de Cortes (DSC)*, 6 de septiembre de 1811.

<sup>43</sup> FRAISSE, G.: *op. cit.* (2003), pp. 82-83. En esta obra, Fraisse prefiere hablar de democracia exclusiva y no de democracia excluyente, una denominación que sí había utilizado en *Musa de la razón*, obra escrita más de una década antes.

<sup>44</sup> Sobre las mujeres en el Trienio Liberal podemos destacar CASTELLS, Irene y FERNÁNDEZ, Elena: “Las mujeres y el primer constitucionalismo español (1810-1823)”, *Historia Constitucional*, nº 9 (2008), edición digital: <http://hc.rediris.es/09/index.html>; FERNÁNDEZ, Elena: “Las mujeres en el Trienio Liberal (1820-1823)”, *Trienio*, nº 53 (2009), pp. 131-166 y ROMEO, María Cruz: “Destinos de mujer: esfera pública y políticos liberales”, en MORANT, I.: *op. cit.*, (2006), vol. III, pp. 61-83.

Patrióticas, nuevos órganos de sociabilidad liberal, donde desempeñaron trabajos de beneficencia y participaron en actividades culturales como recitar poemas o interpretar obras de teatro. No obstante, hubo también algunos casos de mujeres que, como Josefa Arteaga en la tertulia patriótica de Valencia, pudieron subir al estrado para hablar de política. También se conoce la presencia de mujeres en la resistencia patriótica ante la nueva invasión francesa de 1823 con la notable diferencia respecto a la invasión anterior de que en esta ocasión las mujeres eran conscientes de defender un régimen de libertades.

Como ocurrió en las Cortes de Cádiz, no se llegó a plantear en ningún momento el tema de la ciudadanía femenina durante el Trienio Liberal pero sí hubo en la cámara legislativa más debate sobre temas que afectaban a las mujeres. Sin duda, uno de los más interesantes fue el relativo a la prohibición de que las mujeres asistieran a las tribunas públicas de las Cortes. Esta medida había sido ya aprobada en los reglamentos de 1810 y 1813 pero volvió a ser planteada en 1821. En la sesión del 16 de marzo de ese año, el diputado Rovira justificaba su postura favorable a la admisión de las mujeres en las tribunas de las Cortes porque ellas sí se tenían en cuenta en el cómputo de las 70.000 almas que representaba cada diputado y, sobre todo, porque eran ellas, en su condición de madres, quienes debían formar en el liberalismo a los futuros ciudadanos. Romero Alpuente y Flórez Estrada aportaron nuevos argumentos para apoyar la propuesta de Rovira. El primero señaló que las mujeres ya habían demostrado en las sociedades patrióticas su capacidad para ilustrarse y escuchar los discursos mientras que el segundo avisó de que algunas mujeres asistían a las sesiones disfrazadas como hombres. Sin embargo, la opinión que finalmente se impuso fue la del diputado Vicente Sancho, que afirmó que la misión de las mujeres era criar y cuidar bien a sus hijos en el ámbito doméstico mientras que los padres debían encargarse de su educación. La votación final del artículo 7 del reglamento de las Cortes, relativamente reñida, fue de 85 votos frente a 57 por lo que la entrada de mujeres a esta institución siguió estando prohibida. Sin embargo, lejos de cerrarse, el debate continuó en la prensa. Frente a los defensores del aprobado artículo 7, Emilia Duguermeus, viuda del general Lacy, reclamó en su *Elogio a las mujeres* la presencia femenina en las tribunas del Congreso, no por razones de utilidad social, sino como derecho histórico adquirido como consecuencia del patriotismo demostrado por las mujeres desde la época de los comuneros.

Como estamos comprobando, entre 1820 y 1823 no existió un consenso claro entre los liberales sobre las nuevas funciones que debían desempeñar las mujeres en la

nueva sociedad. Muestra evidente de ello fue la discusión sobre la educación femenina. En las Cortes de Cádiz, esta cuestión fue más bien secundaria.<sup>45</sup> Así, la Constitución de 1812, en concreto en su artículo 366, sólo se refiere a los contenidos que debían ser impartidos a los niños en las escuelas de primeras letras, no a las niñas. En cierto sentido, el hecho de que no se adjuntara ningún tipo de disposición educativa para las niñas era coherente con el conjunto de la Constitución ya que, como sabemos, la ciudadanía estaba únicamente reservada a los varones y los legisladores gaditanos consideraron que saber leer y escribir debía ser un requisito indispensable para poder ejercer el derecho al sufragio a partir de 1830 (art. 25.6). Siguiendo con esta tendencia, el conocido como Informe Quintana, de 1813, distingue entre la instrucción de los hombres, que debía ser pública, y la educación de las mujeres, que convenía fuera privada y doméstica. Como se puede observar, ya se produce en este momento una distinción de género entre instrucción y educación que se consolidará en décadas posteriores. No obstante, el Proyecto de decreto para el arreglo general de la enseñanza pública del 7 de marzo de 1814 ofreció un cambio importante al disponer, en su artículo 115, que “se establecerán escuelas públicas, en que se enseñe a las niñas a leer y a escribir, y a las adultas las labores y habilidades propias de su sexo”.<sup>46</sup>

La línea marcada por este último proyecto fue seguida años después por el Reglamento General de Instrucción Pública del 29 de junio de 1821 con la única novedad de incorporar el aprendizaje de la aritmética a los conocimientos ya establecidos de la lectura, la escritura y las habilidades *propias del sexo*. Al año siguiente se planteó el Proyecto de Reglamento general de Primera Enseñanza del 16 de marzo que, en primer lugar, confirmaba la prohibición de mezclar niños y niñas en las mismas escuelas. Sin embargo, al menos en intenciones, este proyecto suponía un claro avance para la educación de las mujeres ya que en su artículo 78 se establece que “en las escuelas de niñas se seguirá en todo un mismo plan, sistema y orden que en las de los niños”.<sup>47</sup> Es verdad que en el artículo siguiente se matiza que “las grandecitas” debían dedicarse por la tarde a las labores *propias del sexo* pero podemos intuir que si los liberales hubiesen avanzado por este camino, las diferencias educativas entre

---

<sup>45</sup> ESPIGADO, Gloria: “La educación primaria en el Cádiz de las Cortes”, *Trocadero*, nº 6-7 (1994-1995), pp. 181-202.

<sup>46</sup> Texto recogido en *Historia de la educación en España: textos y documentos. Vol. II: De las Cortes de Cádiz a la Revolución de 1868*. Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1985, p. 394.

<sup>47</sup> FLECHA, C.: *op. cit.* (1997), p. 89.

hombres y mujeres habrían sido posiblemente mucho menores de lo que fueron en realidad.

Si en el plano legislativo existió bastante indefinición, la vida escolar se caracterizó también por la discusión sobre los contenidos que debían recibir las niñas. Un aspecto quedó claro: el interés ilustrado en formar a las mujeres para producir y destinar al mercado todo tipo de tejidos e hilazas prácticamente desapareció. Los liberales estuvieron de acuerdo en que las mujeres debían ser, ante todo, buenas madres de familia pero debatieron sobre qué contenidos debían transmitir a sus hijos. Mediante el análisis de la prensa del Trienio, Elena Fernández ha observado que mientras algunos eran partidarios de que las madres enseñaran a su descendencia los principios políticos del liberalismo, otros se mostraron reacios a que las mujeres aprendiesen tales principios por su naturaleza sensible y pasional.<sup>48</sup> La Sociedad Económica de Valencia ejemplifica bien este debate sobre la educación femenina. Esta corporación decidió abandonar tras la guerra de 1808 su interés en promocionar escuelas locales de hilados y tejidos para mujeres y concentrarse exclusivamente en la educación primaria. Consciente de la escasez de escuelas femeninas de primeras letras en Valencia, decidió fundar en 1819 cuatro de estos centros en distintos barrios de la ciudad.<sup>49</sup> Meses después, ya con los liberales en el poder, la Comisión de Educación de la Económica Valenciana repartió catecismos constitucionales entre las escuelas de niños y niñas de la comarca y amplió el premio concedido al niño con más conocimiento de este catecismo a la niña que tuviera las mismas facultades. Ante las protestas que esta decisión generó, Juan Bautista Pla y Joaquín Sáez de Quintanilla, dos miembros de la mencionada comisión, defendieron que las niñas pudieran recibir premios por una materia de naturaleza tan política a través de dos claros argumentos: la similar capacidad intelectual entre ambos sexos y la enorme influencia que las mujeres ejercían sobre los hombres:

Se ha creído que las mujeres no son susceptibles de la educación que se da a los hombres. Esta es una equivocación manifiesta. La educación no es otro (sic) que el proporcionar una reunión de circunstancias propias para el desarrollo de las facultades intelectuales y físicas. Las intelectuales son unas mismas en ambos sexos; pues de igual orden y nobleza es el alma de la mujer a la del hombre. Las físicas de las mujeres, lejos de ser de estorbo para las ciencias son, podemos decir, más proporcionadas para las mismas, por su mayor delicadeza y sensibilidad. Estas dos verdades tienen en su apoyo

---

<sup>48</sup> FERNÁNDEZ, E.: *op. cit.* (2009), pp. 133-146. Los periódicos analizados por la autora son *El Conservador*, *El Censor*, *El Espectador* y *El Periódico de las Damas*, este último dirigido exclusivamente a las mujeres.

<sup>49</sup> Más información al respecto en MÍNGUEZ, R.: *op. cit.* (2011), pp. 85-99.

mil y mil pruebas, que por la prolijidad omite la Comisión [...]. Tan cierto es pues que lejos de poder encontrar inaptitud en las mujeres, se ve en ellas, por el contrario, una predisposición para el saber, cuando menos igual al de los hombres. Pero veamos la segunda razón. Esto es, que poquísimos o ninguno puede ser su influjo en lo político. Equivocación es esta desmentida por la Filosofía y por la Historia. ¿Poco influjo tendrán o ninguno las mujeres, a cuyas gracias y atractivos apenas hay hombre, que dejado a sí mismo resista? Consúltese cada uno a sí mismo, y vea si el hombre es mármol insensible, o más bien barro quebradizo, que a duras penas hay día en que no experimente el peso que le oprime y arrastra hacia los halagos del sexo.<sup>50</sup>

Además, el conocimiento por parte de las mujeres de los contenidos cívicos y constitucionales por los que se regía la nación española acabaría redundando positivamente en sus ciudadanos:

¿No deberá ser una de las primeras atenciones el procurar una sólida educación al sexo, para que en el día de mañana refluya y se identifique con el bien de nuestra Nación? Y en tal caso, ¿no serán acreedoras las niñas de las enseñanzas de la Sociedad de que a la vez que se las instruye en las labores propias del sexo, y en los dogmas abstractos de la Religión; se les facilite una educación propia de mujeres de una Nación magnánima? Destinadas a ser esposas y madres, ¿no es preciso que estén instruidas además de los de la Religión, en los principios de la moral civil, en los deberes de ciudadano, de súbdito, de magistrado y de español con respeto a su Patria, para inspirarlos desde la más tierna infancia en el sensible corazón del fruto de su amor? Además, Señor Excmo., en nuestra España, ¿la autoridad paterna no es promiscua e igual en el esposo y en la esposa? Y por consiguiente, ¿no es igual en ambos el deber de la educación? ¿Cómo sabrán pues los niños desde la edad más tierna, los deberes y derechos de ciudadano español, si no los oyen de la boca de sus padres, cuando de estos aprenden la existencia de un Dios? Así lo ha creído la Sociedad cuando ha destinado una porción de catecismos para las niñas de sus escuelas.<sup>51</sup>

Así pues, la Sociedad Económica Valenciana, por medio de su Comisión de Educación, fue partidaria de que las mujeres aprendieran los principios constitucionales, no tanto en beneficio de ellas mismas sino en el de sus hijos, futuros ciudadanos de la nación española. Esta iniciativa acabó llevándose a la práctica ya que los estatutos de las escuelas gratuitas de esta corporación incorporaron la disposición de que las niñas pudieran recibir premios por conocer bien el catecismo constitucional<sup>52</sup> y además hay constancia de que hubo niñas que efectivamente recibieron estos premios.<sup>53</sup> De esta forma la educación se fue convirtiendo en uno de esos espacios ambiguos o mal

---

<sup>50</sup> Archivo de la Real Sociedad Económica de Amigos del País de Valencia, (ARSEAPV), C-65, III, n.5.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> ARSEAPV, C-68, IV, n.2.

<sup>53</sup> Así se constata en los informes de la Comisión de Educación correspondientes a 1821 y 1822 relativos al estado de las escuelas gratuitas sostenidas por la Económica de Valencia: ARSEAPV, C-68, IV, n.5 y C.70, IV, n.6.

definidos entre lo privado y lo público donde cada vez más mujeres tuvieron posibilidad de acceder.

A medida que el liberalismo fue consolidándose en el poder desde la muerte de Fernando VII en 1833, la convicción sostenida por muchos liberales en el Trienio respecto a la necesidad de que las madres adquiriesen conocimientos políticos para transmitirlos a sus hijos fue diluyéndose. Sin embargo, eso no significó que las mujeres fueran confinadas de manera unívoca y excluyente al ámbito doméstico. Una nueva esfera, situada entre la familia y la política, fue conceptualizada en los años de regencia de María Cristina y Espartero: la esfera social. Según Denise Riley, “si la esfera femenina tenía que ser la doméstica, entonces la esfera social se convirtió en un vasto campo de intervención domesticada, donde la empatía supuestamente característica del sexo femenino podía florecer en una escala más amplia y visible”.<sup>54</sup> La irrupción del movimiento romántico en la década de 1830 contribuyó a dotar de un carácter positivo la asociación ya planteada por los ilustrados entre mujer y emoción, feminidad y sentimiento.<sup>55</sup> De esta manera, las mujeres fueron imaginadas como protagonistas principales de la reforma de la sociedad mediante la beneficencia y la filantropía.

Quien más convencido estuvo de la asociación entre mujeres, sentimiento, filantropía y reforma social durante la década de 1833-1843 fue el liberalismo progresista. Esta cultura política, acusada muchas veces – tanto por sus adversarios políticos como posteriormente por la historiografía – de incoherencia y vaguedad ideológica, adquirió algunos rasgos propios que le diferenciaron del resto de corrientes liberales. Sin duda, su rasgo más genuino fue la defensa de un régimen político no democrático – elemento que distanciaba a los progresistas de los demo-republicanos – pero que debía aspirar a una integración progresiva de las clases medias – este aspecto contrasta con la visión más estática de la sociedad y de la política propia de los moderados. En el imaginario progresista, las clases medias no suponían un sujeto social preexistente sino que era necesario construirlas mediante la atribución de tres rasgos: la disposición de un patrimonio suficiente, la dotación de una educación avanzada y la adopción de valores morales para velar por los intereses nacionales. El objetivo principal que los progresistas atribuyeron a las clases medias fue moralizar a amplias capas del pueblo con la intención de integrarlas en su proyecto de sociedad abierta y

---

<sup>54</sup> RILEY, D.: *op. cit.* (1988), p. 46.

<sup>55</sup> KIRKPATRICK, Susan: *Las Románticas. Escritoras y subjetividad en España (1835-1850)*. Madrid, Cátedra, 1991. Una síntesis de este trabajo en KIRKPATRICK, Susan: “Liberales y románticas”, en MORANT, I.: *op. cit.* (2006), vol. III, pp. 119-141.

dinámica.<sup>56</sup> Una organización que intentó llevar estos principios a la práctica, incluyendo la participación de mujeres, fue el Instituto Español.<sup>57</sup>

Fundado en Madrid en 1839 por un grupo de prestigiosos liberales y hombres de letras,<sup>58</sup> el Instituto Español tuvo como lema “Ilustración y Beneficencia” y se dividió en cinco secciones a las que podían adscribirse sus socios: ciencias y literatura, bellas artes, música, comercio y damas. Su acción se desarrolló principalmente en el ámbito educativo ya que su intención era instruir y moralizar a las clases populares.<sup>59</sup> Por eso, pronto se dotó de una gran variedad de cátedras –literatura, geografía, economía política, fisiología humana e higiene, matemáticas, geometría y mecánica industrial, dibujo lineal, francés, inglés o taquigrafía – además de contar con una escuela de adultos, una escuela normal de ciegos, una escuela dominical de artesanos dirigida por Ramón de la Sagra, un colegio de niños y un colegio de niñas. Este último centro, que se unía a otros colegios para niñas de condición acomodada ya existentes en Madrid y en otras ciudades importantes,<sup>60</sup> admitía tanto a hijas huérfanas de militares y milicianos como a las hijas de los socios de la organización. Además de labores de aguja y doctrina cristiana, el colegio de niñas del Instituto Español impartía lectura, escritura, aritmética, dibujo, baile y música.<sup>61</sup>

A todas estas iniciativas educativas, hay que añadir una que destaca por el carácter innovador que tuvo en la época: la escuela dominical de madres de familia. Su promotor fue el clérigo liberal Antonio María García Blanco, catedrático de hebreo de la Universidad Central y director hasta 1843 del *Boletín del Instituto Español*, principal

---

<sup>56</sup> Sobre los progresistas y la cultura política progresista, resultan interesantes ROMEO, María Cruz: “Lenguaje y política del nuevo liberalismo: moderados y progresistas”, *Ayer*, nº 29 (1998), pp. 37-62 y algunos de los trabajos recogidos en SUÁREZ CORTINA, Manuel (ed.): *La redención del pueblo. La cultura progresista en la España liberal*. Santander, Universidad de Cantabria, 2006, especialmente PAN-MONTOJO, Juan: “El progresismo isabelino”, pp. 183-208; PRO RUIZ, Juan: “La mirada del otro: el progresismo desde el moderantismo”, pp. 271-290 y FUENTES, Juan Francisco: “Progreso y clase media en la España liberal”, pp. 291-314.

<sup>57</sup> Véase al respecto la obra ya citada de Mónica Burguera, donde se analiza con brillantez el discurso de género y el papel desempeñado por las mujeres dentro de la cultura política progresista en relación con otras culturas políticas liberales.

<sup>58</sup> Fueron socios fundadores del Instituto Español, entre otros, el marqués de Saulí, José Canga Argüelles, Eugenio Hartzenbuch, José Zorrilla, Modesto Lafuente y Ángel Fernández de los Ríos.

<sup>59</sup> Un estudio sobre la actividad educativa del Instituto Español es GARCÍA FRAILE, Juan Antonio: “Notas para la historia de la educación popular madrileña en la primera mitad del siglo XIX: el caso del Instituto Español (1839-1853)”, *Revista Complutense de Educación*, vol. 7, nº 1 (1996), pp. 151-170.

<sup>60</sup> Sobre la educación femenina en el Madrid de mediados de siglo, resulta útil RIVIÈRE, Aurora: *La educación de la mujer en el Madrid de Isabel II*. Madrid, Horas y Horas, 1993. En cuanto a la presencia de colegios laicos dirigidos a niñas de familias acomodadas en la Valencia de mediados del siglo XIX, puede consultarse MÍNGUEZ BLASCO, Raúl: “Los orígenes de la feminización del magisterio en España: las maestras de la Sociedad Económica de Valencia (1819-1866)”, *Arenal*, nº 17-1 (2010), pp. 101-123 (especialmente pp. 116-118).

<sup>61</sup> *Boletín del Instituto Español (BIE)*, 11 de marzo de 1843 y 25 de noviembre de 1843.



órgano de difusión de la organización.<sup>62</sup> Desde las páginas del *Boletín*, García Blanco escribió varios artículos intentando concienciar a la opinión pública sobre la necesidad de fundar un centro que se encargara de educar adecuadamente a las madres de familia. Aquí tenemos un ejemplo:

Es necesario dar un nuevo rumbo al sistema de ilustración y beneficencia que de muchos siglos a esta parte se ha seguido en España; y que el Instituto haría un grandísimo servicio a la humanidad y a la sociedad si, por vía de ensayo y para estimular al gobierno, planteaba una nueva enseñanza de madres de familia, en que aprendieran estas algo más de lo que de ordinario saben para serlo; en que se les advirtieran sus deberes para consigo mismas, para con sus maridos, para con sus hijos y para con la sociedad en general.<sup>63</sup>

García Blanco aprovechó las páginas del *Boletín* para escribir varias series de artículos sobre la educación física, moral, religiosa y social de la infancia, otorgando una gran importancia a las madres de familia en esta misión.<sup>64</sup> García Blanco consideraba esencial el concurso maternal para estabilizar el proceso revolucionario y dismantelar definitivamente el viejo régimen absolutista. Su insistencia en la existencia innata en las mujeres del amor maternal remite a Rousseau y, sobre todo, al pedagogo suizo de gran influencia en España Johann Heinrich Pestalozzi.<sup>65</sup> En varias de sus obras, este autor había insistido en que el amor maternal facultaba a todas las mujeres para ser responsables de la primera educación de sus hijos aunque no hubiesen podido dotarse ellas mismas de una educación adecuada.<sup>66</sup> García Blanco, consciente de que la naturaleza podía no ser suficiente, insistió en la necesidad de educar a las madres de familia. Caía así, como lo habían hecho otros autores desde la Ilustración, en la contradicción de recurrir a la educación para moldear una característica que supuestamente ya había sido marcada por la naturaleza:

Parecerá pues paradoja si decimos que esta innata inclinación, que este amor tan general, es necesario educarlo, y enseñarle á toda mujer a amar a sus propios hijos; pues

---

<sup>62</sup> Una pequeña biografía intelectual de García Blanco en RIVIÉRE, Aurora: *Orientalismo y nacionalismo español*. Madrid, Dykinson, 2000, pp. 111-121.

<sup>63</sup> *BIE*, 27 de noviembre de 1841.

<sup>64</sup> Según Mónica Burguera, una serie de más de veinte artículos titulada “Educación moral. Consejos a las madres sobre los medios de instruir y dirigir a sus hijas” y firmada bajo las iniciales P.B., fue escrita también por García Blanco. BURGUEA, M.: *op. cit.* (2012), p. 263.

<sup>65</sup> Sobre la influencia de Pestalozzi en España y en otros países, constituye una obra de referencia RUIZ BERRIO, J.; MARTÍNEZ NAVARRO, A.; GARCÍA FRAILE, J.A., RABAZAS, T. (eds.): *La recepción de la pedagogía pestalozziana en las sociedades latinas*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid y editorial Endimión, 1997. Pablo Montesino, coetáneo a García Blanco, también estuvo muy influido en su pensamiento pedagógico por Pestalozzi, como puede comprobarse en su *Manual para los maestros de escuelas de párvulos* (1840).

<sup>66</sup> PESTALOZZI, Johann Heinrich: *Cómo Gertrudis enseña a sus hijos/ Cartas sobre la educación de los niños/ Libros de educación elemental (prólogos)*. México D.F., Porrúa, 1976.

tal es el artículo que escribimos. [...] Es forzoso convenir en que aquel amor necesita una particular educación que le haga reducirse a sus justos límites, y producir los efectos a que tiene derecho la sociedad, la misma madre, y aun la salud y felicidad de los hijos: esta educación se reduce a modificar el instinto de modo que se consigan los altos fines que naturaleza se propusiera al inspirarles.<sup>67</sup>

La escuela dominical de madres de familia del Instituto Español abrió sus puertas el 2 de enero de 1842 en un acto solemne donde estuvo invitado el mismo regente del reino, general Espartero. Las clases tenían lugar los domingos y días festivos de 10 a 12 de la mañana y podían asistir las mujeres casadas y las solteras de más de veinte años además de sus maridos, padres o tutores, si así gustaban.<sup>68</sup> Para aquellas que la necesitaran, la escuela enseñaba gratuitamente a leer, escribir, contar y principios de religión pero el objetivo fundamental era dar las nociones necesarias para la elección de estado y la conveniente y cristiana celebración de las bodas además del aprendizaje de algunas reglas de economía doméstica y de las obligaciones de la casada respecto a sí misma, a su marido, a sus hijos y a la sociedad en general.<sup>69</sup> La separación de García Blanco del Instituto Español a principios de 1843<sup>70</sup> y el final de la regencia de Espartero constituyen dos buenas razones que explicarían por qué esta escuela dominical no llegó a sobrevivir más de dos años.<sup>71</sup>

No debemos olvidar que, aunque breve, la acción de la escuela de madres de familia del Instituto Español se desarrolló en un momento en el que la propia tutela y educación de la reina Isabel II estaba en discusión.<sup>72</sup> Ante una madre como María Cristina que se había visto obligada a abandonar el país en 1840 y que representaba todos los vicios que se atribuían a la maternidad aristocrática – fría, distante y recurso constante a las nodrizas –, el progresismo depositó sus esperanzas en Juana María de la Vega, condesa de Espoz y Mina. La trayectoria de esta mujer, aya de Isabel II y de su hermana desde julio de 1841 hasta julio de 1843 y presidenta de la Sección de Damas

---

<sup>67</sup> GARCÍA BLANCO, Antonio María: “Amor materno”, *BIE*, 8 de enero de 1842.

<sup>68</sup> *BIE*, 1 de enero de 1842.

<sup>69</sup> *BIE*, 15 de enero de 1842. Más de un cuarto de siglo después, un ya anciano García Blanco recordaba el programa impartido en esta escuela en el marco de las Conferencias Dominicales sobre la educación de la mujer de la Universidad de Madrid, GARCÍA BLANCO, Antonio María: *Educación conyugal de la mujer*. Madrid, M. Rivadeneyra, 1869.

<sup>70</sup> Así se recoge en el *BIE*, 21 de enero de 1843. No obstante, unos días antes de marcharse, García Blanco anunció el inicio de las clases para el 1 de enero de 1843, *BIE*, 31 de diciembre de 1842.

<sup>71</sup> En el inventario de enseñanzas pertenecientes al Instituto Español recogido en *BIE*, 25 de noviembre de 1843, no se hace ninguna referencia a la escuela de madres. No obstante, Mónica Burguera señala que en el discurso inaugural de 1846 se declara que el Instituto Español tenía abiertas dos escuelas de madres de familia, BURGUERA, M.: *op. cit.* (2012), p. 287.

<sup>72</sup> BURDIEL, Isabel: “¿Alumna de la libertad? La educación de Isabel II, en *Isabel II. No se puede reinar inocentemente*. Madrid, Espasa-Calpe, 2004, pp. 169-188.

del Instituto Español desde julio de 1842, constituye el paradigma del modelo de mujer virtuosa, patriota y filantrópica defendido por la cultura política progresista.

Casada con el famoso guerrillero liberal de la Guerra de la Independencia, Francisco Espoz y Mina, Juana desempeñó perfectamente los papeles de esposa y viuda. Aceptó con devoción la complicada vida de su marido y le siguió sin rechistar, incluido al exilio. Tras su muerte en 1836, se dedicó a evitar que la memoria del héroe liberal se perdiese mediante el recurso a la pluma.<sup>73</sup> Durante la regencia del general Espartero, como hemos anunciado, la ya condesa de Espoz y Mina se encargó de la educación de Isabel II con el objetivo de hacer de ella una reina constitucional. En las memorias escritas tras su renuncia a mediados de 1843, la condesa justificó su actuación como aya de la reina identificándose con los modelos de feminidad de clase media que en esos momentos estaba defendiendo el Instituto Español.<sup>74</sup> Juana de la Vega regresó a La Coruña y, prácticamente hasta su muerte, mantuvo una tertulia en su casa donde pasaron importantes personajes del partido progresista. Otro plano de su vida que merece ser destacado fue su fuerte compromiso con la beneficencia. Su actividad superó las fronteras de la tradicional caridad cristiana ya que respondía a una concepción del liberalismo virtuoso e integrador con respecto a las clases menos favorecidas de la sociedad. Sus postulados se asemejaron mucho a los de su paisana Concepción Arenal y, de hecho, ambas colaboraron en algunas iniciativas filantrópicas desde 1860. Así valora María Cruz Romeo, una de sus biógrafas, la acción benéfica de Juana de la Vega y su relación con los ideales del liberalismo progresista:

No cabe duda de que la actividad benéfica de la condesa de Espoz y Mina encajaba con el discurso de la domesticidad y naturaleza de la mujer, hegemónico en la España de la segunda mitad del siglo XIX. La mujer madura lograba finalmente acomodarse a los perfiles de la feminidad normativa. Sin embargo, había algo más. La apropiación y el uso que hizo de ese discurso constituían una espada de doble filo. Por una parte, encontró respaldo en ese modelo para desplegar públicamente su filantropía. Sus cualidades naturales como mujer maternal y doméstica la legitimaban para actuar en este ámbito. Por otra, al invocar constantemente su abnegado amor a la patria, su interés desinteresado por los desvalidos, su absoluta modestia que no aspira al reconocimiento de su trabajo, Juana de la Vega reclamó nuevas parcelas de actuación pública, que presionaban y superaban los límites asfixiantes de la esfera privada. Utilizó y manipuló la imagen dominante de la mujer para constituirse en lo que esa imagen negaba, un sujeto visible y activo de la reforma de la sociedad. De este modo, y de forma tal vez paradójica,

---

<sup>73</sup> Con relación a su marido escribió *Memorias del general Espoz y Mina*, publicadas en 1851-1852, y *En honor de Mina. Memorias íntimas*, que no logró finalizar.

<sup>74</sup> Sobre esta importante fase de su vida escribió en 1844 un texto autobiográfico titulado *Apuntes para la historia del tiempo en que ocupó los destinos de aya*. Fueron publicadas por primera vez en 1910.

los resquicios de esa imagen abrían el espacio donde sus convicciones progresistas podían realizarse y donde sus deseos más íntimos podían encontrar legitimidad.<sup>75</sup>

La caída de Espartero y el desplazamiento del progresismo de la política oficial significaron el declive del Instituto Español y de su activa Sección de Damas.<sup>76</sup> La Junta de Damas de la Económica Matritense, que durante la regencia de Espartero había simpatizado con María Cristina y con los moderados, recuperó su posición hegemónica en el control de la beneficencia madrileña.<sup>77</sup> Ya con los moderados asentados en el poder desde mediados de los años cuarenta, se produjo el reordenamiento de unos espacios de discusión pública ahora mucho más restringidos y la reformulación de un reformismo que ya no apelaba de una forma integradora al conjunto de la sociedad sino de forma autorregulada a los individuos a través del discurso higienista. Como vamos a ver enseguida, estos cambios desembocaron en un modelo de feminidad que ya podemos identificar plenamente con el discurso de la domesticidad y la figura del ángel del hogar pero eso no significa que desaparecieran las contradicciones internas y los modelos de feminidad propuestos por otras culturas políticas.

### **3.3. LA CONSOLIDACIÓN DEL ÁNGEL DEL HOGAR.**

Un aspecto que parece estar ya bastante consensuado en la historiografía y en la crítica literaria es que el ángel del hogar simbolizó un modelo de feminidad asociado a la burguesía. El problema en el caso español reside en el escaso desarrollo de esta clase social durante el siglo XIX en comparación con lo ocurrido en otras sociedades más modernizadas como la francesa o la británica. Ello ha llevado a algunos autores, como sabemos, a negar la existencia del modelo del ángel del hogar en España o a reconocerle

---

<sup>75</sup> ROMEO, María Cruz: “Juana María de la Vega, condesa de Espoz y Mina (1805-1872). Por amor al esposo, por amor a la patria” en BURDIEL, Isabel y PÉREZ LEDESMA, Manuel (eds.): *Liberales, agitadores y conspiradores. Biografías heterodoxas del siglo XIX español*. Madrid, Espasa Calpe, 2000, pp. 209-238 (cita en pp. 232-233). Mónica Burguera está investigando actualmente sobre la figura de la condesa. Un anticipo de los resultados de dicha investigación en BURGUERA, Mónica: “Performing Middle-Class Womanhood in 19<sup>th</sup>-Century Spain: The Memoirs of Juana de Vega, countess of Espoz y Mina”, texto presentado a la *IV Reunión de la Red Europea sobre Teoría y Práctica de la Biografía (RETPB)*, celebrada en la Universidad de Oxford el 20 y 21 de abril de 2012. Disponible en Internet: <http://www.valencia.edu/retpb/docs/Oxford/PaperBurguera.pdf> [consultado el 29 de julio de 2013].

<sup>76</sup> Buena muestra de la pérdida de importancia del Instituto Español fue la reducción en extensión de su boletín. A partir de noviembre de 1845, esta publicación se redujo progresivamente de las ocho páginas habituales a cuatro, dos y finalmente una. El último número se publicó el 23 de julio de 1853.

<sup>77</sup> Las luchas de las sociedades filantrópicas y de sus respectivas juntas de damas por el control de la beneficencia en Madrid se exponen en BURGUERA, Mónica: “Las fronteras políticas de la mujer de «clase media» en la cultura política del liberalismo respetable (Madrid, 1837-1843)”, *Ayer*, n° 78 (2010), pp. 117-141.

únicamente un apoyo retórico por no existir una base material suficiente para extender esta ideología burguesa al conjunto de la sociedad.<sup>78</sup>

No podemos negar que la clase media en España fue numéricamente poco relevante porque el país no tuvo un proceso de urbanización tan intenso como lo tuvieron los países más avanzados de Europa y porque el crecimiento económico lento no ofreció las condiciones necesarias para que desarrollara una burguesía más potente. Sin embargo, estamos de acuerdo con Jesús Cruz cuando afirma que la clase media adoptó un conjunto de actitudes y estilos de vida que acabaron convirtiéndose en hegemónicos o, al menos, en potencialmente imitables por el conjunto de la sociedad:

La insuficiencia numérica de la burguesía decimonónica no fue un factor determinante en relación con su impacto histórico. Tan importante como los números fue la influencia de las actitudes burguesas: el sentimiento de ser de clase media, el deseo de autoperibirse como moderno aunque existiese una insuficiente modernización. A pesar de su reducido número y de su debilidad estructural, la burguesía empezó a reunir un *modus vivendi* que atrajo a las masas. Esta forma de vida, esta cultura que al principio del siglo XIX estaba en proceso de gestación, se convirtió en la cultura hegemónica al final de la centuria.<sup>79</sup>

En este libro publicado recientemente, Cruz recorre el proceso de ascenso de la cultura burguesa en la sociedad española mediante el análisis de varios fenómenos interrelacionados: la profusión de manuales de cortesía y urbanidad, la reordenación material del espacio doméstico,<sup>80</sup> la irrupción de la moda, la aparición de las tiendas primero y de los grandes almacenes después, la construcción de los ensanches en las grandes ciudades y el desarrollo de los nuevos espacios de sociabilidad y de aficiones burguesas como el teatro, la ópera, el jardín, el casino, el ateneo, el museo, el turismo y el deporte. Como es fácil adivinar, la presencia y participación de las mujeres en la mayor parte de estos fenómenos fue muy relevante.

El ascenso de los moderados al poder en 1844 inauguró una década de estabilidad política que ofreció a la burguesía ascendente las condiciones necesarias para hacer prosperar sus negocios. La Constitución de 1845, en vigor durante el resto

---

<sup>78</sup> ARESTI, N.: *op. cit.* (2000), pp. 363-394 y ALDARACA, B.: *op. cit.* (1992), pp. 13-18.

<sup>79</sup> CRUZ, Jesús: *The rise of middle-class culture in nineteenth-century Spain*. Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2011, p. 13. A nivel local, resulta útil para el estudio de estas cuestiones SERNA, Justo y PONS, Anaclot: *La ciudad extensa: la burguesía comercial-financiera en la Valencia de mediados del XIX*. Valencia, Centre d'Estudis d'Història Local, 1992.

<sup>80</sup> Se caracterizó principalmente por la individualización de las estancias privadas, por la presencia de habitaciones específicas por cuestiones de género (estudio para el hombre, gabinete para la mujer), por la importancia de los espacios semipúblicos (recibidor, salón, comedor) y por el énfasis otorgado a la higiene, que se tradujo en la presencia de una nueva estancia: el baño. Estas cuestiones también han sido abordadas en SIMÓ, Trini: "Estructura espacial y valores de género en el hogar burgués" (texto inédito).

del reinado isabelino (a pesar de los intentos de promulgar una nueva constitución en el Bienio Progresista), y el Concordato de 1851, que simbolizó la reconciliación entre el catolicismo y el liberalismo conservador, constituyeron los grandes hitos de la década moderada. Es en este contexto donde debemos enmarcar el intento de la nueva clase política hegemónica por consolidar un modelo de feminidad acorde con sus intereses sociales. Esto explica la profusión durante los años centrales del siglo de una serie de obras y textos de muy diversa tipología que se referían a la mujer en singular como un campo de estudio propio: artículos en la creciente prensa femenina,<sup>81</sup> manuales de urbanidad, conferencias, obras de carácter médico e higienista, tratados pedagógicos, novelas y obras de teatro.<sup>82</sup> A pesar de esta variedad, un elemento fue común a la mayoría de estos textos: la utilización de un estilo prescriptivo que aportaba una aparente objetividad tanto a la descripción de la naturaleza femenina como a la explicación de las funciones y papeles que las mujeres debían desempeñar en su triple condición de hijas, esposas y madres. Tras las dudas y controversias expresadas en las décadas anteriores sobre los límites de la influencia femenina en los espacios privado y público, el objetivo ahora fue regular y caracterizar la conducta de la mujer virtuosa.

Entre el gran abanico de obras del que disponemos, vamos a fijarnos preferentemente en cuatro de ellas para analizar los rasgos más destacados del discurso burgués de la domesticidad. En primer lugar, el ensayo titulado *La mujer. Apuntes para un libro*, que ha sido editado decenas de veces desde su primera publicación en 1858.<sup>83</sup> Su autor fue Severo Catalina del Amo (1832-1871), hebraísta y discípulo de García Blanco. A diferencia de su maestro, Catalina fue de ideas conservadoras: durante el Sexenio Revolucionario se pasó a las filas carlistas si bien es verdad que en el momento en que escribió este libro todavía estaba vinculado al liberalismo moderado. Los dos siguientes libros son menos conocidos, *La mujer bajo el punto de vista filosófico, social y moral*, del médico y político Francisco Alonso y Rubio (1812-1894);<sup>84</sup> y *La mujer: su historia, su influencia, su educación*, del jurisconsulto y escritor valenciano Pedro

---

<sup>81</sup> Una aproximación a la prensa femenina hasta 1868 en JIMÉNEZ MORELL, Inmaculada: *La prensa femenina en España (desde sus orígenes a 1868)*. Madrid, Ediciones de la Torre, 1992.

<sup>82</sup> A todos ellos habría que unir la literatura religiosa (devocionarios, sermones, pastorales, etc.) pero eso lo trataremos en los siguientes capítulos.

<sup>83</sup> Yo he utilizado esta edición: CATALINA, Severo: *La mujer*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1954.

<sup>84</sup> ALONSO Y RUBIO, Francisco: *La mujer bajo el punto de vista filosófico, social y moral: sus deberes en relación con la familia y la sociedad*. Madrid, Gravina, 1863. El autor fue médico de cámara de la Real Casa desde aproximadamente 1851 y durante muchos años el tocólogo de más fama en la aristocracia madrileña.

María Orts y Berdín (1839-1897).<sup>85</sup> Finalmente, haremos referencia a la novela más famosa de la escritora aragonesa Pilar Sinués (1835-1893), *El Ángel del Hogar*, para resaltar algunos de los puntos de fuga del modelo de feminidad liberal-burgués.<sup>86</sup>

Una manera con la que muchos autores decidieron comenzar sus tratados sobre la mujer fue realizar un breve recorrido sobre la situación de las mujeres en distintas épocas y sociedades. Aunque el rigor histórico de estos pequeños estudios es prácticamente nulo, nos aportan bastante información sobre la mentalidad y las preocupaciones de los autores. Desde luego, el objetivo fundamental que se plantearon fue responder a ese mito romántico europeo construido en novelas como *Carmen*, de Prosper Mérimée, y que asociaba a España con Oriente como consecuencia principalmente del carácter indecente y libertino de sus mujeres. Esta concepción europea de que África terminaba en los Pirineos convertía a España en una nación feminizada en el peor sentido de la palabra: incapaz de controlar sus instintos y de alcanzar la modernidad.<sup>87</sup> Frente a esa idea, numerosos escritores españoles respondieron integrando a España y a sus mujeres dentro del proceso civilizador europeo al tiempo que marcaban distancias con las *corrompidas* sociedades orientales.

El esquema seguido por Alonso y Orts en sus estudios históricos es muy similar.<sup>88</sup> Ambos comienzan caracterizando a las sociedades precristianas de polígamas mientras que la decadencia del Imperio romano se explica en parte por el carácter sensual y adúltero de sus mujeres. La llegada del cristianismo supone un cambio fundamental: el paso de las mujeres de esclavas a compañeras del hombre. La contribución decisiva del cristianismo a la mejora de la condición de las mujeres es una idea compartida por prácticamente todos los autores (liberales y católicos) que a mediados del siglo XIX escribieron sobre las mujeres. La elevación a sacramento del matrimonio y la condena de la poligamia, del divorcio y del concubinato constituyen algunas de las grandes aportaciones del cristianismo a las sociedades occidentales, tal

---

<sup>85</sup> ORTS y BERDÍN, Pedro María de: *La mujer: su historia, su influencia, su educación*. Alicante, Imp. de Rafael Jordá, 1865 (1ª ed. 1856). Trabajó en los periódicos madrileños vinculados a la Unión Liberal *La Época* y *El Diario Español*.

<sup>86</sup> SINUÉS DE MARCO, María del Pilar: *El ángel del hogar. Estudio* (tomos I y II). Madrid, Librerías de A. de San Martín, 1881. Fue publicada por primera vez por entregas en *La Moda* de Cádiz en 1857 y en formato de libro en 1859.

<sup>87</sup> Un análisis de este fenómeno en ANDREU, Xavier: “*Y no la de Mérimée: El mito romántico en España y la identidad nacional española*”, en ALDUNATE LEÓN, Óscar y HEREDIA URZÁIZ, Iván: *I Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea de la Asociación de Historia Contemporánea: Zaragoza, 26, 27 y 28 de septiembre de 2007*. Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2008 (publicación en CD-ROM) y ANDREU, Xavier: “*¡Cosas de España! Nación liberal y estereotipo romántico a mediados del siglo XIX*”, *Alcores*, nº 7 (2009), pp. 39-61.

<sup>88</sup> ALONSO, F.: *op. cit.* (1863), pp. 1-23 y ORTS, P.M.: *op. cit.* (1865), pp. 1-41.

como lo interpretaron dichos autores. La Edad Media supone una época positiva para las mujeres ya que se considera que alcanzaron un lugar distinguido en la sociedad merced a los hábitos galantes de caballeros y trovadores. Respecto al papel que ocupó la mujer en los ocho siglos de dominación musulmana, silencio. Según Pedro María Orts, no vale la pena cansar “la atención en repetir costumbres sensualistas de esos pueblos semíticos, que ofenden al corazón y laceran nuestra alma, echemos un velo sobre ese tiempo de materialismo que cubra las miserias de una raza que ha de morir por su degradación”.<sup>89</sup>

Se llega así a la situación existente en la época de los autores. De nuevo, se intenta marcar distancias entre las “naciones de Oriente”, que al estar apegadas a sus religiones y supersticiones sujetan a las mujeres en condiciones de esclavitud, y los “países civilizados”, entre los que se encuentra lógicamente España y donde, salvo alguna excepción, predomina el matrimonio de carácter indisoluble. Gracias a él, “la mujer no es ya la pura sensación, la copa del placer, el erotismo exclusivo; sino la unión física y moral, la satisfacción desinteresada, tranquila, de nuestras necesidades, la manifestación espontánea de nuestros sentimientos, la realización práctica del fin a que estamos llamados en la tierra”.<sup>90</sup> Esta concepción de una mujer tranquila y sosegada dentro de un matrimonio cristiano enlaza, en mi opinión, con la cosmovisión de un liberalismo conservador que, tras haber participado en la revolución, pretendía frenarla definitivamente y disfrutar de los logros conseguidos a través de una idílica vida familiar.

Si la referencia a la historia es bastante común en numerosos tratados sobre la mujer escritos a mediados del siglo XIX, no lo fue menos el análisis de las diferencias fisiológicas entre hombres y mujeres. Desde luego, este discurso remitía a la concepción ilustrada de la naturaleza sexual pero ahora se arropaba con la aparente objetividad que aportaba el uso de categorías científicas. Efectivamente, la ciencia y, en concreto la medicina y la higiene, intervinieron activamente en la construcción cultural de la diferencia sexual mediante criterios biológicos.<sup>91</sup> Fue habitual describir físicamente a la mujer como suave, rellena, pequeña, con huesos finos, con mucha flexibilidad muscular aunque poca fuerza, con un sistema nervioso altamente sensible y con el cerebro más

---

<sup>89</sup> ORTS, P.M.: *op. cit.* (1865), p. 26.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>91</sup> Además del libro ya citado de Thomas Laqueur, se trata esta cuestión en JAGOE, Catherine: “Sexo y género en la medicina del siglo XIX”, en JAGOE, Catherine; BLANCO, Alda y ENRÍQUEZ DE SALAMANCA, Cristina: *La mujer en los discursos de género. Textos y contextos en el siglo XIX*. Barcelona, Icaria, 1998, pp. 305-367.



pequeño que el masculino y desarrollado en partes diferentes.<sup>92</sup> De esta manera se concluyó que las mujeres eran desde el punto físico e intelectual inferiores a los hombres pero sus facultades perceptivas y afectivas, es decir, aquellas relacionadas con la intuición, la sensibilidad y el amor, se encontraban en ellas mucho más desarrolladas. Según Alonso y Rubio, “la mujer ha nacido para amar: el amor es su distintivo, el móvil de sus acciones, el despertador de sus virtudes, el estímulo de sus grandes hechos. Suprimid el amor en la mujer y sería una estatua muda”.<sup>93</sup>

El discurso médico e higienista, expresado en un lenguaje frío y supuestamente imparcial que no ocultaba la fuerte misoginia de sus autores, contribuyó a reforzar la teoría de las esferas separadas. La inferioridad física de las mujeres se utilizó principalmente para apartarla del mundo del trabajo remunerado mientras que la inferioridad intelectual se invocó muchas veces para negarles una instrucción elevada. En cambio, su mayor sensibilidad y capacidad para amar enlazaba perfectamente tanto con su papel de esposa diligente y abnegada como con aquel de madre amante de sus hijos. Esta susceptibilidad hacia el sentimiento también les hacía experimentar unas inquietudes religiosas más profundas que las que podían tener los varones, una idea que, como veremos, compartieron liberales y católicos. Pedro Felipe Monlau, el higienista español más famoso del siglo, se escudaba en su idea de que el útero constituía el órgano más importante en la vida de la mujer para tomar a broma la posibilidad de que las mujeres pudieran ser diputados, médicos o jueces:

¿Quién puede imaginar, sin echarse a reír, una asamblea legislativa obligada a suspender mensualmente sus sesiones, a causa de las indisposiciones previstas de la mayoría de sus individuos (porque mayoría pudieran llegar a formar las señoras, si fuesen declaradas electoras y elegibles), y precisada a conceder licencias fundadas en un estado interesante? Si queremos huir de la exageración, y no caer en el género grotesco, consideremos simplemente a la mujer ejerciendo las funciones de escribano, médico, abogado o juez. [...] Pero no, no consideremos nada, porque ya es hora de poner fin a esta broma, digna cuando más del tablado de los titiriteros.<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> Según la frenología, disciplina que adquirió cierta importancia en esta época, las zonas posterior e inferior del cerebro, propias de la afectividad, estaban más desarrolladas en las mujeres mientras que las zonas anterior y superior, propias del raciocinio y la creatividad, estaban más desarrolladas en los hombres.

<sup>93</sup> ALONSO, F.: *op. cit.* (1863), p. 37.

<sup>94</sup> MONLAU, Pedro Felipe: *Higiene del matrimonio, o el libro de los casados*. Madrid, Rivadeneyra, 1865 (1ª ed. 1853), reproducido en JAGOE, C. et al.: *op. cit.* (1998), p. 387. Según Marta Cuñat, esta obra fue reeditada en al menos ocho ocasiones hasta finales de siglo: CUÑAT, Marta: “El higienista Monlau: apuntes para una biografía contextual”, texto presentado a la *III Reunión de la RETPB*, celebrada en Florencia en febrero de 2011. Texto disponible en Internet: <http://www.valencia.edu/retpb/docs/Florencia/Marta%20Cunyat.pdf> [consultado el 30 de julio de 2013].

Todas aquellas mujeres que no desempeñaban las funciones que, por naturaleza, les correspondían fueron denigradas desde muy diversos ámbitos: la medicina, la higiene, la pedagogía, la antropología criminal, la novela, el folletín... Uno de los ejemplos más claros y extendidos fue la figura de la mujer trabajadora, problematizada en esta época no porque se hubiera producido un incremento considerable de la mano de obra femenina, sino porque el a la postre hegemónico discurso de la domesticidad consideraba anormal la presencia de mujeres ganando un salario propio. Así pues, sólo se toleró el trabajo femenino cuando era estrictamente necesario para asegurar la subsistencia propia y de la familia.<sup>95</sup> Otro ejemplo es el de las denominadas *marisabidillas*, es decir, mujeres despreciadas por saber más de lo que correspondía a su sexo o por aparentarlo. Finalmente, en el plano estrictamente sexual figuras como la prostituta, la ninfómana, la adúltera o la tríbada no sólo fueron consideradas seres inmorales, como ocurría desde bastantes siglos atrás, sino también mujeres desnaturalizadas.<sup>96</sup> Todos estos tipos de mujeres constituían la cara inversa del ángel del hogar pero no debemos olvidar que el origen en ambos casos es el mismo. Respondía en realidad a una estrategia de la burguesía para reafirmarse como clase mediante la presentación de contramodelos y de casos de transgresión supuestamente comunes en otras clases y que, en realidad, buscaban reforzar el modelo burgués de mujer ideal.

A pesar del peso que desempeñó la ciencia en la definición de la diferencia sexual, especialmente en el último cuarto de siglo con la irrupción del positivismo, muchos autores fueron conscientes de que era la sociedad y, en última instancia la educación, los dos elementos que realmente definían las funciones que debían cumplir las mujeres. Sin cuestionar en ningún momento el destino de la mujer como esposa y madre (o religiosa), Severo Catalina no esconde en su ensayo que muchos de los vicios y defectos que tradicionalmente se venían atribuyendo a las mujeres eran en realidad fruto de la sociedad patriarcal de su época. Con un estilo ágil e irónico, inteligente y mordaz en ocasiones, Catalina acusa a los hombres, a la sociedad y a la educación recibida por las mujeres, de defectos considerados femeninos como la coquetería, los

---

<sup>95</sup> SCOTT, Joan W.: “La mujer trabajadora en el siglo XIX”, en DUBY, G. y PERROT, M.: *Historia de las mujeres. 4. El siglo XIX*. Madrid, Taurus, 2000, pp. 427-461; BURGUERA, Mónica: “El ámbito de los discursos: reformismo social y surgimiento de la mujer trabajadora”, MORANT, I.: *op. cit.* (2006), vol. III, pp. 293-311. Ambas autoras están de acuerdo en que la industrialización no deparó una entrada masiva de mujeres en el mercado de trabajo extradoméstico porque muchas de ellas ya habían estado trabajando fuera del hogar en el Antiguo Régimen. La problematización de la mujer trabajadora referida al caso concreto de las maestras puede consultarse en MÍNGUEZ, R.: *op. cit.* (2010), pp. 101-123.

<sup>96</sup> VÁZQUEZ, Francisco y MORENO, Andrés: “La sexualidad vergonzante”, en MORANT, I.: *op. cit.*, (2006), vol. III, pp. 207-233.

celos o la curiosidad. Según Catalina, “para seducir a una Eva, hubo al principio del mundo una serpiente; hoy, para cada Eva *seducible* existe un mundo de serpientes”.<sup>97</sup> Llega incluso a cuestionar la concepción diferenciada que la sociedad tenía del adulterio cuando señala irónicamente que “las infracciones del hombre, del sexo fuerte e ilustrado, son a lo más calaveradas; las infracciones de la mujer, del sexo débil e ineducado, son a lo menos delitos”, algo que se explica porque “los hombres tenemos el derecho de fallar acerca del honor de las mujeres. Y la sociedad nos da hasta el derecho de declararlas indignas de nuestro nombre y de nuestra compañía”.<sup>98</sup>

Catalina comienza uno de los últimos capítulos de su ensayo con una pregunta planteada por una escritora cuyo nombre no menciona: “¿Por qué las mujeres no habían de acudir a universidades y recibir grados y ejercer profesiones científicas e industriales?”<sup>99</sup> Catalina responde señalando que no hay motivos objetivos que impidan a las mujeres estudiar en las universidades o acceder a profesiones científicas e industriales porque están dotadas de razón, memoria y entendimiento. Pero, como hace en otras partes de la obra, Catalina plantea las contradicciones de la sociedad patriarcal en la que vive para luego recular y acabar aceptando muchos de sus postulados. En este caso concreto, el discípulo de García Blanco opina que “dadas las condiciones de la actual sociedad, no es preciso que la mujer sea sabia: basta con que sea discreta; no es preciso que brille como filósofa: le basta con brillar por su humildad como hija, por su pudor como soltera, por su ternura como esposa, por su abnegación como madre, por su delicadeza y religiosidad como mujer”.<sup>100</sup>

La educación, por tanto, volvía a ser la clave para moldear una naturaleza femenina que no era tan estable e inmutable como se pretendía. Prácticamente todos los autores que en esta época escribieron sobre la mujer dedicaron varios capítulos de sus obras a esta cuestión. Un primer elemento a destacar es la distinción que existió entre los conceptos de instrucción y educación, claramente expresada en esta recomendación

---

<sup>97</sup> CATALINA, S.: *op. cit.* (1954), p. 23 (en cursiva en el original). Posteriormente, el autor comienza el capítulo XII, titulado “Los extravíos”, con un poema de Sor Inés de la Cruz que comienza así: “Hombres necios que acusáis/ A la mujer sin razón,/ Sin ver que sois la ocasión/ De lo mismo que culpáis:// Si con ansia sin igual/ Solicitáis su desdén/ ¿Por qué queréis que obren bien,/ Si las incitáis al mal?” (p. 127).

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 94 y 96.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 190. Como ha estudiado Consuelo Flecha, no comenzó a haber mujeres en los claustros universitarios hasta el curso 1872-1873 y no se aceptó el acceso libre de mujeres a las universidades españolas hasta 1910, FLECHA GARCÍA, Consuelo: *Las primeras universitarias en España (1872-1910)*. Madrid, Narcea, 1996.

<sup>100</sup> CATALINA, S.: *op. cit.* (1954), pp. 191-192.

de Catalina: “Eduquemos a las mujeres, e instruyámoslas después, si queda tiempo”.<sup>101</sup>

Por su parte, Orts y Berdín explica qué se debe entender por cada concepto:

Siempre se ha confundido y aun hoy el vulgo confunde, dos cosas que si bien a primera vista parecen sinónimas no lo son en realidad, por más puntos que tengan en contacto. La educación... la instrucción. La educación es la base, la instrucción es su complemento. La primera se dirige al corazón, la segunda a la inteligencia. La educación suaviza los duros contornos de nuestras acciones, la instrucción lleva la luz al alma. La instrucción supone ciertos conocimientos científicos, la educación ciertos conocimientos morales. La instrucción sirve para brillar en la prensa, en la tribuna; la educación para brillar en la familia, en el trato social. Supuestos estos principios: primeramente deberemos educar, después instruir; pues una mujer mal educada y bien instruida, es la cosa más extravagante y ridícula que se puede dar.<sup>102</sup>

La educación se asimila así al plano social y moral, es decir, a la urbanidad y al conjunto de virtudes necesarias – amabilidad, templanza, abnegación, resignación – para hacer frente a las diferentes situaciones de la vida. Por su parte, la instrucción se refiere únicamente al plano intelectual. Aunque no se considera negativo que las mujeres reciban una instrucción moderada, está claro que la prioridad es una buena educación. El peso cualitativo de esta última en el conjunto de la formación de una mujer es muy superior al que tiene en la formación de un hombre, donde prevalecen los conocimientos y saberes que permiten brillar en el mundo de los negocios y de la política. La clara distinción de género entre educación e instrucción remite, por tanto, a la dicotomía entre esfera privada y pública tan profusamente teorizada por el liberalismo decimonónico.

Una preferencia comúnmente apuntada por los autores de adscripción liberal es la educación doméstica frente a la recibida en internados y conventos, que a pesar de ser más cristiana, “a la luz de la filosofía es absurda, ridícula, inconveniente, pues para triunfar en un alma los principios del claustro necesita que consagre a él toda su vida”.<sup>103</sup> Para Alonso y Rubio, la enseñanza recibida en un colegio o escuela externa puede constituir un buen complemento pero siempre que se combine con la educación doméstica porque la familia no sólo transmite afecto, también enseña con el ejemplo y “deja tan honda huella en el espíritu que nunca se borra”.<sup>104</sup> Por supuesto, no se

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>102</sup> ORTS, P.M.: *op. cit.* (1865), pp. 78-79.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 67-68. Siguiendo con la crítica a la educación conventual, Orts añade que “efecto de la rigidez y retraimiento, de esa vida monótona y sombría, la joven abstrayéndose de todo, huyendo de los vicios, se precipita en el más feo; apartándose de la luz porque la ofenden sus resplandores, se asfixia en ella” (p. 68).

<sup>104</sup> ALONSO, F.: *op. cit.* (1863), p. 219.

cuestionó en ningún momento que era la madre quien debía dirigir la primera educación de sus hijos, tanto varones como hembras.

Que la educación femenina se convirtió en una preocupación cada vez mayor entre los liberales lo demuestra el creciente interés de los legisladores por regularla. Si tenemos en cuenta que tanto el Plan del Duque de Rivas (1836) como el Plan Someruelos (1838) sólo recomendaban establecer escuelas de niñas donde los recursos lo permitieran con un plan de estudios todavía poco definido,<sup>105</sup> la Ley de Instrucción Pública de 9 de septiembre de 1857 supuso un gran avance. Esta ley, elaborada bajo el impulso del moderado Claudio Moyano y Samaniego, dispuso por primera vez la obligación de establecer en todos los municipios de, al menos, quinientas almas una escuela pública elemental de niñas, aunque fuera incompleta (art. 100). Al mismo tiempo, esta ley reguló con claridad los contenidos que debían recibir niños y niñas. Las materias comunes a ambos sexos en la enseñanza elemental y superior fueron las siguientes: doctrina cristiana, historia sagrada, lectura, escritura, gramática castellana, ortografía, aritmética e historia y geografía, preferentemente de España. Sin embargo, las breves nociones de agricultura, industria y comercio para los niños fueron sustituidas por las labores *propias del sexo* para las niñas; los principios de geometría, dibujo lineal y agrimensura se sustituyeron por elementos de dibujo aplicados a las mismas labores y finalmente, las nociones generales de física e historia natural se cambiaron por ligeras nociones de higiene doméstica. Estas diferencias curriculares por razones de género son muy sintomáticas. Las labores de aguja, tradicionalmente asignadas a las mujeres, perdieron el enfoque mercantil que tuvieron durante la Ilustración para destinarse únicamente a las necesidades familiares. Por su parte, la introducción de la higiene en el currículum femenino denotaba la voluntad liberal de que fueran las mujeres quienes se encargaran de aprender formas para conservar la salud y prevenir enfermedades en el ámbito doméstico.<sup>106</sup>

---

<sup>105</sup> El artículo 21 del Plan General de Instrucción Pública del Duque de Rivas (aprobado por Real Decreto del 4 de agosto de 1836) dispone en su artículo 21 que se establezcan escuelas de niñas “donde quiera que los recursos lo permitan, acomodando la enseñanza en estas escuelas a las correspondientes elementales y superiores de niños, pero con las modificaciones y en la forma correspondiente al sexo”. A excepción de este artículo y del artículo 35 de la Ley de 21 de julio de 1838 (Plan Someruelos), no hay ninguna referencia adicional a la educación femenina en los dos planes educativos mencionados.

<sup>106</sup> No resulta extraño que fuera el propio Monlau quien se encargara de redactar el manual que se utilizó en las escuelas de niñas desde 1861 para enseñar la higiene doméstica, MONLAU, Pedro Felipe: *Nociones de higiene doméstica y gobierno de la casa para uso de las escuelas de primera enseñanza de niñas y colegios de señoritas*. Madrid, Impresores de Cámara de S.M., 1875 (1ª ed. 1860).

No cabe duda que el plan de estudios establecido por los liberales para las escuelas de niñas tenía un fin claro: formar auténticos ángeles domésticos, mujeres amantes de sus familias y sus hogares.<sup>107</sup> Pero, ¿cuáles eran entonces las funciones que estas mujeres debían desempeñar? Por supuesto, el modelo a seguir no era el de la mujer perteneciente a familias humildes, obligada a trabajar fuera del hogar, ni tampoco el de la mujer de la aristocracia, empleada estérilmente en el ocio y en el placer, sino el de la mujer de clase media porque es la única que, según Alonso y Rubio, “vive en armonía con su destino”.<sup>108</sup>

Aunque algunos autores como Catalina recogen en sus tratados la posibilidad de que las mujeres fueran monjas o hermanas de la caridad, en ningún momento fue discutido entre las distintas corrientes liberales que el matrimonio era el destino único y deseable para ellas. La concepción del matrimonio sostenida por el liberalismo, especialmente conservador, no se desmarcó apenas del carácter sagrado e indisoluble del matrimonio católico. Un mayor énfasis en la necesidad de que existiese un vínculo amoroso entre los cónyuges, fruto de la influencia romántica y, ya en el Sexenio Democrático, la primacía otorgada al matrimonio civil por parte del liberalismo avanzado, constituyen las dos principales diferencias.<sup>109</sup>

Tanto liberales como católicos estuvieron de acuerdo en que el matrimonio cristiano elevaba la condición de la mujer de esposa a compañera del hombre. Aunque la autoridad paterna en el seno de la familia seguía siendo indiscutible, el hecho de que el ámbito de actuación del hombre fuera la esfera pública obligaba a delegar su autoridad en la mujer. La fidelidad conyugal constituía, sin duda, una condición esencial para el mantenimiento del matrimonio pero la exigencia por respetarla era mayor en la mujer que en el hombre.<sup>110</sup> Por supuesto, también se pedía a la mujer abnegación, resignación y sacrificio para hacer frente a los males que pudieran afectar a la familia.

---

<sup>107</sup> Sobre la contribución de la educación femenina a la consolidación de la sociedad de esferas separadas resultan interesantes BALLARÍN, Pilar: “La escuela de niñas en el siglo XIX: la legitimación de la sociedad de esferas separadas”, *Historia de la Educación*, nº 26 (2007), pp. 143-168 y ESPIGADO, Gloria: “Pautas de socialización femenina en la escuela elemental decimonónica” en JIMÉNEZ MORALES, M. I. y QUILES FAZ, A. (coords.): *De otras miradas. Reflexiones sobre la mujer de los siglos XVII al XX*. Málaga, Universidad de Málaga, 1998, pp. 89-116. Yo también he abordado este tema en mi memoria de Máster, MÍNGUEZ BLASCO, Raúl: *Alumnas y maestras: La educación de las mujeres en España en el proceso de formación de la feminidad liberal-burguesa*. Memoria de Máster presentada en la Universitat de València en noviembre de 2009.

<sup>108</sup> ALONSO, F.: *op. cit.* (1863), pp. 145-146.

<sup>109</sup> Sobre la concepción del matrimonio en la literatura isabelina resulta interesante RABATÉ, C.: *op. cit.* (2007), pp. 59-158.

<sup>110</sup> Así lo denunció Rafael María de Labra en las Conferencias Dominicales para la Educación de la Mujer, celebradas en la Universidad Central de Madrid en 1869: LABRA, Rafael María de: *Quinta*

En el plano más íntimo de las relaciones matrimoniales, higienistas como Monlau explicaban qué era y que no era aconsejable. Así, en su ya citado libro *Higiene del matrimonio*, el autor catalán señala que la única postura saludable en la copulación es aquella en la que el hombre está encima y que lo mejor es hacerlo por la noche, critica el uso de prácticas anticonceptivas como el coito incompleto y considera que la masturbación lleva a la infertilidad. Su convicción, cada vez más extendida en la época, de que no era necesario el orgasmo femenino para concebir y que el deseo sexual de la mujer era menos fuerte que el del hombre reforzó la naturaleza asexuada del ángel del hogar frente a la creencia sostenida en siglos anteriores sobre el carácter seductor y perturbador de las mujeres.

Siguiendo la evolución iniciada por la Ilustración y continuada por el liberalismo desde sus comienzos, la maternidad adquirió un enorme peso cualitativo en la definición de todos los modelos de feminidad decimonónicos. A mediados de siglo era ya muy evidente que ser madre no se reducía únicamente a criar hijos mediante la lactancia sino también a educarlos tanto desde el punto de vista moral como intelectual. Entre los deberes que las madres tienen con relación a sus hijos, tanto varones como hembras, se encuentra, en primer lugar, la contribución a que brote en ellos el sentimiento religioso mediante la palabra y el ejemplo, no mediante prácticas devotas excesivas. Pero también se requiere de ellas que transmitan el amor a la nación, ese nuevo sujeto de legitimidad política que se encarnaba, sin embargo, en valores culturales. Son precisamente estos últimos los que entran bajo la responsabilidad materna porque el aprendizaje de los principios políticos del Estado-nación liberal, a diferencia de lo que muchos defendieron en el Trienio, ya no se consideró apropiado para las mujeres (a excepción del liberalismo demo-republicano). Así expresa Alonso y Rubio la misión de las madres en este punto, dar hijos que sean capaces de morir por su patria:

El amor de la patria debe estar encarnado en todo pueblo que estimando en lo que vale su dignidad, quiere conservar su nacionalidad e independencia; y firmemente persuadidos de esta verdad, recomendamos encarecidamente a las madres que procuren infundir en el corazón tierno y virgen de sus hijos, en los primeros años de su infancia, este grande y elevado sentimiento, pronunciando siempre tan santo nombre con veneración y cariño, para que cuando sean hombres tengan arraigado en su alma tan fervoroso entusiasmo, y no vacilen en sacrificar su vida y derramar su sangre en su obsequio, si algún día reclamase para su defensa su leal cooperación y ayuda.<sup>111</sup>

---

*conferencia. La mujer y la legislación castellana*. Madrid, Rivadeneyra, 1869, p. 25. Sobre la legislación decimonónica relativa a la mujer, véase ENRÍQUEZ DE SALAMANCA, Cristina: "La mujer en el discurso legal del liberalismo español", en JAGOË, C., et al.: *op. cit.* (1998), pp. 219-252.

<sup>111</sup> ALONSO, F.: *op. cit.* (1863), p. 176.

Aunque el propio Alonso sostiene que el deber esencial de la madre es formar el corazón de sus hijos, la preferencia de la mayoría de los autores por una educación de carácter doméstico exigía a las madres tener ciertos conocimientos intelectuales para poder transmitirlos a su descendencia, al menos la femenina. Precisamente, esta constituirá una de las principales fisuras por la que se pudo reivindicar una mejor educación femenina. Se llegó incluso a publicar obras que permitiesen a las madres desempeñar mejor su función de maestras domésticas. Fue el caso del *Curso de educación para las niñas*, compuesto por varios volúmenes que abarcaban las materias de gramática castellana, aritmética, historia sagrada, mitología y geografía.<sup>112</sup> En su primer volumen se aclara que las madres deben ser capaces de explicar a sus hijas lo que no entiendan, preguntarles oralmente la lección y pedirles que realicen un resumen escrito de cada una de ellas. Hasta tal punto se interiorizaron las funciones que la sociedad moderna exigía a las madres que no resulta extraño que Alonso y Rubio acabara llamando “mujeres desnaturalizadas” a aquellas que, entre otras cosas, “renuncian al dulcísimo placer de criar a sus hijos por livianos motivos; que confían a mujeres mercenarias su educación, por carecer de voluntad para dedicarse con decidido empeño a dirigir su inteligencia y formar su corazón”.<sup>113</sup>

No debemos olvidar que el ascenso de la clase media durante el siglo XIX fue acompañado de la aparición de nuevas formas de sociabilidad donde las mujeres, a pesar de estar preferentemente confinadas en la esfera privada, tenían un importante papel que cumplir. Buena muestra de ello es la importancia que desempeñaron, sobre todo desde mediados de siglo, los manuales de urbanidad dirigidos a niñas. En ellos se enseñaba a sus lectoras las normas de comportamiento adecuadas a las diversas situaciones en las que estas se podrían encontrar, ya fuera en familia dentro del hogar o en reuniones sociales. Aunque hay aspectos compartidos con los manuales de urbanidad masculinos, como la forma de tratar a superiores, inferiores e iguales o la manera de

---

<sup>112</sup> *Curso de educación para las niñas. Dividido en seis tratados, a saber: 1º Consejos á las madres. 2º Gramática castellana y ejercicios de memoria y lectura. 3º Aritmética. 4º Historia Sagrada. 5º Mitología. 6º Geografía.* Madrid, Imprenta de Hidalgo, 1844. Una obra de características parecidas publicada en Francia pero traducida al castellano es CAMPAN, Madame: *Tratado de la educación de las niñas, según sus diversas edades y condiciones. Acompañado de una manual de lectura para uso de las mismas, que contiene los más útiles documentos de moral y de urbanidad, interpolados de cuentos divertidos y recreaciones dramáticas.* Barcelona, Imprenta de J. Torner, 1826. Se especifica en la portada que se ha acomodado el contenido del libro a “nuestros usos y costumbres”. En opinión de Raquel de la Arada, en este tratado converge la pedagogía tradicional y la nueva pedagogía para las mujeres burguesas al introducirse aspectos modernos como el orden, la higiene y la economía doméstica. LA ARADA ACEBES, Raquel de: “L’educació domèstica al segle XIX: teoria de les esferes i els models de professionalització docent”, *Educació i Història*, nº 8 (2005), pp. 147-163 (la idea en pp. 148-149).

<sup>113</sup> ALONSO, F.: *op. cit.* (1863), pp. 105-106.



comportarse en la mesa y en el paseo, existen también algunas diferencias. Por ejemplo, las descripciones sobre el comportamiento en la iglesia suelen ser más minuciosas en los tratados femeninos que en los masculinos. Por otra parte, situaciones como ir a caballo o jugar partidas de naipes sólo aparecen en los manuales masculinos mientras que disposiciones relativas al vestido, a la economía doméstica, al trato hacia los criados, a la visita de enfermos, a las tertulias y a los bailes suelen ser más abundantes en los manuales femeninos.<sup>114</sup>

Precisamente los bailes, junto con el teatro y los saraos, constituían importantes espacios donde hombres y mujeres de condición acomodada hablaban y se relacionaban. Como reflejan las siguientes palabras de Catalina, las antiguas prevenciones morales hacia los bailes seguían teniendo una sombra bastante alargada: “nuestros antiguos creían que en ciertos bailes hace de bastonero Satanás. Nosotros no lo hemos visto nunca; pero si no hace de bastonero, no debe andar muy lejos”.<sup>115</sup> Sin embargo, a pesar de los peligros que las mujeres podían encontrarse (vicios, intentos de seducción, etc.), los autores liberales no condenaron su presencia siempre que procuraran ser “honestas en sus palabras, decentes en su porte, recatadas en sus maneras; pues no hay prenda que más realce dé a la belleza que el pudor”.<sup>116</sup> Por su parte, la moda fue promocionada ampliamente por periódicos femeninos que incluían en sus páginas grabados, figurines y patrones que reproducían los vestidos llevados por las damas europeas, especialmente las parisinas.<sup>117</sup> Aunque la moda también era susceptible de condena moral y algunas mujeres podían ser acusadas de despilfarrar con sus ricos abalorios los ahorros familiares, la verdad es que se acabó considerando, como reconocía Catalina, un mal necesario: “Si hay un loco más desatinado todavía que aquel que vive esclavo de la moda, es seguramente el que hace alarde de vivir sin ella y contra ella”.<sup>118</sup>

Finalmente, los tratadistas liberales también se refirieron a la presencia femenina en espacios de sociabilidad más tradicionales. Así, como hemos avanzado, su presencia

---

<sup>114</sup> He recogido estas diferencias entre manuales de urbanidad masculinos y femeninos a través de la comparación de dos manuales escritos por el mismo autor, BERTRÁN DE LIS, Fernando: *Reglas de Urbanidad para uso de los niños*. Valencia, Imprenta de J. Ferrer de Orga, 1846 (2ª ed.) y BERTRÁN DE LIS, Fernando: *Reglas de urbanidad para uso de las señoritas*. Valencia, Imprenta de J. Ferrer de Orga, 1847. Sobre la urbanidad decimonónica, constituye un buen estudio BENSO CALVO, Carmen: *Controlar y distinguir. La enseñanza de la urbanidad en las escuelas del siglo XIX*. Vigo, Universidad de Vigo, 1997, (especialmente pp. 247-270 para los manuales de urbanidad femeninos).

<sup>115</sup> CATALINA, S.: *op. cit.* (1954), p. 134.

<sup>116</sup> ALONSO, F.: *op. cit.* (1863), p. 197.

<sup>117</sup> *La Moda Elegante Ilustrada* (1842-1927), *El Tocador* (1844-1845), *La Elegancia* (1846-1847) o *El Correo de la Moda* (1851-1893) constituyen algunos ejemplos de estos periódicos.

<sup>118</sup> CATALINA, S.: *op. cit.* (1954), p. 141.

en el templo fue más justificada que la masculina debido a que la mayor debilidad física y sensibilidad de las mujeres las hacía más susceptibles de pedir auxilio a la Providencia. Esta afirmación no sólo reflejaba una realidad, la feminización de la feligresía católica, sino también una conexión discursiva con el catolicismo que desarrollaré en capítulos posteriores. Por otra parte, la acción caritativa de las mujeres de condición acomodada en hospitales, casas de expósitos y asilos de beneficencia solía ser muy reconocida socialmente. A pesar de que este tipo de caridad más tradicional no correspondía a los proyectos de beneficencia más ambiciosos planteados por la condesa de Espoz y Mina o por Concepción Arenal, no cabe duda que ofreció a numerosas mujeres la posibilidad de salir de la esfera privada e incluso de consagrar completamente su vida a la atención de los más necesitados.

Antes de acabar este epígrafe, vamos a detenernos en una obra que, a pesar de su título, ha generado bastantes controversias entre la historiografía y la crítica literaria. Estamos hablando de *El Ángel del Hogar*, de la escritora zaragozana Pilar Sinués, directora también de una revista del mismo nombre entre 1864 y 1869. Mientras que Guadalupe Gómez-Ferrer opina que *El Ángel del Hogar* encarna perfectamente el arquetipo femenino de la sociedad liberal, Íñigo Sánchez Llama y la propia Nerea Aresti califican a la obra y a su autora de neocatólicas por la exaltación que se hace en la primera del sentimiento católico. Nuestra interpretación se acerca más a la realizada por Gómez-Ferrer pero con algunos matices que enseguida desarrollaremos.<sup>119</sup>

La obra, difundida primero por entregas antes de publicarse en formato de libro en 1859, combina la narración de pequeñas novelas con artículos de carácter pedagógico y algunos pasajes autobiográficos. Aunque se encarna en personajes diferentes a lo largo de la obra (Magdalena, Rafaela, Clemencia), el modelo de mujer virtuosa presentado por Sinués es siempre el mismo: fiel y paciente con su marido, amorosa y atenta con sus hijos, humilde y pudorosa en el trato social además de abnegada, previsora y moderada en el gasto, cumplidora en las tareas domésticas y nunca ociosa. Como ocurría con los tratadistas liberales que hemos estudiado, los

---

<sup>119</sup> GÓMEZ-FERRER, Guadalupe: “Las limitaciones del liberalismo en España. El ángel del hogar” en FERNÁNDEZ, P. y ORTEGA, M.: *op. cit.* (1995), pp. 515-532, SÁNCHEZ LLAMA, Íñigo: *Galería de escritoras isabelinas. La prensa periódica entre 1833 y 1895*. Madrid, Cátedra, 2000, pp. 335-339 y ARESTI, N.: *op. cit.* (2000), pp. 368-369. Algunos de esos matices ya han sido planteados en MOLINA, Isabel: “La doble cara del discurso doméstico en la España liberal: El Ángel del Hogar de Pilar Sinués”, *Pasado y Memoria*, nº 8 (2009), pp. 181-198 y en MOLINA, Isabel: *Aprovechar los márgenes. Una propuesta de revisión de la obra de Pilar Sinués*. Memoria de Máster presentada en la Universidad de Valencia en diciembre de 2008. Agradezco a la autora la remisión de este texto y las fructíferas discusiones que a lo largo de los últimos años hemos tenido sobre este tema.

escenarios, las preocupaciones y los espacios de sociabilidad de la emergente clase media impregnan la práctica totalidad de la obra de Sinués. Aunque la autora no pone en duda en ningún momento que esta mujer de clase media que presenta como modelo sea profundamente católica, eso no debe llevarnos automáticamente a adscribir esta obra dentro del pensamiento católico tradicional. Como señalé en la introducción, una cosa es que la mayor parte de los liberales isabelinos se consideraran católicos y otra muy diferente que la defensa de la Iglesia católica fuera su principal preocupación, como sí ocurrió con los neocatólicos y muchos eclesiásticos. Por eso, creo que el análisis de algunos aspectos de *El Ángel del Hogar* junto con la comparación con el discurso católico de género, que estudiaremos en los tres siguientes capítulos, permiten descartar la hipótesis de que la obra más célebre de Sinués siguiera los principios ideológicos del neocatolicismo.

Si bien a lo largo de los relatos novelescos que inserta Sinués en *El Ángel del Hogar* aparecen sacerdotes, llama la atención que en ningún caso se mencionen sus nombres y que siempre tengan un papel secundario, generalmente dando la extremaunción a algún personaje a punto de morir. Además, resulta bastante sintomático que el señor Simpson, médico de profesión, sea el principal apoyo moral de la protagonista, en este caso la virtuosa Rafaela, cuando en las novelas escritas por autores neocatólicos este papel solía ser representado por un sacerdote o una monja. Por otra parte, la educación en internados religiosos, tan alabada por eclesiásticos y publicistas católicos, tiene para Sinués dos inconvenientes: resultan caros y separan durante mucho tiempo a las madres de las hijas. Así aparece representado en Magdalena, otra de las heroínas del *El Ángel del Hogar*, que descarta llevar a sus hijas a un convento porque prefiere educarlas ella misma.<sup>120</sup> Sin duda, Sinués se muestra aquí de acuerdo con la opinión de otros autores liberales respecto a las bondades de la educación maternal.

Otro aspecto digno de destacar es la opinión relativa a las novelas. Como comprobaremos, la crítica eclesiástica hacia este tipo de lectura fue especialmente rigurosa porque muchas de las relaciones amorosas que se narraban eran consideradas inmorales. En la obra de Sinués, Magdalena decide dejar de leer una novela de Madame Cottin titulada *Clara de Alba* cuando descubre que la amistad de los protagonistas se transforma en amor. Su marido Raimundo, que le había aconsejado leer la novela, le

---

<sup>120</sup> SINUÉS, P.: *op. cit.* (1881), vol. I, pp. 93-97

responde lo siguiente: “Yo deseo, por el contrario, que la leas con cuidado y reflexión [...]; para evitar el peligro es preciso conocerle, y, por mi parte, te aseguro que no te agradeceré jamás tu virtud si la debo a la ignorancia”.<sup>121</sup> Sinués, por tanto, intenta mostrar a sus lectoras que leer novelas no es intrínsecamente malo siempre que lo hagan con precaución y de forma no descontrolada.

Un capítulo especialmente interesante para el tema que estamos tratando es el número catorce del primer tomo, que se titula “De la influencia de la religión en la mujer”. Sinués parte aquí de la premisa de que una mujer ha de ser religiosa para ser buena madre. En su opinión, la religión y el amor forman un lazo tan estrecho en el alma de la mujer que ambos constituyen un único sentimiento. Considera que la primera misión de la madre respecto a sus hijas es enseñarles que existe un Dios creador al que deben todo lo que existe. Pero si una mujer no ha tenido la fortuna de tener una madre que le haya transmitido los principios religiosos, Sinués opina que deben hacerlo sus maridos en virtud a su carácter de segundos educadores de las mujeres. Seguidamente, la autora avisa de que todo lo señalado hasta ahora no debe confundirse con la beatería: “Sólo las almas débiles y bajas pueden confundir el espíritu grandioso de la religión, con los hábitos estúpidos de una devoción exagerada”.<sup>122</sup> Sinués se desmarca así de una serie de prácticas devotas con las que la crítica liberal solía caracterizar a los neocatólicos. Para ella, el ejercicio de la verdadera religión era más simple y sincero:

Mujeres hay que por oír dos misas diarias, abandonan a su marido enfermo, o a sus hijos pequeños y delicados. Ancianas he visto que se pasan en medio del invierno el día entero de hinojos sobre el mármol de una iglesia, destruyendo su salud. Hombres *santurrones* existen, que rezan cotidianamente el largo catálogo rutinario de sus devociones, sin pensar siquiera en lo que dicen, con tal que sea muy respetable la cantidad de sus palabras. No obstante, todos estos seres no suelen ser los mejores, ni la fama de los demás está muy segura de su maledicencia. Dios no quiere exterioridades, y la verdadera religión consiste en cumplir bien cada uno las obligaciones de su estado, y en dispensar los beneficios posibles, consolando al que padece.<sup>123</sup>

La presencia casi testimonial de sacerdotes en el hilo argumental, la clara preferencia de la educación maternal frente a la conventual y la defensa de una religiosidad más reflexiva y menos concentrada en la reiteración de prácticas devotas son algunos de los elementos que desmienten la asociación de *El Ángel del Hogar* con el neocatolicismo. Sin embargo, tampoco podemos afirmar que dicha obra constituya

---

<sup>121</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 164.

<sup>122</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 259.

<sup>123</sup> *Ibid.*, vol. I, pp. 259-260. En cursiva en el original.

una reproducción pasiva del modelo de feminidad liberal-burgués. Como ha resaltado Isabel Molina en sus trabajos ya citados, tanto Sinués como el resto de las denominadas escritoras de la domesticidad (Ángela Grassi, Faustina Sáez de Melgar, etc.) tuvieron un papel protagonista, no subalterno, en la conformación de los discursos sobre el ordenamiento de los sexos durante el siglo XIX. Es decir, ellas contribuyeron a dar forma a unos modelos de género que, en la época en la que escribieron, estaban en construcción y no todavía plenamente naturalizados. Eso les ofreció cierto margen de maniobra que supieron aprovechar para introducir algunas fisuras en un discurso que, tiempo después, acabó fracturándose.

En una sociedad que estaba interiorizando la división entre las esferas pública y privada, ejercer una actividad pública como era la escritura de libros requería para las mujeres un sólido ejercicio de legitimación. Sinués, al principio del capítulo sexto del primer tomo, cuenta que escribió su primera novela a escondidas cuando tenía ocho años y que después nadie de su entorno se creyó que hubiera sido capaz de hacerlo.<sup>124</sup> Una experiencia personal que demuestra lo complicado que resultaba para una escritora ser reconocida incluso ante su círculo más cercano. Más adelante, Sinués da la clave para que una escritora como ella pueda ser aceptada socialmente: “La escritora debe ser, o a lo menos debe procurar serlo, un modelo de las virtudes que enaltezca con su pluma; y al mismo tiempo debe haber armonía entre la belleza de sus pensamientos y la belleza de su ser”.<sup>125</sup> Si las escritoras románticas se habían legitimado por la vinculación especial que las mujeres supuestamente tenían con la emoción y el sentimiento,<sup>126</sup> las escritoras de la domesticidad se presentaron a sí mismas como principales representantes del virtuoso modelo de feminidad que ellas defendían en sus novelas. Como auténticas madres, su objetivo principal era educar y moralizar a sus lectoras. De esta manera, las mujeres, al igual que la novela escrita por mujeres, cumplían una función moral y cultural idénticas en la contribución al progreso de España.<sup>127</sup>

---

<sup>124</sup> La anécdota personal en *Ibid.*, vol. I, pp. 109-112.

<sup>125</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 215. Un poco más adelante añade: “¡Pluguiese a Dios que todas las mujeres naciesen escritoras, como yo comprendo que deben serlo! Entonces se convencerían nuestros severos detractores de que nadie, cual la mujer, puede moralizar la sociedad y hacer brotar en ella semillas de virtud, y de que, cultivando su inteligencia, tendría el mundo fervorosos apóstoles de paz y religión, más persuasivos que los de la ciencia, porque la mujer tiende siempre a conmovir el corazón y le alumbró con la estrella divina del amor, y con la sagrada antorcha de la verdad”. *Ibid.*, vol. I, p. 221.

<sup>126</sup> Véanse los trabajos ya citados de Susan Kirkpatrick.

<sup>127</sup> Esta es una de las tesis principales defendida por Alda Blanco en su estudio sobre las escritoras de la domesticidad en España, BLANCO, Alda: *Escritoras virtuosas: narradoras de la domesticidad en la España isabelina*. Granada, Universidad de Granada, 2001.

Como he apuntado con anterioridad, la presentación de contramodelos al ángel del hogar burgués se utilizaba precisamente para reforzar ese modelo ideal. En la obra de Sinués que estamos analizando, no son extrañas las referencias a países como Francia, Inglaterra o EE.UU. donde, en opinión de la autora, las mujeres no representan fielmente el papel de ángeles domésticos.<sup>128</sup> También desfilan a lo largo de la obra personajes femeninos con actitudes poco virtuosas como no dar la lactancia a sus hijos, dominar a sus maridos o abandonar a sus padres. Estos personajes acaban siendo derrotados desde el punto de vista moral por las heroínas de la obra pero la ambigüedad con la que Sinués trata ciertas actitudes da mucho que pensar. Desde luego, hemos de tener en cuenta que la novela como género literario no constituye un relato unívoco donde el autor ofrece una sola visión de la realidad sino que la voz del narrador es una más que pugna por hacerse oír en un campo de representaciones y de voces en conflicto. Como señala Isabel Burdiel, explicando la teoría dialógica o polifónica de la novela de Mijail Bajtin,

la novela no encuentra su significado último en una voz (la del autor/narrador/protagonista) o en un entorno social determinado. La novela representa, de una forma u otra, todas las voces sociales e ideológicas de su era; todos los lenguajes de esa era que a través de ella reclaman significación; la novela es, en suma, un microcosmos de la heteroglosia social y de sus conflictos.<sup>129</sup>

Si aplicamos esta idea a *El Ángel del Hogar* de Sinués, podemos afirmar que, si bien de forma transitoria, la autora ofreció alternativas atractivas al modelo doméstico. Sin duda, el personaje de la obra que mejor representa esta trasgresión temporal del ideal femenino es Alicia. Ella es la hija única de Rafaela, una joven madrileña con unas virtudes que ya hemos destacado, y del señor Wilson, un maduro banquero inglés que detesta la escasa instrucción de su mujer. Por eso, decide apartar a Alicia de su madre y dirigir él mismo su educación para que en el futuro sea una mujer emancipada y dueña de su propio destino. En los escasos momentos en que madre e hija pueden verse, uno de los temas de conversación es la educación de Alicia. Este diálogo constituye una buena muestra:

---

<sup>128</sup> “En Francia e Inglaterra se educa a la mujer para los negocios y para el comercio. En España, la que se educa, lo es para la casa. [...] En Francia y en Inglaterra la mujer es erudita o excelente tenedora de libros. En España es sólo buena esposa y buena madre. Allí tiene algo de varonil. Aquí es enteramente mujer. Allí tal vez podrá ella misma manejar y hacer producir sus caudales. Aquí necesita del apoyo constante del hombre”. *Ibid.*, vol. I, pp. 291-292.

<sup>129</sup> BURDIEL, Isabel y SERNA, Justo: *Literatura e historia cultural o Por qué los historiadores deberíamos leer novelas*. Valencia, Episteme, 1996, p. 5.

- ¡Mamá, mamá! dijo un domingo Alicia, entrando en la habitación de su madre, ¡ya tengo otros dos maestros!  
Al pronunciar estas palabras, una alegría indescriptible brillaba en su hermoso rostro, cuyas facciones tenían el corte severo y puro de un busto romano.
- ¿Y eso te alegra, hija mía? repuso Rafaela trayendo hacia sí a la niña y sentándola sobre su regazo.
- ¿Qué si me alegra? ¿Dónde hay una dicha más grande, que la de saber mucho para no necesitar de nadie?  
Rafaela contempló a su hija con suma tristeza durante algunos instantes.
- Tal vez sea cierto, hija mía; pero dime, ¿qué van a enseñarte tus nuevos maestros?
- El español y el francés.
- ¿Y seguirás con todos los que tenías antes?
- Sí, con todos.
- ¿De modo que ahora aprendes?...
- Música, dibujo, baile, italiano, francés, español, historia, geografía, blasón y aritmética, contestó apresuradamente Alicia, llena de vanidad.
- Temo, hija mía, que tantos estudios te dañen; ¡no tienes más que ocho años!
- ¿Dañarme, mamá? No lo creas; ¡lo que yo deseo es saber mucho!
- ¡Quizá te convenga eso! murmuró Rafaela. ¡Por saber tan poco ha sido bien desgraciada tu pobre madre!<sup>130</sup>

A lo largo de la conversación observamos cómo Rafaela adopta una actitud triste ante un modo de educación que ella no comparte pero en su última exclamación parece sonar el lamento apagado y resignado de una mujer que no pudo decidir otro modo de vida por su escasa educación. Dos años después y viendo que Alicia seguía avanzando en sus estudios, Rafaela le dice mientras ella dormía en su regazo las siguientes palabras: “Siendo tú tan grande, ¡qué hallarás que sea digno de ti! ¡Qué habrá en el mundo que no te parezca inferior! ¡Qué hombre habrá al que puedas tú respetar por la superioridad de su inteligencia, o por lo vasto de su instrucción! ¡Oh, hija mía! Tu madre ha sido desgraciada por ser muy ignorante, pero tú vas a serlo más por saber demasiado!”<sup>131</sup> Esta reflexión en una mujer tan virtuosa como Sinués presenta a Rafaela no deja de ser ambigua porque parece mostrar que el problema no es tanto que una mujer sea muy instruida sino que la sociedad no está preparada para reconocerlo. Leontina, una amiga de Rafaela, llega incluso a considerar positivamente la emancipación femenina mediante una misma instrucción: “Si nos dieran a las mujeres la educación que se da a los hombres, ¿no seríamos tan capaces como ellos de manejarnos solas? ¿Hay alguna diferencia entre nuestra inteligencia y la suya?”<sup>132</sup>

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, vol. II, pp. 53-54.

<sup>131</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 73.

<sup>132</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 86

Sinués corta rápidamente este conato de trasgresión que ella misma introduce en su obra. Tras heredar el negocio de su padre, Alicia acaba arruinada por, según Sinués, permanecer soltera y no contar con el apoyo de un esposo. Tras casarse finalmente con un hombre bastante más joven que ella y enterarse poco después de que había huido con los escasos ahorros que ella mantenía, decide finalmente suicidarse. Sin embargo, la manera enigmática con la que Sinués trata al personaje de Alicia se acrecienta todavía más si tenemos en cuenta que la propia autora, difusora en sus novelas de una domesticidad ideal, fue una mujer con una amplia instrucción intelectual y una activa vida social además de haberse separado de su marido y no tener hijos.<sup>133</sup>

El carácter trágico con el que acaba la historia de Alicia no oculta el hecho de que incluso las mujeres virtuosas, siempre triunfantes, adopten actitudes no del todo aceptadas socialmente como el trabajo remunerado. Sinués nos cuenta en ese sentido como Magdalena y su hija mayor se ven obligadas a trabajar tras la muerte de su marido. Lo hacen bordando, una actividad apropiada para el sexo femenino, pero Sinués intenta aquí legitimar el trabajo de las mujeres que pertenecen a la siempre económicamente inestable clase media cuando ello es necesario para subsistir. Por otra parte, la autora se muestra contraria a la educación que ella denomina “chapada a la antigua”,<sup>134</sup> cuando afirma que a la mujer educada de esta manera “no se le dan libros de ningún género; pero en cambio, se la exige que sea *buena esposa y buena madre*, sin pensar en que no puede dar ni enseñar lo que no le dieron ni aprendió”.<sup>135</sup> Desde luego, una forma sutil de reivindicar, dentro de los no muy amplios márgenes que permitía el discurso de la domesticidad, una mejor educación femenina.

### **3.4. GÉNERO, RELIGIÓN Y ANTICLERICALISMO EN EL LIBERALISMO DEMO-REPUBLICANO.**

Aunque marginado hasta 1868 de las más altas esferas del poder político, el liberalismo avanzado o demo-republicano constituyó una cultura política de gran importancia en la España isabelina. Fue, sin duda, un movimiento muy heterogéneo,

---

<sup>133</sup> Las contradicciones entre la vida de la autora y su obra en MOLINA, I.: *op. cit.* (2008), p. 34.

<sup>134</sup> Este tipo de educación la define en el primer capítulo de la obra y se caracteriza por que los padres enseñan a sus hijas a leer, a escribir y las cuatro reglas aritméticas básicas pero sin poder utilizar estas habilidades más allá del ámbito doméstico. Sinués se queja, por ejemplo, de que no puedan escribir cartas a una amiga de la infancia. Otros inconvenientes de este tipo de educación es que las hijas nunca asisten al teatro ni a paseos concurridos, deben tratar a sus padres de usted, tienen que rezar el rosario aunque se duerman y han de pasar la velada haciendo calceta.

<sup>135</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 211 (en cursiva en el original).



con influencias diversas, pero que aun así compartía principios básicos como el sufragio universal (masculino), la soberanía nacional o la defensa de la vía revolucionaria como mejor alternativa para acceder al poder. A pesar de que con estos principios los demo-republicanos apelaban constantemente al pueblo, sí mostraron cierta desconfianza hacia un colectivo que consideraban salvaje y pendiente de civilizar. Por eso, fue unánime entre los demo-republicanos el llamamiento a educar al pueblo para que cada uno de sus miembros pudiera ejercer plenamente sus derechos y deberes como ciudadano.<sup>136</sup> En ese sentido, ¿qué posición ocupaban las mujeres en el discurso del liberalismo avanzado?

Desde luego, se trata de una cuestión compleja porque los demo-republicanos estuvieron sometidos a inercias diferentes y, a menudo, contradictorias. Por un lado, aunque sólo una minoría defendió la ciudadanía femenina, sí hubo bastante consenso en presentar a las mujeres como madres de futuros ciudadanos. Se recogía así la herencia de épocas anteriores, especialmente el Trienio Liberal, frente a un liberalismo conservador que había descafeinado mucho la consideración de las mujeres como transmisoras de la ciudadanía. Pero, por otro lado, la crítica a los denominados por Olózaga “obstáculos tradicionales”, es decir, la monarquía y la Iglesia,<sup>137</sup> acabó sacando a la superficie del discurso demo-republicano concepciones abiertamente misóginas que se expresaron, de forma descarnada, en algunas láminas de la serie de autoría dudosa *Los Borbones en pelota*, por hablar del caso más paradigmático. Todo ello dentro de un movimiento que reflexionó mucho sobre la religión y en el cual la mayor parte de sus integrantes se declaraban católicos o, cuanto menos, cristianos. En las siguientes páginas vamos a tratar de deshacer este nudo intelectual que acabamos de plantear.<sup>138</sup>

El liberalismo avanzado de influencia fourierista fue la corriente que, a mediados del siglo XIX, más convencida estuvo de la emancipación de las mujeres. Así lo demostraron las escritoras gaditanas María Josefa Zapata y Margarita Pérez de Celis, quienes, entre 1856 y 1866, fueron capaces de fundar y dirigir hasta cinco periódicos en Cádiz: *El Pensil Gaditano*, *El Pensil de Iberia*, *El Nuevo Pensil de Iberia*, *El Pensil de*

---

<sup>136</sup> PEYROU, Florencia: “¿Voto o barricada? Ciudadanía y revolución en el movimiento demo-republicano del periodo de Isabel II”, *Ayer*, nº 70 (2008), pp. 171-198. Una visión más amplia en PEYROU, Florencia: *Tribunos del pueblo. Demócratas y republicanos durante el reinado de Isabel II*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008.

<sup>137</sup> *DSC*, 12 de diciembre de 1861.

<sup>138</sup> Algunas de las contradicciones del modelo de feminidad demo-republicano han sido planteadas en PEYROU, Florencia: “Familia y política: Masculinidad y feminidad en el discurso democrático isabelino”, *Historia y Política*, nº 25 (2011), pp. 149-174. Una visión a largo plazo de los discursos y prácticas de la cultura política republicana con relación a la educación y a la ciudadanía femenina en SANFELIU, Luz: “Reformulando las imágenes del poder en torno a la domesticidad. La educación formal e informal como base de la ciudadanía femenina”, *Feminismo/s*, nº 16 (2010), pp. 83-105.

*Iberia* y *La Buena Nueva*.<sup>139</sup> Desde luego, la iniciativa editorial de estas dos mujeres se diferenció claramente de las publicaciones promovidas por otras mujeres en la época ya que los periódicos que las primeras fundaron se abrieron a temáticas generales, no a aspectos únicamente femeninos.

La alusión a la divinidad fue recurrente entre los casi setenta textos escritos por Zapata y Pérez de Celis en dichos periódicos. Sin embargo, no hablaron en los términos en los que lo solía hacer la Iglesia católica. Accedieron directamente a las Escrituras, sin contar con los intermediarios de la fe, y Jesús fue visto como héroe salvador de los desheredados. Se construyó así una imagen del cristianismo caracterizado por su carácter emancipador respecto al destino de las mujeres y respecto a los sectores más desfavorecidos de la sociedad; sin recomendar, por tanto, la resignación cristiana. Ambas escritoras se apropiaron de la identidad de profeta oponiéndose así a la prohibición expresa de la Iglesia de que la voluntad divina no fuera transmitida a través de la mujer. Para ambas autoras, la mujer era un ser moralmente superior, digno de la excelsa misión de servir de guía en la emancipación humana frente al carácter opresor y devastador del hombre. Fernando Garrido, otro fourierista destacado que además escribió en los periódicos de Zapata y Pérez de Celis, opinaba que el cristianismo había dado un gran paso en la emancipación de la mujer pero añadía que se debían seguir más a fondo los principios morales del Evangelio:

Escuchemos la voz del cristianismo, que haciéndola [a la mujer] igual al hombre ante Dios, libre y responsable como él, ha dado la primera señal de la emancipación moral e intelectual de la mujer, librándola de la atroz servidumbre en que la había sumergido la ignorancia de los pueblos paganos. En los pueblos cristianos se transforma el poder del hombre sobre la mujer en una influencia dulce y benévola; la *dominación* ha tomado la apariencia de defensa y de protección. Por desgracia esta protección es todavía una opresión disfrazada. ¡De qué no abusa el hombre! Observemos de paso, que la necesidad de la protección supone un estado social en que la educación y la cultura no han adelantado bastante entre los hombres, puesto que la protección, que supone amenaza de ofensa, amenaza que no puede venir sino del hombre, es una necesidad bien triste por

---

<sup>139</sup> Sobre la importante labor periodística de estas dos mujeres, resultan imprescindibles los trabajos de Gloria Espigado. Cito aquí dos de los más destacados: ESPIGADO, Gloria: “Editoras de prensa en España a mediados del siglo XIX: el caso de las fourieristas”, en CANTOS, Marieta: *Redes y espacios de opinión pública. De la Ilustración al Romanticismo: Cádiz, América y Europa ante la Modernidad. 1750-1850 (XII Encuentro)*. Cádiz, 3, 4 y 5 de noviembre de 2004. Cádiz, Universidad de Cádiz, 2006, pp. 359-370 y ESPIGADO, Gloria: “La Buena Nueva de la mujer profeta: identidad y cultura política en las fourieristas M<sup>a</sup> Josefa Zapata y Margarita Pérez de Celis”, *Pasado y Memoria*, nº 7 (2008), pp. 15-33. Aunque ya antiguo, constituye un estudio pionero ELORZA, Antonio: “Feminismo y socialismo: «El Pensil de Iberia»”, en *El fourierismo en España*. Madrid, Ediciones de la Revista de Trabajo, 1975, pp. XCVII-CXVI.

cierto, y que revela cuan mal son practicados todavía los principios morales del evangelio.<sup>140</sup>

Aquí Garrido reconoce y cuestiona a la vez la afirmación, sostenida en la época por prácticamente todas las culturas políticas, respecto a que el cristianismo mejoró la condición de las mujeres. Pero, a diferencia de lo que había planteado Fourier, sus discípulos españoles no llegaron a discutir seriamente elementos básicos de la sociedad burguesa como el matrimonio o la maternidad.<sup>141</sup> Garrido consideraba que “bajo cualquier punto de vista que se considere al hombre o la mujer célibes, se encuentran siempre dos seres incompletos. [...] ¿Cuántas fibras del alma quedan sin vibrar jamás en la mujer que no ha tenido esposo ni hijos a quien amar?”<sup>142</sup> A pesar de no llegar a cuestionar rotundamente el modelo de familia establecido, Zapata y Pérez de Celis reivindicaron que las mujeres pudieran elegir libremente marido y, escudándose en su papel como madres educadoras de sus hijos, demandaron una mejor y más completa formación intelectual. Garrido se preguntaba en ese sentido “por qué no podría darse a las mujeres, nociones de física, de historia natural y de ciencias exactas”,<sup>143</sup> unas materias que la Ley Moyano sólo reservaba a los varones. Finalmente, la educación debía servir también para que las mujeres pudieran ganar su propio sustento y eximir así al marido de la obligada manutención de la esposa. Las fourieristas gaditanas no sólo defendieron una justa retribución para las mujeres de la clase obrera, sino que también insistieron en la apertura de oficios acordes con la educación recibida para las mujeres de clase media. En forma de poema expresó Zapata esta aspiración:

Cuando libre elección su amor obtenga  
La sana educación será la guía  
Que sus derechos y deber sostenga  
Las aulas se abrirán, allí donosas  
Dando estímulo y fruto a sus talentos  
Y luciendo sus gracias pudorosas  
Ganarán ellas propias sus sustentos.<sup>144</sup>

---

<sup>140</sup> GARRIDO, Fernando: “La mujer” en *Obras escogidas, publicadas e inéditas*. Barcelona, Salvador Manero, 1860, p. 261.

<sup>141</sup> Fourier criticó los estrechos márgenes de la familia heterosexual monogámica y abogó por toda una variedad de posibilidades amorosas entre las que se incluían la concepción legal de hijos fuera de uniones estables, el safismo o incluso el celibato si la persona optaba libremente por él. Respecto al pensamiento de Fourier sobre las mujeres, constituye una excelente síntesis ESPIGADO, Gloria: “La mujer en la utopía de Charles Fourier”, en RAMOS, M<sup>a</sup> Dolores y VERA, M<sup>a</sup> Teresa: *Discursos, realidades, utopías. La construcción del sujeto femenino en los siglos XIX y XX*. Barcelona, Anthropos, 2002, pp. 321-372.

<sup>142</sup> GARRIDO, F.: *op. cit.* (1860), p. 269.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>144</sup> ZAPATA, M<sup>a</sup> Josefa: “El abrazo fraternal”, *El Nuevo Pensil de Iberia*, 30 de noviembre de 1858; citado en ESPIGADO, G.: *op. cit.* (2008), p. 32.

El liberalismo demo-republicano de origen no fourierista se mostró, por lo general, más moderado en sus reivindicaciones favorables a cambiar la situación de las mujeres. Salvo algún caso aislado como Rafael María de Labra, que en su conferencia dominical ya citada llegó a plantear la posibilidad del sufragio femenino, el discurso demo-republicano se movió dentro de los márgenes del modelo de feminidad representado por el ángel del hogar aunque, eso sí, estirando dichos márgenes al máximo. No se cuestionó, por tanto, la convicción de que el destino fundamental de la mujer era ser esposa y madre pero no se acabó por establecer una frontera nítida entre la esfera privada y la pública, como expresan estas palabras del presbítero krausista Fernando de Castro: “Su destino en la vida y su vocación, es ser madre: madre del hogar doméstico y madre de la Sociedad. Todas las demás vocaciones que la Religión o el Estado hayan instituido, por dignas y respetables que fueren, son puramente históricas, transitorias y particulares”.<sup>145</sup>

La palabra que más utilizaron los demo-republicanos para referirse a esa relación difusa entre la familia y la sociedad fue *influencia*. Influir a través de sus maridos, hermanos, padres o hijos en asuntos como la cultura, las costumbres, la religión o la política no implicaba, como se encargó de recordar el republicano Pi y Margall, una participación directa en las luchas políticas:

¿Se quiere entonces, se me dirá, que la mujer sea también política? ¿Se quiere que la mujer tercie también en las ardientes luchas de los partidos? No, a buen seguro; no creo que la mujer deba nunca mezclarse en nuestras sangrientas luchas civiles; no creo ni aún que deba tomar parte en esas manifestaciones ruidosas que de algún tiempo acá vemos entre nosotros; no creo ni que deba hacer exposiciones en pro ni en contra de tales o cuales principios que se estén agitando; pero creo, sí, que puede y debe influir en la política, sin separarse del hogar doméstico.<sup>146</sup>

Para el que luego será Presidente de la I República Española, algunos de los terrenos de la esfera pública en los que las mujeres podían legítimamente influir a favor de los intereses demo-republicanos eran la lucha por la abolición de la esclavitud en las colonias o la mejora de las condiciones de la clase trabajadora pero siempre que lo hicieran desde el hogar. Fue prácticamente unánime entre los demo-republicanos la defensa de la instrucción femenina para que esta influencia sobre los varones,

---

<sup>145</sup> Estas palabras fueron pronunciadas en el discurso inaugural de las Conferencias Dominicales para la Educación de la Mujer. CASTRO, Fernando de: *Discurso inaugural*. Madrid, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1869, p. 8.

<sup>146</sup> PI Y MARGALL, Francisco: *Conferencia decimocuarta. Sobre la misión de la mujer en la sociedad*. Madrid, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1869, p. 9.

especialmente sus hijos, fuera lo más beneficiosa posible y permitiese forjar futuros ciudadanos, una aspiración que ya había sido prácticamente abandonada por el liberalismo conservador. Como señala Florencia Peyrou, la situación de abyección e ignorancia de las mujeres en el seno doméstico era la causa de que se reprodujera la misma situación en la sociedad. De ahí deriva principalmente la preocupación demorepublicana por dotar a las mujeres de instrucción y de cierta autonomía individual.<sup>147</sup>

El currículum propuesto por Fernando de Castro, en la línea que seguirá en sus iniciativas posteriores favorables a la educación femenina, otorgaba un peso fuerte a las materias de carácter humanístico y literario como geografía, historia, lengua y literatura castellanas, pedagogía, bellas artes y nociones de legislación relativas a la familia. Incluía también las ciencias naturales pero las materias básicas que, en su opinión, todas las mujeres debían conocer remarcaban su condición de ángeles domésticos: la religión, la moral, la higiene, las labores propias de su sexo y la economía doméstica. Defender una formación más completa para las mujeres no suponía, a excepción de los fourieristas, una aceptación plena de su entrada al mundo laboral. El republicano Antonio Altadill no tuvo reparos en incluir en sus novelas a mujeres con trabajos remunerados pero generalmente consistían en tareas consideradas femeninas como bordar o coser en el hogar.<sup>148</sup> Por su parte, Pi y Margall se refería en estos términos a las mujeres pobres que decidían trabajar en la fábrica para subsistir:

Esa pobre mujer, que baja al fondo del taller, cree, por otra parte, que así contribuirá al sostén de su familia, y ni aún esto logra: hace con su trabajo concurrencia al hombre, acaso a su propio marido, a su padre, a su hermano, y sucede no pocas veces que lo que ella gana lo pierda su marido, sin que pueda aumentar el capital de la familia ni cuidar de la educación de sus hijos.<sup>149</sup>

Pi y Margall anticipaba así muchos de los argumentos – competencia laboral con los maridos, abandono de las obligaciones domésticas – con los que después sindicatos y organismos como la Comisión de Reformas Sociales tratarán de apartar a las mujeres

---

<sup>147</sup> PEYROU, F.: *op. cit.* (2011), pp. 160-162.

<sup>148</sup> Sólo en su novela *La Canalla*, escrita y publicada en el contexto del Sexenio Democrático, presenta el caso de una trabajadora, Juana, que compagina con éxito la costura en un taller propio con la enseñanza de idiomas y matemáticas fuera del hogar. Véase PÉREZ SARMIENTO, David G.: “Virtud y feminidad en el socialismo republicano. Antonio Altadill y las mujeres trabajadoras en la literatura de los años 1860”, Comunicación presentada al *I Congreso Internacional Mujeres, Discurso y Poder en el siglo XIX*, celebrado en Cádiz del 7 al 9 de noviembre de 2012 (publicación en prensa) y PÉREZ SARMIENTO, David G.: “La mujer en la literatura republicana de hombres. Antonio Altadill y Ceferino Tresserra en el reinado de Isabel II”, Comunicación presentada al *IV Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea*, celebrado en Valencia del 10 al 13 de septiembre de 2013 (publicación en prensa). Agradezco al autor la remisión de ambos textos.

<sup>149</sup> PI Y MARGALL, F.: *op. cit.* (1869), p. 5.

de ciertos empleos.<sup>150</sup> No obstante, los liberales avanzados de procedencia krausista sí promovieron iniciativas prácticas para abrir algunas profesiones a las mujeres de clase media. Fue el caso de la Escuela de Institutrices, fundada en diciembre de 1869 con el concurso de Fernando de Castro, o la Escuela de Comercio y la Escuela de Telegrafía, fundadas por la Asociación para la Enseñanza de la Mujer en 1878 y 1883 respectivamente.<sup>151</sup> Como se puede observar, la presencia de mujeres en el ámbito laboral estuvo en constante discusión dentro del movimiento demo-republicano.

Una de las principales características del liberalismo avanzado fue su declarado anticlericalismo. Sin embargo, para la mayor parte de los demócratas y republicanos del reinado isabelino y del Sexenio Revolucionario, ser anticlerical no significaba ser antirreligioso. Como ya hemos esbozado en páginas anteriores, el Evangelio fue para este colectivo una guía moral de la sociedad moderna por encontrarse en él los principios de la libertad, la igualdad y la fraternidad mientras que Jesús llegó a ser calificado como el primer comunista de la historia.<sup>152</sup> Tomás Tapia, en su intervención dentro del ciclo de conferencias dominicales para la educación de las mujeres, abogó por una religión científica, es decir, asistida en todo momento por los principios de la ciencia y de la razón, y consideró que la relación entre el creyente y Dios debía ser íntima y personal, sin ningún tipo de intermediario.<sup>153</sup>

En el mismo escenario, Fernando Corradi opinó que “por la delicadeza de su organización y exquisita sensibilidad, toma en la mujer el sentimiento religioso un carácter más apasionado, más vehemente que en nosotros”.<sup>154</sup> Esta idea, compartida también por el catolicismo antiliberal, no tenía para un defensor de la libertad de cultos como Corradi connotaciones negativas sino todo lo contrario ya que contribuía a mantener vivo el sentimiento religioso en los hombres. El problema venía cuando la virtuosa piedad cristiana se transformaba en estériles y dañinas devociones: “Pero no hay que confundir la piedad con esa falsa devoción que hace depender de ciertas menudencias y exterioridades, practicadas como maquinalmente y por la fuerza del

---

<sup>150</sup> NIELFA, Gloria: “La regulación del trabajo femenino. Estado y sindicatos” en MORANT, I. (dir.): *op. cit.* (2006), vol. III, pp. 313-351.

<sup>151</sup> Algunas de estas iniciativas se comentan en JAGOE, Catherine: “La enseñanza femenina en la España decimonónica”, en JAGOE, C. et al.: *op. cit.* (1998), pp. 105-145.

<sup>152</sup> BARNOSELL, Genís: “God and Freedom: Radical Liberalism, Republicanism, and Religion in Spain, 1808-1847”, *IRSH*, nº 67 (2012), pp. 37-59.

<sup>153</sup> TAPIA, Tomás: *Duodécima conferencia. La religión en la conciencia y en la vida*. Madrid, Imprenta de M. Rivadeneyra, 1869.

<sup>154</sup> CORRADI, Fernando: *Cuarta conferencia. De la influencia del cristianismo sobre la mujer, la familia y la sociedad*. Madrid, Imprenta de M. Rivadeneyra, 1869, p. 5.

hábito, la redención de los crímenes más atroces y la salvación del alma”.<sup>155</sup> Y este problema todavía se agravaba más si una sombra, una fuerza invisible alteraba la convivencia familiar:

Que no haya sombras, que no haya oráculos que vengan a interponerse entre las esposas y los esposos, entre los padres y los hijos. [...] allí donde, en nombre de un principio, cualquiera que éste sea, hay entidades que se interponen entre el esposo y la esposa, entre el padre y el hijo, allí la familia no vive de su vida propia, sino de la vida que le prestan en otra parte; allí la paz y la tranquilidad domésticas corren constante peligro; allí la familia no existe realmente; allí la familia no es familia, sino simple sucursal de otra familia invisible, siquiera sea más poderosa.<sup>156</sup>

La amenazadora figura del confesor, que tanto había atemorizado a Michelet y a otros republicanos franceses por su supuesto empeño en tejer una alianza estrecha con sus esposas, también estuvo presente en el discurso del anticlericalismo español. En el imaginario de los demo-republicanos, la Iglesia católica, con sus obispos y sacerdotes, suponía un serio obstáculo en su proyecto de construcción de una nueva sociedad, que tendría a la libertad, la razón y el progreso como pilares fundamentales en los que sostenerse. Por tanto, la institución eclesiástica, siempre dentro de este imaginario, encarnaba los valores del pasado, la tradición y el inmovilismo además de haber traicionado el mensaje de Jesús y de los Evangelios. Pero entonces, ¿qué factores explican que los anticlericales acabaran asociando a la Iglesia con las mujeres en una especie de alianza contra el progreso y la modernidad?

En primer lugar, no hay que menospreciar el impacto que debió suponer para muchos liberales avanzados observar algunos de los fenómenos más tangibles de ese proceso de feminización del catolicismo que ya hemos estudiado con cierto detalle en Francia y en Italia y que también se produjo, con algunas diferencias, en España. Sin duda, el notable incremento que, especialmente desde mediados del siglo XIX en España, experimentó el número de congregaciones religiosas femeninas, muchas de ellas dedicadas a la educación de niñas bajo unos principios católicos y conservadores, debió despertar bastantes recelos entre los demo-republicanos. Pero también debemos tener en cuenta otros aspectos como la propia redefinición de los modelos de género que, como hemos analizado a lo largo de este capítulo, comenzó en la Ilustración y

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>156</sup> SANROMÁ, Joaquín María: *Primera conferencia. Sobre la educación social de la mujer*. Madrid, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1869, pp. 16-17. Roque Barcia, otro republicano ilustre, escribía en un sentido parecido las siguientes palabras en referencia a los neocatólicos: “¿Quién se apodera de la mujer para fanatizarla? ¿Quién dice a la madre que aborrezca a su hijo? ¿Quién turba la paz de las familias?”, *La Democracia*, 3 de junio de 1866.

continuó con las revoluciones liberales. Así, mientras que los hombres fueron considerados sujetos plenamente racionales y amantes del progreso, el dominio de los sentimientos además de la conservación y transmisión de las tradiciones y las costumbres se consideraron rasgos propiamente femeninos.

Es en este punto donde debemos introducir la relación ambivalente que, como ha señalado el antropólogo Manuel Delgado, existe entre la Iglesia católica y las mujeres. Por un lado, esta institución se ha caracterizado, a lo largo de su larga trayectoria histórica, por excluir a las mujeres de todos sus espacios de poder y de difundir imágenes negativas de la naturaleza femenina. Pero, por otro lado, la misma Iglesia católica ha conseguido presentarse simbólicamente en algunos momentos como un poder feminizante al encarnar una serie de valores considerados femeninos.<sup>157</sup> El sentimentalismo del que se dotó la piedad católica o el enorme peso que adquirió la figura de la Virgen María, especialmente tras la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción en 1854, constituyen dos buenos ejemplos referidos a la Iglesia decimonónica. Sobre todos estos principios compartidos por las mujeres y la Iglesia católica, los anticlericales reaccionaron, no sólo para consolidar su proyecto político al margen de la Iglesia, sino también para asegurar la supremacía masculina dentro de la familia.

Así pues, las constantes denuncias de algunos demo-republicanos sobre la supuesta capacidad de sacerdotes y confesores para instigar y manipular a las mujeres no deben interpretarse como una defensa inocente de la liberación femenina. Aunque, como he señalado, el modelo de feminidad demo-republicano podía ofrecer una cierta autonomía personal, esta debía supeditarse al proyecto más importante de conformar una sociedad alternativa a la presentada por los católicos. En el discurso anticlerical de republicanos y obreros del último tercio del siglo XIX y primer tercio del siglo XX se denota un cierto resabio misógino al presentar a las mujeres como seres pasivos y totalmente controlados por el clero al mismo tiempo que con capacidad suficiente para utilizar su perturbadora influencia con el fin de arrastrar a sus maridos hacia las posiciones católicas. Fernando Garrido, al final de su ensayo sobre la mujer, planteaba que “como en la esfera afectiva, la mujer es superior al hombre y le domina, muchos partidarios de la libertad han acabado por transigir con el fanatismo de sus esposas, madres o hijas, resintiéndose de ello considerablemente, su conducta política y la

---

<sup>157</sup> DELGADO, Manuel: *Las palabras de otro hombre. Anticlericalismo y misoginia*. Barcelona, Muchnick Editores, 1993.



educación de sus hijos”.<sup>158</sup> Durante la II República, detrás de los encarnizados debates en torno al sufragio femenino, se escondía la convicción de muchos republicanos de que la gran mayoría de mujeres estaba subyugada por el clero. Como ha estudiado Pilar Salomón, también fueron muy criticadas por los republicanos aquellas mujeres de profundas convicciones católicas que realizaban actividades fuera de casa, a menudo en posición de liderazgo, cuestionando así el ideal de domesticidad. Sin duda, figuras como las de la beata, la devota, la mojjigata o la fanática recibieron durante mucho tiempo la ira de los anticlericales.<sup>159</sup>

Un espacio donde los demo-republicanos isabelinos pudieron descargar sus críticas anticlericales fue la novela. Resulta muy sintomático que algunas contaran con protagonistas femeninos como fue el caso de *La criolla y los jesuitas* (1845), de Francisco Roballo, *Josefina de Comerford o el fanatismo* (1849), de Agustín de Letamendi, de la trilogía de Wenceslao Ayguals de Izco *María la hija de un jornalero* (1845), *La Marquesa de Bellaflor o el niño de la inclusa* (1847) y *Pobres y ricos o la bruja de Madrid* (1849).<sup>160</sup> Nosotros vamos a centrarnos en *La judía errante*, del republicano catalán Ceferino Tresserra, por dos motivos: en primer lugar porque su fecha de publicación, 1862, se sitúa dentro de la cronología que abarca preferentemente nuestra tesis (1851-1874) y, en segundo lugar porque, junto con la ya citada *María la hija de un jornalero*, fue la única novela española que entró en el Índice de libros prohibidos del Vaticano durante el siglo XIX.<sup>161</sup> En la obra de Ayguals de Izco, que contó con nueve ediciones españolas entre 1845 y 1849 y fue traducida a varias lenguas extranjeras, la idea más polémica había sido presentar a España, encarnada simbólicamente en la figura de María, como víctima secular de la Iglesia y del

---

<sup>158</sup> GARRIDO, F.: *op. cit.* (1860), p. 290.

<sup>159</sup> SALOMÓN, María Pilar: “Las mujeres en la cultura política republicana: religión y anticlericalismo”, *Historia Social*, nº 53 (2005), pp. 103-118 y SALOMÓN, María Pilar: “Devotas, mojjigatas, fanáticas y libidinosas. Anticlericalismo y antifeminismo en el discurso republicano a fines del siglo XIX”, en AGUADO, Ana y ORTEGA, Teresa M<sup>a</sup> (eds.): *Feminismos y antifeminismos. Culturas políticas e identidades de género en la España del siglo XX*. Valencia, PUV, 2011, pp. 71-98.

<sup>160</sup> Sobre la literatura anticlerical decimonónica, resulta interesante MOLINA MARTÍNEZ, José Luis: *Anticlericalismo y literatura en el siglo XIX*. Murcia, Universidad de Murcia, 1998.

<sup>161</sup> Así lo atestigua Pablo Ramos en su tesis doctoral sobre Tresserra, RAMOS GÓNZALEZ DEL RIVERO, Pablo: *Las armas de la república europea de las letras: propaganda y pedagogía democráticas en la narrativa popular decimonónica*. Ceferino Tresserra. Tesis doctoral presentada en la Universidad Autónoma de Madrid en 2008, p. 91.

despotismo monárquico.<sup>162</sup> Por su parte, la condena eclesiástica de *La judía errante* fue justificada de la siguiente manera en el Boletín Eclesiástico de la diócesis de Barcelona:

Hay en ella varias descripciones cuya lectura no puede menos de herir el pudor de las doncellas y excitar la sensualidad de los jóvenes; sátiras injuriosas á las esposas del Señor, a los misioneros católicos y al recato y piedad de las mujeres cristianas; una alusión odiosa y terrible al santo tribunal de la Penitencia; tendencias marcadas a impedir uno de los fines del matrimonio, subordinando la generación a la economía e imbuyendo en su consecuencia sentimientos contrarios a la castidad conyugal; y dudas y hasta una negación más o menos explícita de la existencia del alma, aparte de algunas inexactitudes bíblicas e históricas. [...] Presenta al sacerdocio en general, y a la Compañía de Jesús y a las congregaciones de beneficencia cristiana en particular, como focos de ambición, de crímenes y de conspiraciones con miras mezquinas e interesadas.<sup>163</sup>

Como vemos, muchos de los puntos criticados tienen que ver con esa conexión entre Iglesia y mujeres tan utilizada por los grupos anticlericales. El título de la obra ya resultaba de por sí bastante provocador porque aludía a la famosa novela del escritor socialista francés Eugène Sue *Le juif errant*, publicada en forma de folletín en el periódico *Le Constitutionnel* entre junio de 1844 y junio de 1845 con enorme éxito. Esta obra constituía un explícito ataque a los jesuitas y cuenta la historia de Adrienne de Cardoville, mujer encarcelada en un asilo ante el intento de sus parientes por hacerse con su herencia.

El argumento de *La judía errante* es bastante parecido ya que gira en torno a una millonaria herencia por la que disputan dos sociedades secretas: Nueva Armonía, conformada por un grupo de hombres virtuosos que luchan por la mejora de la sociedad, y El Ángel Exterminador, liderada por el malvado religioso Negrín y que no tiene ningún tapujo en recurrir a raptos y asesinatos para conseguir sus objetivos. La obra constituye, ante todo, una defensa de la asociación como instrumento para formar buenos ciudadanos y mejorar las condiciones de los trabajadores en un periodo – recordemos el momento en que se publica la obra, últimos años del reinado isabelino – en el que las libertades de reunión y asociación estaban muy restringidas. Los personajes femeninos ocupan en la resolución del enrevesado argumento una posición esencial pero juegan en realidad un papel pasivo ya que están sometidas a las influencias y confabulaciones de ambos grupos de hombres que luchan por hacerse con la herencia.

---

<sup>162</sup> ANDREU MIRALLES, Xavier: “Retratos de família (nacional): discursos de gènere i de nació en les cultures liberals espanyoles de la primera meitat del segle XIX (1808-1850)”, *Recerques*, nº 58/59 (2009), pp. 5-30.

<sup>163</sup> *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Barcelona (BOEOB)*, 3 de febrero de 1863.

Las mujeres que, desde el primer momento sirven en el bando de Negrín, representan dos tipos femeninos muy criticados por los anticlericales: la falsa devota y la directora de un internado religioso. La primera figura aparece personificada en una mujer de la aristocracia, la vizcondesa de Aix, que juega un papel decisivo en el secuestro de Margarita, una de las protagonistas de la novela. Así aparece descrita esta mujer por la propia Margarita, una vez desveladas sus malignas intenciones:

¿Recuerda usted aquella gran señora que me proporcionaba labor, que iba siempre vestida de negro, que hablaba constantemente de las cosas de Dios y de la iglesia, que decía que visitaba los hospitales y las cárceles; en fin, que a creerla a ella, era una obra viviente de misericordia? Pues aquella señora, la vizcondesa de Aix, en una palabra, lejos de ser lo que tanto tiempo aparentó a mis ojos, es un demonio, es el mismo Satanás vestido de beata. ¿Quién lo hubiera dicho?<sup>164</sup>

A la mojitata que esconde un alma vil bajo un manto de aparente religiosidad se le une Estrella, la directora del Colegio de Buena Estrella. Aunque no es religiosa sino viuda, confía en establecimientos como el suyo para reconducir a las mujeres en un mundo pervertido:

No son ustedes solos, señores, los que confían en la eficacia de la disciplina de este colegio. El siglo marcha muy pervertido; la mujer, sobre todo, parece que obedece, en los actuales tiempos, a un demonio agitador de su conciencia. Es menester poner un correctivo, y si en cada ciudad y en cada barrio se pudiese contar con un establecimiento de esta clase, la generación futura sería mucho más feliz y morigerada, porque sería mucho más religiosa y severa.<sup>165</sup>

Es a este colegio donde el hermano Damián y el conde de Bella-Cruz, dos de los secuaces de Negrín, llevan a Angelina, otro personaje protagonista, para que Estrella la discipline: “Se ha convenido que nadie mejor que usted sabría hallar los medios de dominar a esa alma rebelde. Es necesario que baje su orgullo y sus carnes a un tiempo, por medio de la penitencia y las severas reflexiones que usted sabrá hacerla. [...] El tratamiento debe ser tanto higiénico como moral. Por el pronto, poco alimento y mucho rezo, mucho sermón”.<sup>166</sup> Lógicamente, Tresserra no se muestra de acuerdo con este tipo de educación y, en boca de algunos personajes que forman parte de Nueva Armonía, llega a equiparar el internado religioso con una cárcel y una casa de locos.<sup>167</sup>

---

<sup>164</sup> TRESSERRA, Ceferino: *La judía errante. Novela filosófico-social*. Barcelona/Madrid, Librería de Salvador Manero/Librería de Antonio San Martín, 1862, pp. 609-610.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 487.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 487.

<sup>167</sup> *Ibid.*, pp. 534 y 577.

Las ya mencionadas Margarita y Angelina, junto con Carlota, constituyen junto con otros personajes masculinos, las herederas legítimas de la importante suma de dinero que está en disputa. Aunque es verdad que tanto Margarita como Carlota son mujeres solteras y honradas que viven de su trabajo como bordadoras, su destino acaba dependiendo de los intereses masculinos. Las tres son secuestradas por el grupo de Negrín y llevadas al colegio de Estrella pero gracias a una brillante acción de Díaz, el Rubio de las Alpujarras y Arturo, que trabajan para Nueva Armonía, serán felizmente liberadas. Al final de la novela, Margarita y Angelina mueren envenenadas por Negrín mientras que Carlota decide dedicar su parte de la herencia a un banco de orfandades, viudedades y jubilaciones para familias obreras.

Un ejemplo muy real de una mujer que también comenzó representando la imagen de la libertad y de la virtud pero que acabó secuestrada en manos de los intereses eclesiásticos fue la reina Isabel II. Si durante su minoría de edad y sus primeros años de reinado fue concebida por la mayor parte de las fuerzas liberales como un emblema de la libertad y del progreso en oposición al absolutismo y oscurantismo carlistas, en los años sesenta, coincidiendo con el final de su reinado y el inicio del Sexenio Democrático, se convirtió en fuente de crítica constante por muchos liberales desencantados con su actuación privada y pública.<sup>168</sup> Entre ellos, aunque no fueron los únicos, se encontraron los demo-republicanos.<sup>169</sup> Supieron sacar partido de la desordenada vida privada de la reina, oportunamente filtrada por el entorno cortesano moderado y que no encajaba de ninguna manera con el modelo ideal de ángel del hogar que en esos momentos se estaba consolidando en la sociedad española.<sup>170</sup> Precisamente,

---

<sup>168</sup> La evolución de la imagen de Isabel II a lo largo de su reinado ha sido analizada, con mayor o menor profundidad, en varios trabajos: BURDIEL, Isabel: *Isabel II: una biografía (1830-1904)*. Madrid, Taurus, 2010; OROBON, Marie-Angèle: “El cuerpo de la nación: alegorías y símbolos políticos en la España liberal (1808-1874)”, *Feminismos*, nº 16 (2010), pp. 39-64; BURGUERA, Mónica: “Mujeres y soberanía: María Cristina e Isabel II”, en MORANT, I.: *op. cit.* (2006), vol. III, pp. 85-115 y GUTIÉRREZ LLORET, Rosa Ana: “Isabel II, de símbolo de la libertad a deshonor de España” en LA PARRA LÓPEZ, Emilio (coord.): *La imagen del poder. Reyes y regentes en la España del siglo XIX*. Madrid, Síntesis, 2011, pp. 221-282.

<sup>169</sup> Sobre la crítica de los republicanos a regentes y reinas españolas del siglo XIX resultan interesantes VILLENA ESPINOSA, Rafael: “El espejo invertido: los republicanos e Isabel II”, en PÉREZ GARZÓN, Juan Sisinio (ed.): *Isabel II: los espejos de la reina*. Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 157-176 y MORENO SECO, Mónica y MIRA ABAD, Alicia: “Género y deslegitimidad monárquica: los republicanos y las reinas”, en GARCÍA MONERRIS, E.; MORENO SECO, M. y MARCUELLO BENEDICTO, J. I. (eds.): *Culturas políticas monárquicas en la España liberal. Discursos, representaciones y prácticas (1808-1902)*. Valencia, PUV, 2013, pp. 233-254.

<sup>170</sup> Rosa Ana Gutiérrez dice al respecto que “en el proceso de reformulación simbólica y política de las nuevas monarquías liberales, la imagen de la reina era un referente social fundamental. En este sentido, Isabel II contaba con activos importantes que reforzaban su vinculación e identificación con su pueblo – la nación –, como su espontaneidad, su generosidad caritativa, su gracejo castizo, pero no podía convertirse en un espejo social de la nueva moral burguesa. Era una reina malcasada y promiscua en su

el manifiesto con el que se inició la Gloriosa, “Viva España con honra”, culpó a la Corona de la deshonra en la que había caído la nación española, no sólo por la corrupción, el autoritarismo y la inmoralidad política, sino también por la vida privada de la reina y a su entorno palaciego. Sin duda, una clara muestra del triunfo del liberalismo en España, que fue capaz de imponer a la Corona y a sus posteriores inquilinas femeninas las normas de conducta propias de las clases medias.<sup>171</sup> No obstante, lo que nos interesa resaltar aquí es un plano concreto de la crítica antimonárquica de los republicanos que encaja perfectamente con la relación que estamos estudiando entre las mujeres y el anticlericalismo: el control, más o menos real, que sobre la voluntad de la reina ejerció una camarilla eclesiástica liderada por su confesor, el padre Claret, y por sor Patrocinio, la monja de las Ilagas.

Independientemente de la influencia real que tuvieron estos personajes en la toma de decisiones de la reina, asunto sobre el que ofreceré algunas claves en siguientes capítulos, lo que nos interesa aquí mostrar es cómo interpretaron los demo-republicanos la presencia de estos personajes en palacio. En su *Historia del reinado del último Borbón en España*, Fernando Garrido valoraba así el destronamiento de Isabel II:

Siendo su ceguera [de Isabel II] hija de las influencias clericales que la rodeaban, de su sumisión a las prescripciones y consejos de los agentes del Papa, debemos también estar reconocidos a los jesuitas imperantes en Roma, de la marcha política de la ex-reina, a que debemos la revolución, que derribando el trono y expulsando a los borbones, ha quebrantado, hasta sus cimientos, la tiranía de la teocracia en España, de la cual era Isabel dócil instrumento.<sup>172</sup>

Desde luego, en un país eminentemente católico como España, la oportuna publicitación de la religiosidad de Isabel II junto a su carácter bondadoso, generoso y magnánimo, tal y como se hizo especialmente durante el gobierno largo de la Unión Liberal (1858-1863), podría haber contribuido perfectamente a la legitimación en el poder de la primera reina constitucional en la historia de España. Sin embargo, sus opacas relaciones con miembros destacados de la Iglesia católica y la deriva reaccionaria de sus últimos años de reinado llevaron a republicanos como Garrido a

---

vida amorosa – circunstancia que en un rey no hubiera sido criticada e incluso contemplada con benevolencia como un elemento propio de la identidad social masculina – que no casaba evidentemente con el modelo de domesticidad vigente”. GUTIÉRREZ, R.A.: *op. cit.* (2011), p. 235.

<sup>171</sup> BURDIEL, Isabel: “The Queen’s two bodies: beyond private and public in the biography of Isabel II of Spain”, texto presentado a la *IV Reunión de la RETPB*, celebrada en la Universidad de Oxford el 20 y 21 de abril de 2012. Disponible en Internet: <http://www.uv.es/retpb/docs/Oxford/PaperBurdriel.pdf> [consultado el 31 de julio de 2013]

<sup>172</sup> Citado en GUTIÉRREZ, R.A.: *op. cit.* (2011), p. 237.

presentar a la reina como un dócil instrumento en manos del papa y de los jesuitas. En obras de teatro satíricas escritas durante el Sexenio también se transmitió esta visión de una mujer engañada por una camarilla repleta de eclesiásticos y otros personajes interesados. Fue el caso de la obrita de Ramón de Torres y Rojas titulada *La Corte de Isabel de Borbón con todos sus consejeros*, donde Isabel II, tras su salida obligada de España, se queja amargamente de sus consejeros – se mencionan a Sor Patrocinio, “Clarinete” (Claret), “Paquita” (el rey Francisco de Asís) y Marfori (amante de la reina) – por haberla llevado a la perdición:

Que me tengo de animar,  
Cuando el resto de mi vida  
Mis ojos solo serán  
Fuentes de lágrimas vivas  
Porque me dejé llevar  
De frailucos embusteros,  
Monjas peor que Barrabás  
Y del Marfori tunante  
La piedra fundamental  
De mi destrucción completa.<sup>173</sup>

Desde luego, allí donde la crítica antimonárquica y anticlerical se mostró de forma más cruda y desvergonzada fue en la serie de acuarelas publicadas bajo el pseudónimo SEM tituladas *Los Borbones en pelota*. Investigaciones recientes han demostrado que las láminas fueron elaboradas entre 1868 y 1869 y que no pueden ser únicamente atribuidas a los hermanos Bécquer (Valeriano y Gustavo Adolfo), como hace unos años se creía. Isabel Burdiel afirma que tras el misterioso pseudónimo no sólo se encontraban los Bécquer sino también otros dibujantes e ilustradores vinculados al periódico satírico *Gil Blas* (1864-1872), entre ellos el brillante ilustrador de simpatías republicanas Francisco Ortego y otros colaboradores habituales como Alfredo y Daniel Perea, E. Giménez o Vicente Urrabieta.<sup>174</sup> La distinta filiación política de los autores de estas acuarelas se traduce también en la presencia de lenguajes y significados diversos. Está claro que la crítica a la preeminencia de progresistas y unionistas tras la revolución debe ser atribuida a la frustración de los republicanos pero no todas las escenas de carácter antimonárquico y anticlerical deben ser atribuidas a ellos. Según Burdiel, *Los*

---

<sup>173</sup> TORRES Y ROJAS, Ramón de: *La Corte de Isabel de Borbón con todos sus consejeros. Divertida comedia en un acto y en verso*. Madrid, Despacho Único, 1869, p. 13. Esta obra se vendió al módico precio de un real.

<sup>174</sup> BURDIEL, Isabel: “El descenso de los reyes y la nación moral. Estudio introductorio”, en SEM: *Los Borbones en pelota*. Zaragoza, Fernando el Católico, 2012, pp. 9-74.

*Borbones en pelota* no cuestionó las asunciones morales más conservadoras sino que las confirmó. Así, la reina Isabel es presentada simplemente como una prostituta que se ha disfrazado de reina, lo que significa que la verdadera realeza y la auténtica monarquía, así como la auténtica posición e identidad de las mujeres, queda a salvo. Realmente, a quien más le interesaba presentar una versión tan groseramente simplificada del reinado isabelino era a los sectores más reaccionarios del entorno real, incluida buena parte del partido moderado.<sup>175</sup>

La mayoría de las acuarelas tienen un contenido anticlerical bastante marcado. Podemos clasificarlas en tres grupos. En el primero se encontrarían las relacionadas con un episodio concreto: el asesinato del gobernador civil de Burgos el 25 de enero de 1869 cuando intentaba cumplir un decreto del Gobierno provisional por el que el Estado se incautaba de obras artísticas y culturales en manos de la Iglesia. Aunque nunca se aclaró la autoría del atroz linchamiento, por lo menos tres láminas reproducen este episodio. En la imagen I se observa cómo un grupo de hombres, civiles y religiosos, arrastran a un cadáver ensangrentado mientras que al fondo, Isabel II, Marfori y Claret jalean la escena. Por el tema representado, es muy probable que la autoría de esta serie de imágenes fuera republicana.

**IMAGEN I: Crucificaron a su maestro...**



Extraído de SEM: *op. cit.* (2012), p. 245.

En el segundo grupo, sin duda el más numeroso, se representan escenas de contenido altamente pornográfico donde Claret y Sor Patrocinio adoptan un papel

<sup>175</sup> *Ibid.*, pp. 61-74



destacado dentro de estas orgías palaciegas. Las imágenes del cura o de la monja depravados llevaban mucho tiempo siendo figuras clásicas dentro de la sátira y de la cultura popular, algo que absorbió el anticlericalismo moderno con enorme eficacia. Como señala Julio de la Cueva, “el anticlericalismo popular, y la demagogia populista que lo incorporaba, proporcionaban elementos discursivos e identitarios fundamentales a un amplio sector de la izquierda española”.<sup>176</sup> En la imagen II podemos observar una escena palaciega donde aparecen, por un lado, Isabel II, Carlos Marfori y el padre Claret y, por el otro, Sor Patrocinio y Luis González Bravo, último presidente de gobierno del reinado de Isabel II.

**IMAGEN II: Sin título.**



Extraído de SEM: *op. cit.* (2012), p. 121.

Finalmente, el tercer grupo de acuarelas de contenido anticlerical representa a Isabel II como una mujer totalmente entregada a los intereses de eclesiásticos y neocatólicos. Los dibujantes no tienen reparos en incluir al papa Pío IX, con quien la reina mantuvo una excelente relación a pesar de tomar decisiones difíciles para ambos como el reconocimiento del reino de Italia en 1865. En la imagen III encontramos a la reina como domadora de circo y portando un estandarte alusivo al Santo Oficio. Detrás aparecen Claret y sor Patrocinio junto a un grupo de personajes encapuchados y otro estandarte con símbolos siniestros de la represión del último reinado isabelino:

<sup>176</sup> LA CUEVA MERINO, Julio de: “El anticlericalismo en España. Un balance historiográfico”, en PELLISTRANDI, B. (ed.): *L’histoire religieuse en France et en Espagne*. Madrid, Collection de la Casa de Velázquez (87), 2004, pp. 353-370 (cita en p. 356).



calaveras, ahorcamientos, una escena de garrote vil, etc. De nuevo, el tema representado inclina a pensar en la más que probable filiación republicana del dibujante.

**IMAGEN III: Los leales / los lelos.**



Extraído de SEM: *op. cit.* (2012), p. 171.

Aunque, como he venido diciendo, no resulta fácil distinguir quién estaba detrás de la elaboración de cada acuarela, tanto moderados como republicanos compartieron el mismo temor hacia una figura que, como mujer, se había desviado claramente del ideal burgués del ángel doméstico con su agitada vida amorosa y que, como reina, había traspasado varias veces los límites impuestos a la Corona en un régimen constitucional. Su sucesora, la reina María Victoria, aprendió la lección. Como esposa del rey Amadeo de Saboya, supo representar perfectamente el modelo de feminidad burguesa. Fue también una mujer de profundos sentimientos religiosos pero se separó de cualquier indicio de fanatismo o superstición que caracterizaron a la anterior “Corte de los milagros”.<sup>177</sup> No obstante, el ambiente enrarecido del Sexenio provocó que sus demostraciones públicas de catolicidad fueran criticadas tanto por las grandes damas católicas, que no olvidaban que su marido era el hijo del “carcelero del papa”,<sup>178</sup> como de los republicanos, cuyas críticas mezclaban el antimonarquismo, la misoginia, el

<sup>177</sup> Sobre la monarquía de Amadeo de Saboya y sus dificultades para legitimarse simbólicamente, MIRA ABAD, Alicia: “La monarquía imposible: Amadeo I y María Victoria” en LA PARRA, E.: *op. cit.* (2011), pp. 283-333.

<sup>178</sup> Se trata de una expresión utilizada en círculos católicos para referirse a Víctor Manuel II, rey de Italia que había desposeído al papa de los Estados Pontificios.

anticlericalismo y el recuerdo de los excesos isabelinos: “Al futuro rey lo domina su mujer (...). A su mujer la domina su confesor. Al confesor le dominan los jesuitas. Que nadie se extrañe si volvemos a tener camarillas clericales y padre Claret y monjas milagreras y cirios de San Pascual”.<sup>179</sup>

### **3.5. CONCLUSIONES.**

La difícil consolidación del liberalismo en el poder y la irrupción de la burguesía como clase emergente, especialmente desde el punto de vista cultural, fueron procesos paralelos a la construcción de renovados modelos de feminidad en la España decimonónica. La reconceptualización de la separación de esferas por parte de los liberales afectó lógicamente a la definición de las funciones que las mujeres debían desempeñar en este nuevo contexto. Sin embargo, la pluralidad interna presente dentro del liberalismo nos impide hablar de un modelo de feminidad totalmente homogéneo; los matices, silencios y penumbras presentes en los distintos discursos liberales en cuanto a la definición de los papeles de género es a lo que se esencialmente se ha dedicado este capítulo.

Resulta incuestionable señalar que la Ilustración ejerció una gran influencia en la conformación de las sociedades liberal-burguesas de la centuria siguiente a pesar de que no tuvieran muchos de los rasgos que habían imaginado los ilustrados en sus reflexiones teóricas. Frente a la concepción, planteada muchas veces de manera adusta y severa, de que las mujeres eran inferiores que los hombres, durante el siglo XVIII se formuló la renovada idea de la diferencia sexual. Ahora, con un lenguaje mucho más amable que ofrecía un reparador efecto balsámico, se animó a las mujeres a que desempeñaran en familia y en sociedad una serie de funciones diferentes a las masculinas. Los debates producidos entre destacadas personalidades de la Ilustración como Rousseau y Wollstonecraft o Cabarrús y Josefa Amar giraron principalmente en torno a la primacía de la naturaleza o de la educación en el origen de la diferencia sexual. Sin embargo, esta cuestión no acabó por resolverse. Algo parecido ocurrió con la separación estricta con la que Rousseau y sus seguidores imaginaron el gobierno de la ciudad y el gobierno doméstico. Al convertirse el primero en modelo para el segundo y hacerse progresivamente democrático, se abrió la posibilidad de que las mujeres pudieran

---

<sup>179</sup> *La República española*, 1 de diciembre de 1870. Citado en MORENO, M.; MIRA, A.: *op. cit.* (2013), p. 251.

incluirse dentro de la ciudadanía, extremo no deseado por muchos pero que constituyó la base del feminismo moderno.

La Guerra de la Independencia y, sobre todo, el Trienio Liberal fueron momentos en que, a pesar de algunos silencios intencionados, el asunto de la redefinición de los papeles de género estuvo muy presente. Sin llegar a reclamarse abiertamente el derecho de la ciudadanía a las mujeres, las posiciones más avanzadas no tuvieron ningún reparo en presentarlas como madres de ciudadanos y, por tanto, en exigir para ellas una preparación política que les permitiera transmitir a su descendencia los principios del ideario liberal. Conforme fue consolidándose el liberalismo en el poder, esta concepción de la madre política se fue poco a poco diluyendo y únicamente los demo-republicanos mantuvieron viva la idea de una mujer fuertemente comprometida desde el punto de vista político aunque fuera más bien en beneficio de su círculo masculino, no de ella misma.<sup>180</sup> Paralelamente, adquirió gran importancia entre el liberalismo progresista la figura de la madre social, es decir, de una mujer comprometida con la superación de algunos de los desequilibrios de la sociedad liberal-burguesa mediante la beneficencia, la filantropía y la educación. El Instituto Español, con su escuela de madres de familia, y la condesa de Espoz y Mina, aya de Isabel II durante la regencia de Espartero, constituyen dos buenos paradigmas del modelo de mujer planteado por la familia liberal progresista.

El ángel del hogar, el modelo de feminidad que acabará siendo hegemónico en España a lo largo del siglo XIX, comenzó a hacerse una realidad con la recuperación del poder por parte de los moderados en 1844 y la afirmación como clase de la todavía tímida burguesía española. Manuales de urbanidad, tratados pedagógicos, ensayos literarios, artículos de prensa y obras de carácter médico e higienista referidos todos ellos a “la mujer” experimentaron un enorme crecimiento durante estos años. Se volvieron a delimitar, ahora de una manera ya prescriptiva, las distintas funciones a desarrollar por hombres y mujeres aunque, de nuevo, no quedó claro dónde se encontraba el origen de la diferencia sexual. Los partidarios de la naturaleza encontraron en la medicina y el higienismo nuevos argumentos con los que apoyar su tesis pero eso no impidió que se siguiera insistiendo en la capacidad moldeadora de la educación. Muestra evidente de ello fue la aprobación de la Ley Moyano en 1857. El

---

<sup>180</sup> Como comprobaremos, esta concepción de la madre política también puede ser aplicada a algunas culturas políticas antiliberales en determinados momentos, especialmente en los periodos más conflictivos como el Sexenio Democrático.

currículum reservado a las niñas estaba destinado a crear en el futuro fieles y abnegadas esposas, religiosas y patrióticas madres de familia además de mujeres económicas y austeras, tanto desde la perspectiva material como sexual. No obstante, la interpretación que he realizado de la obra literaria de Pilar Sinués *El Ángel del Hogar*, demuestra cómo el discurso de la domesticidad, todavía en construcción, se encontraba plagado de ambigüedades y potenciales contradicciones que permitían estirar al máximo los márgenes permitidos, como supuso la reivindicación de una mejor instrucción femenina en aras de mejorar la educación transmitida a los hijos. Sin duda, el análisis de los distintos modelos de feminidad decimonónicos demuestra hasta qué punto es falsa la delimitación estricta entre las esferas privada y pública, no sólo a nivel práctico sino también en el plano discursivo.

¿Y qué posición ocupó la religión, en concreto el catolicismo, en los discursos liberales referidos a las mujeres? Desde luego, la religión católica estuvo muy presente en todos ellos pero sin llegar a adquirir, ni siquiera en el liberalismo moderado, una posición hegemónica y determinante. Así, además de afirmar que el destino esencial de la mujer era ser madre, no monja, todas las culturas políticas liberales se mostraron reacias a las prácticas excesivamente devotas y negaron al sacerdote el monopolio de dirigir la conducta femenina. En el caso del liberalismo avanzado la relación con la religión fue más compleja ya que, por un lado, muchos de sus integrantes adoptaron un humanitarismo cristiano que apelaba a una relación directa con Jesús y los Evangelios mientras que, por otro lado, su oposición a la institución eclesiástica sacó a la luz apreciaciones abiertamente misóginas cuando asoció este anticlericalismo con figuras femeninas acusadas de ser manipuladas por curas y confesores, como ocurrió con la propia reina Isabel II. En los siguientes capítulos de esta segunda parte de la tesis analizaré, con una perspectiva comparada respecto a lo visto en este capítulo, los modelos de feminidad propuestos por los autores que sí convirtieron la religión católica en el centro de sus planteamientos ideológicos y de sus propias vidas.

## **4. A POR LA RECRISTIANIZACIÓN DE LA SOCIEDAD: LAS MUJERES EN EL DISCURSO DE LOS ECLESIÁSTICOS.**

Sin los santos Sacramentos, sin la oración, y sin las tiernas prácticas de piedad, la vida de la mujer no es más que un doloroso enigma (Antonio María CLARET: *La colegiala instruida*).

Estas palabras de uno de los eclesiásticos que más reflexionó sobre el comportamiento ideal de las mujeres esbozan con bastante claridad el modelo de feminidad decimonónico presentado por la Iglesia católica. Mentiríamos si afirmáramos que la rancia misoginia inherente al discurso eclesiástico durante prácticamente toda su historia desapareció durante el siglo XIX pero sí podemos encontrar algunos elementos que permiten hablar de una cierta evolución del discurso. La construcción por parte de las distintas culturas políticas liberales de un modelo de masculinidad vinculado preferentemente a una esfera pública laica, en concreto al mundo de los negocios y de la política, ofreció a la Iglesia católica la posibilidad de acercarse a un colectivo, el femenino, que fue situado preferentemente en la esfera privada. A las mujeres se dirigieron obispos y sacerdotes para que contribuyeran al proyecto global de *recristianización* de una sociedad sobre la que habían perdido el monopolio de controlarla. Como comprobaremos en las siguientes páginas, los emisores de este discurso se cuidaron mucho de otorgar a las mujeres un protagonismo superior a su condición de meras auxiliares de una institución profundamente patriarcal pero no siempre lo consiguieron.

Antes de comenzar, hay que puntualizar que en este capítulo me voy a referir exclusivamente al discurso eclesiástico, es decir, el emitido por los miembros de la Iglesia católica. Para ello, he utilizado como fuentes tratados eruditos, manuales de conducta, devocionarios, pastorales y sermones escritos y/o pronunciados por obispos y sacerdotes.<sup>1</sup> Descarto, por tanto, los textos escritos por parte de los activos publicistas católicos o los procedentes del carlismo, que serán analizados en siguientes capítulos. El

---

<sup>1</sup> Aunque muchas veces sin llegar a realizarse análisis en profundidad, el estudio de estas fuentes sí ha sido suscitado en trabajos como LÓPEZ-CORDÓN, María Victoria: "La literatura religiosa y moral como conformadora de la mentalidad femenina (1760-1860)", en VV.AA.: *La mujer en la historia de España (siglos XVI-XX): Actas de las II Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1990, pp. 59-69.

análisis del modelo de feminidad construido por la Iglesia católica, entendida desde esta perspectiva restrictiva, será, por tanto, el aspecto fundamental del capítulo. No obstante, para contextualizar dicho discurso, estudiaremos, en primer lugar, los embates sufridos por la Iglesia católica frente a la acción de la revolución liberal y la propia percepción que los eclesiásticos tuvieron de la posición en la que quedó la Iglesia tras el Concordato de 1851. En segundo lugar, realizaremos un recorrido por las distintas maneras en que teólogos y autores cristianos han formulado la feminidad a lo largo de su historia. Dicho recorrido será forzosamente sintético pero nos permitirá analizar con una perspectiva más amplia el discurso eclesiástico sobre las mujeres a mediados del siglo XIX.

#### **4.1. LA IGLESIA CATÓLICA DESDE LOS INICIOS DE LA REVOLUCIÓN LIBERAL HASTA LA RESTAURACIÓN (1808-1875).**

Como han demostrado diversos estudios, la historia de la Iglesia católica en España durante el siglo XIX estuvo muy mediatizada por la revolución política, esto es, por la caída del Antiguo Régimen y la consolidación del nuevo Estado liberal.<sup>2</sup> En estas páginas trataré de ofrecer las coordenadas generales sobre las que se situó la acción de la Iglesia católica desde el estallido de la revolución liberal hasta el advenimiento de la Restauración. Algunos aspectos concretos, como la prensa católica o las congregaciones religiosas femeninas, y dos periodos conflictivos como fueron el “Bienio Progresista” y el “Sexenio Democrático”, serán analizados con mayor profundidad en siguientes capítulos.

La Iglesia católica estaba plenamente consolidada en la sociedad española a la altura de 1800, constituía un poder económico y político de primer orden. Era una institución rica ya que, a sus numerosas propiedades territoriales y las cuantiosas rentas que de ellas se derivaban, había que sumar los diezmos y las donaciones de los fieles por misas y otras actividades litúrgicas. Ello permitía a la Iglesia mantener sus propios

---

<sup>2</sup> Algunas de las monografías dedicadas a este tema son CALLAHAN, William J.: *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*. Madrid, Nerea, 1989; REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel: *La Iglesia española en el siglo XIX. Desafíos y respuestas*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2005; ANDRÉS-GALLEGO, José y PAZOS, Antón M.: *La Iglesia en la España contemporánea I (1800-1936)*. Madrid, Encuentro, 1999 y CÁRCEL ORTÍ, Vicente: *Historia de la Iglesia en la España contemporánea (siglos XIX y XX)*. Madrid, Palabra, 2002. Hay que señalar que se trata de estudios de contenido claramente institucional (relaciones Iglesia-Estado) con la inclusión de algunas referencias de carácter social por lo que realmente no se pueden considerar muy innovadores desde el punto de vista metodológico. Por sus datos estadísticos, resulta útil SÁEZ MARÍN, Juan: *Datos sobre la Iglesia española contemporánea, 1768-1868*. Madrid, Editora Nacional, 1975.

seminarios, numerosos establecimientos de educación y de beneficencia, un culto fastuoso y un clero amplio pero no demasiado productivo. De hecho, según el censo de 1797, sobre una población de más de diez millones de almas, había 152.230 eclesiásticos, es decir, tres por cada doscientos habitantes. De ellos, 93.397 componían el clero regular: dos tercios de esa cifra eran religiosos, que se distribuían en dos millares largos de comunidades y en cuarenta órdenes masculinas, y un tercio eran religiosas, que se agrupaban en un millar de comunidades y en veintinueve órdenes femeninas. De los 58.833 restantes que conformaban el clero secular, sólo algunos más de 30.000 desempeñaban cura de almas mientras que más de 20.000 disfrutaban los beneficios.<sup>3</sup> La presencia de la Inquisición reforzaba el carácter monopolizador y excluyente de la religión católica frente a otras confesiones religiosas. No obstante, el regalismo dieciochesco, en su afán de controlar a la Iglesia, sí adoptó algunas medidas lesivas para la autonomía eclesiástica. Las más llamativas fueron la expulsión de los jesuitas en 1767, tras el motín de Esquilache, y la desamortización de 1798, que afectó a bienes de diversa naturaleza. Además, la monarquía ilustrada disfrutó de algunos derechos sobre la Iglesia que se mantuvieron en la centuria siguiente, como el *pase regio (placet)* o retención de bulas (*regium exequator*), que obligaba a las normas pontificias a contar con el expreso beneplácito del rey español para que entrasen en vigor en los territorios de la monarquía, y el derecho de presentación, en virtud del cual el papa sólo podía nombrar como obispo a quien propusiera el monarca.

El estallido de la guerra con los franceses en 1808 y el comienzo de la revolución liberal inauguró un periodo de casi medio siglo en el cual la Iglesia católica vivió en un estado de inestabilidad casi permanente. Durante la citada guerra, las medidas más radicales frente al clero se tomaron en el lado afrancesado ya que no sólo se suprimió el Santo Oficio, como en el lado patriota, sino que se eliminaron todos los monasterios y conventos con la consiguiente secularización del clero regular y la apropiación de sus bienes, una medida que las Cortes de Cádiz legisló de forma más moderada. Los siguientes años estuvieron caracterizados por la supresión y restauración, con algunas modificaciones, de la legislación eclesial del periodo 1808-1814. Así, el retorno al Antiguo Régimen en 1814 provocó la derogación íntegra de la legislación bonapartista y gaditana al mismo tiempo que se devolvieron todos los bienes desamortizados a las comunidades religiosas, se restauró el Santo Oficio y se

---

<sup>3</sup> Datos en ANDRÉS-GALLEGO, J.; PAZOS, A.M.: *op. cit.* (1999), pp. 32 y 42-43.

reintrodujo la Compañía de Jesús. Durante el Trienio Liberal, no sólo se volvió a abolir la Inquisición y a expulsar a los jesuitas, sino que también se suprimieron todos los monasterios de las órdenes monacales y los conventos y colegios de las órdenes militares mientras que los religiosos restantes quedaron libres y protegidos por la ley si deseaban secularizarse. La vuelta al absolutismo llevó consigo la derogación de toda esta legislación eclesiástica si bien la Inquisición no se volvió a restaurar. En su sustitución, algunos obispos promovieron las denominadas Juntas de Fe, que se dedicaron a la censura de impresos y a la vigilancia de la fe y las costumbres aunque sin la capacidad coactiva de su predecesora.

Tras la muerte de Fernando VII y la consolidación definitiva de los liberales en el poder, el proceso de reforma eclesiástica ya no tuvo marcha atrás. Entre 1833 y 1843 se produjeron medidas de tal calado que dejaron a la Iglesia católica en una situación muy comprometida. El 8 de marzo de 1836, durante el gobierno presidido por Mendizábal, se decidió suprimir todas las casas de religiosos varones, con la única excepción de tres conventos de misioneros de ultramar además de las casas de escolapios y hospitalarios. Las órdenes femeninas, como ocurrió en periodos anteriores, fueron más respetadas por la legislación exclaustradora de los liberales.<sup>4</sup> De manera paralela, se desarrolló en distintas etapas el proceso desamortizador de los bienes eclesiásticos lo cual, junto a la abolición del diezmo en 1837, dejó a la Iglesia a expensas de las dotaciones económicas suministradas por el Estado. Por otra parte, las Juntas de Fe fundadas en la década anterior fueron suprimidas y la violencia anticlerical se desbordó en 1834 y 1835 al ser asesinados varias decenas de religiosos en Madrid, Zaragoza, Barcelona y Reus. Todas estas medidas dejaron en franca minoría a los miembros de ideología liberal dentro de la jerarquía eclesiástica y hubo incluso algunos casos de obispos, como los de León, Mondoñedo y Orihuela, que se pasaron a las filas carlistas. Numerosos frailes y sectores del bajo clero combatieron también en el lado carlista pero se puede afirmar que la mayoría del clero, aunque pudiese tener simpatías por don Carlos, acabó resignándose ante la nueva situación.

El ascenso efectivo al trono por parte de Isabel II y la llegada de Ramón Narváez al poder en 1844 supuso un cierto alivio para la Iglesia ya que, entre otras medidas, se suspendió la venta de bienes eclesiásticos y se confirmó el compromiso del Estado de mantener económicamente el culto y el clero. Además, se iniciaron unas largas

---

<sup>4</sup> Un estudio clásico sobre el fenómeno de la exclaustración es REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel: *La exclaustración (1833-1840)*. Madrid, CEU, 2010 (1ª edición en 1976).



negociaciones con la Santa Sede que culminaron definitivamente en el Concordato de 1851.<sup>5</sup> Por medio de él, Pío IX aceptó las ventas de propiedades de la Iglesia que habían tenido lugar hasta ese momento, confirmó los derechos tradicionales de la Corona respecto a los nombramientos episcopales, aprobó el principio de reorganización de parroquias y autorizó una tímida revisión de las demarcaciones diocesanas. Por su parte, el Estado aceptaba oficialmente la responsabilidad de mantener al clero y a los seminarios, permitía que la Iglesia accediese a la propiedad y consentía la reinstauración, aunque limitada, de las órdenes religiosas masculinas al mismo tiempo que se respetaban y se fomentaban las casas de religiosas que se dedicaran, al menos parcialmente, a la educación de niñas y a otras obras de caridad. Además, mediante los cuatro primeros artículos del Concordato, se reconocía la unidad católica de la nación y la autonomía eclesiástica a la hora de velar por el respeto de la moral católica en ámbitos como la educación o la imprenta.

Aunque durante el Bienio Progresista y el Sexenio Democrático fueron incumplidos varios de los artículos del Concordato, este tratado entre la Santa Sede y la monarquía de Isabel II ofreció un marco de estabilidad que permitió a la Iglesia católica iniciar su recuperación sobre nuevos cimientos. Aunque menos numeroso<sup>6</sup> y todavía mal distribuido (más densidad en las regiones del norte que en las del sur), se puede decir que el clero era más responsable y eficaz que el antiguo. La cifra de regulares masculinos, a diferencia del número de religiosas, fue prácticamente residual durante el resto del reinado isabelino aunque en la Restauración volverá a crecer con fuerza. Así pues, el peso eclesiástico recayó en el clero secular, que se situó en torno a cuarenta mil efectivos durante la época isabelina. La formación sacerdotal recayó exclusivamente en los seminarios conciliares al suprimirse en 1852 las enseñanzas de teología en las universidades. En opinión de Manuel Revuelta, eso resultó a la larga perjudicial para el clero porque aumentó su ostracismo intelectual.<sup>7</sup> En cierto sentido, este rasgo acabó transmitiéndose a la jerarquía ya que la mayoría de los obispos contaron con una formación mediocre. Sin embargo, mostraron una gran cohesión interna y estuvieron

---

<sup>5</sup> Un buen análisis del Concordato y de algunos aspectos en torno a él en JOURNEAU, Brigitte: *Eglise et état en Espagne au XIXe siècle. Les enjeux du concordat de 1851*. Villeneuve d'Ascq (Nord), Presses Universitaires du Septentrion, 2002.

<sup>6</sup> Frente a un clérigo por cada 92 almas a principios del siglo XIX, en 1868 había un sacerdote por cada 355 habitantes. Dato extraído en REVUELTA, M.: "Clero viejo y clero nuevo en el siglo XIX" en *La Iglesia española... op. cit.* (2005), pp. 73-111.

<sup>7</sup> *Ibidem*

unidos en torno a tres temas fundamentales: la defensa acérrima del Concordato, la aceptación plena del *Syllabus* y el entusiasmo nada escondido por la infalibilidad papal.

Desde luego, si algo caracterizó a la Iglesia concordataria es su pronunciado conservadurismo, traducido muchas veces en declarado antiliberalismo. Los boletines oficiales eclesiásticos publicados por cada diócesis desde mediados de siglo junto con las alocuciones de los obispos presentes en los periódicos católico-conservadores de la época constituyen excelentes fuentes para sondear la opinión de la jerarquía católica. La mayoría de los obispos no tuvo reparos a la hora de intervenir en aquellos asuntos que consideraba de su incumbencia. Su voz se escuchó con fuerza en los momentos revolucionarios que siguieron al Concordato: el Bienio Progresista y el Sexenio Democrático. A grandes rasgos, porque dichos periodos serán estudiados con mayor profundidad en capítulos posteriores, podemos anunciar que, durante el Bienio, los obispos se manifestaron contrarios a la tolerancia de cultos, discutida en las Cortes Constituyentes, y fueron vigorosos defensores de la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción. Años después, durante el Sexenio, los obispos volvieron a manifestarse a favor de la unidad católica y en contra del matrimonio civil, de la obligación de jurar la Constitución de 1869 bajo los términos establecidos por el gobierno y de la separación entre Iglesia y Estado.

No obstante, en periodos marcados por una relativa estabilidad política, los obispos también adoptaron una posición activa frente a muchos de los cambios de carácter social y cultural de la época. Desde luego, uno de los asuntos que más preocupó a la jerarquía católica durante los últimos años del reinado isabelino fue la transmisión de ideas perniciosas a través de los malos libros. En 1863, el arzobispo de Valencia y los obispos de Segorbe, Menorca, Mallorca y Orihuela dirigieron una exposición a la reina quejándose precisamente sobre ese tema:

Las ideas irreligiosas, inmorales, disolventes, incompatibles con todo orden social, con el principio de autoridad y vínculos de la familia se introducen de un modo fabuloso hasta en las poblaciones más insignificantes y más inocentes cabañas, por cien conductos de novelas, folletos, hojas sueltas, periódicos, escritos, pinturas, y otros objetos no fáciles de enumerar.<sup>8</sup>

Las reivindicaciones concretas de estos prelados eran la prohibición de la novela de Victor Hugo, *Los Miserables*, y la delegación exclusiva en la autoridad eclesiástica, no en la civil, del control de todos aquellos escritos que tratasen de asuntos religiosos.

---

<sup>8</sup> *Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Valencia (BOEAV)*, nº 98, 13 de agosto de 1863.

Desde luego, en un momento de claro conservadurismo político, la jerarquía eclesiástica no quería renunciar a las prerrogativas que le reconocía el Concordato y fueron, por tanto, numerosas las exposiciones públicas favorables a la vigilancia eclesiástica de los textos impresos y de la enseñanza impartida en las escuelas. Tampoco se escondieron para hablar públicamente sobre asuntos políticos. Así lo hizo el arzobispo de Valencia, Mariano Barrio Fernández, en una exposición sobre el controvertido asunto del reconocimiento del Reino de Italia por parte de la monarquía española. Aunque dicho prelado avisa al principio de su exposición dirigida a la reina de “que no es su ánimo mezclarse de ningún modo en las miserias de la política, ni mucho menos hacer la más pequeña oposición al gobierno elegido libremente por V.M.”,<sup>9</sup> al final, tras defender el poder temporal del papa, acaba pidiendo a Isabel II que no reconozca el Reino de Italia porque “así lo aconsejan a V.M. la cualidad de Católica, de Reina, la de Jefe de su augusta familia y la voz imperiosa de la justicia”.<sup>10</sup>

El entusiasmo con el que la jerarquía católica española acogió la encíclica *Quanta Cura* con el *Syllabus* o Índice de errores modernos, enunciados ambos por el papa el 8 de diciembre de 1864, demuestra no sólo la profunda adhesión del episcopado español a Pío IX sino también su oposición a gran parte de los cambios introducidos por el liberalismo. Como sabemos, en el citado índice se recogían pasajes de alocuciones anteriores emitidas por Pío IX en el que se condenaban “errores” como el panteísmo, el naturalismo, el racionalismo, el indiferentismo, el socialismo, el comunismo o el liberalismo además de todas aquellas opiniones contrarias al poder temporal del papa, a la autonomía eclesiástica, a la moral y al matrimonio cristiano. Meses después, el Boletín Eclesiástico de Valencia publicaba un artículo procedente de la revista religiosa *La Cruz* donde se denunciaban treinta y siete costumbres que se habían extendido en España y que eran contrarias al espíritu cristiano.<sup>11</sup> Todas ellas recogen el temor de la Iglesia católica a una sociedad que, con lentitud, comenzaba a desprenderse de la tutela eclesiástica. Así, se critican cosas como la escasa asistencia de los niños de las escuelas a la misa, la introducción de música profana en los templos, la ausencia de imágenes de santos en muchos hogares, la degradación de la costumbre de bendecir la mesa antes de comer, la apertura de los teatros en Cuaresma, la no llamada al sacerdote para dar a un enfermo terminal los últimos sacramentos, la venta de obras prohibidas o de imágenes

---

<sup>9</sup> *BOEAV*, nº 202, 10 de agosto de 1865.

<sup>10</sup> *Ibidem*

<sup>11</sup> “Progresos del espíritu anticristiano en las costumbres españolas”, *BOEAV*, nº 257, 30 de agosto de 1866. Puede leerse el texto completo en el anexo de la tesis (texto I).

inmorales, el aumento de los amancebamientos y los infanticidios, etc. Aunque estas afirmaciones no están exentas de un cierto grado de tremendismo y exageración, sí denotan el rechazo de la Iglesia católica a asimilar los nuevos principios sobre los que comenzaba a regirse la modernidad liberal.

Esta oposición eclesiástica a los principios modernos no fue incompatible con el uso que la propia Iglesia católica hizo de los mecanismos que suministraba la modernidad para consolidar su posición y sus intereses. Quizás el más llamativo fue la prensa, una de las señas de identidad del liberalismo desde 1812 por su capacidad de influir en la creciente opinión pública. Aunque hubo eclesiásticos que participaron redactando artículos o incluso fundando y dirigiendo algunos periódicos, el peso de este trabajo recayó esencialmente en activos publicistas laicos como León Carbonero y Sol, Joaquín Roca y Cornet, José María Quadrado, Cándido Nocedal o Antonio Aparisi y Guijarro. Por su parte, los obispos encontraron en los Boletines Oficiales Eclesiásticos un eficaz instrumento para comunicarse con los sacerdotes y los fieles de sus respectivas diócesis. La mayoría fueron fundados en las décadas de 1850 y 1860 y en ellos se recogen pastorales, normas dirigidas a los sacerdotes, legislación civil relacionada con la Iglesia y artículos de opinión propios y procedentes de otros periódicos y boletines eclesiásticos.<sup>12</sup> También a una iniciativa eclesiástica se debe la fundación de la Librería Religiosa en 1848, una editorial que se propuso combatir las denominadas lecturas perniciosas con buenos libros. Su éxito residió en la publicación de ediciones baratas y muy accesibles al conjunto de la población. Así, entre 1848 y 1866, la Librería Religiosa publicó 2.810.100 libros, 2.509.500 opúsculos y 4.249.200 hojas volantes.<sup>13</sup>

En el plano asociativo, el protagonismo recayó normalmente en los laicos aunque siempre bajo la tutela eclesiástica. Entre las más destacadas durante el reinado isabelino estuvieron las Conferencias de san Vicente de Paúl, establecidas en España en 1849 por impulso del compositor Santiago Masarnau y del historiador Vicente Lafuente y dedicada a la asistencia de los indigentes; la cofradía de la Doctrina Cristiana, fundada en Madrid en 1842 y que proporcionaba educación religiosa en hospitales, prisiones y orfanatos; y las Escuelas Dominicales, fundadas en 1857 y dedicadas a la enseñanza religiosa de mujeres jóvenes de clase trabajadora por parte de señoras de condición

---

<sup>12</sup> CÁRCEL ORTÍ, Vicente: "Los Boletines Oficiales Eclesiásticos en España. Notas históricas", *Hispania Sacra*, vol. XIX, nº 37 (1966), pp. 45-85.

<sup>13</sup> BOEAV, vol. V, nº 273, 20 de diciembre de 1866, p. 805. Unos datos aproximados en CALLAHAN, W.J.: *op. cit.* (1989), p. 230.

acomodada. La iniciativa más destacada fue la Asociación de Católicos, fundada en 1868 y que anticipó el activo asociacionismo católico durante la Restauración. En el seno de la Iglesia, hay que hacer referencia a las congregaciones femeninas de vida activa, que constituyeron un eficaz instrumento de penetración social mediante una activa labor educativa y asistencial. Por supuesto, no debemos olvidar los mecanismos tradicionales de evangelización – la misa, el sermón, la confesión –, que siguieron siendo utilizados por el clero y algunos de ellos, incluso, revitalizados, como fue el caso de las misiones populares<sup>14</sup> o las devociones marianas vinculadas a la Inmaculada Concepción. Constituye un buen ejemplo la Felicitación Sabatina, una asociación piadosa fundada en 1859 en Valencia y extendida a otras diócesis que se reunía todos los sábados para rezar en honor a la proclamación dogmática de la concepción inmaculada de la Virgen.<sup>15</sup>

La defensa de principios restauradores con medios modernos constituye, sin duda, lo que hemos denominado en el primer capítulo la “paradoja católica ante la modernidad”. Aunque quizás no lo pretendiera, la Iglesia católica contribuyó a la formación de las sociedades modernas porque, a pesar de escudarse retóricamente en la tradición, acabó ofreciendo respuestas alternativas utilizando los nuevos mecanismos que estaban a su alcance. La prensa, los libros, las asociaciones y las mujeres constituyeron todos ellos *instrumentos* compartidos por liberales y católicos aunque con fines y objetivos claramente diferenciados porque ambos tenían visiones distintas de la sociedad que querían construir. La posición del catolicismo en la España liberal como religión de Estado (salvo en algunos momentos puntuales) y la prácticamente nula competencia con otras confesiones religiosas permitieron a la Iglesia católica encarar los retos de la modernidad con unos cimientos bien consolidados pero a costa de perder una vitalidad interna que otras religiones, con posiciones menos ventajosas en sus respectivos países, tuvieron en mayor medida.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Un estudio en clave de género de las misiones populares en los albores de la contemporaneidad en YETANO, Ana: “Las misiones populares en la historia de la nueva religiosidad femenina. La Cataluña rural de la segunda mitad del siglo XVIII y primera mitad del XIX”, en YETANO LAGUNA, Ana (coord.): *Mujeres y culturas políticas en España, 1808-1845*. Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2013, pp. 159-182.

<sup>15</sup> Existen numerosas noticias de esta asociación piadosa en el Boletín Eclesiástico de Valencia. Desde 1868, la Felicitación Sabatina llegó a contar con una publicación periódica propia.

<sup>16</sup> Incluido el propio catolicismo, como ocurrió en países multiconfesionales como Alemania y Suiza; HAUPT, Heinz-Gerhard y LANGEWIESCHE, Dieter (eds.): *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010.

Buenos ejemplos de esta paradoja católica ante la modernidad son Jaime Balmes y Antonio María Claret, dos de los eclesiásticos más destacados del siglo XIX. Aunque coetáneos, apenas tuvieron contacto personal y sus trayectorias vitales fueron muy diferentes. Así, al primero lo podríamos calificar como un intelectual más interesado en cuestiones puramente políticas que en hacer carrera eclesiástica (no pasó de la condición de presbítero) mientras que el segundo fue, ante todo, un hombre de acción que aprovechó toda la influencia y poder informal que acumuló en beneficio de la Iglesia católica.

Balmes (1810-1848) fue uno de los intelectuales españoles más internacionales de su siglo. Especialmente conocida en el extranjero fue su principal obra, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*. También debemos destacar su notable participación política durante los primeros años de reinado efectivo de Isabel II. Se integró en el grupo dirigido por el marqués de Viluma, situado a la derecha del Partido Moderado, y fue uno de los principales impulsores de la integración del carlismo al sistema político liberal mediante el matrimonio de la reina con el conde de Montemolín, proyecto que finalmente fracasó. Pero si por algo debemos detenernos en Balmes es por sus reflexiones sobre la sociedad en proceso de cambio en la que le tocó vivir y sobre el nuevo papel que la Iglesia debía desempeñar en ella. Este pensamiento aparece recogido en algunas de sus obras y en los periódicos que él fundó y dirigió durante la década de los cuarenta: *La Civilización*, *La Sociedad* y *El Pensamiento de la Nación*.<sup>17</sup> No fue fácil para el presbítero de Vic explicar su adhesión al industrialismo y, al mismo tiempo, su rechazo a la transformación cultural y política paralela al cambio económico. Sus viajes a las más industrializadas Francia e Inglaterra le convencieron de que no era prudente oponerse a lo que el denominó “civilización-vapor”. Eso sí, exploró sus contradicciones internas, en concreto, el creciente pauperismo obrero que él mismo percibió en su Cataluña natal. Para resolver este problema, Balmes se opuso tajantemente a los proyectos socialistas que en esos momentos estaban apareciendo en Europa pero tampoco fue partidario de la represión y de un endurecimiento de las condiciones laborales. Frente a la dejadez del Estado en la resolución del problema, Balmes opinó que debía ser la burguesía catalana, con la ayuda de la Iglesia católica, la que tratase de satisfacer las necesidades más

---

<sup>17</sup> Una obra donde se analiza con brillantez el pensamiento balmesiano y en la cual me baso en este punto es FRADERA, Josep Maria: *Jaume Balmes. Els fonaments racionals d'una política catòlica*. Vic, Eumo, 1996.

básicas de la clase obrera mediante la generosidad redistributiva. Así pues, Balmes reservaba a la Iglesia un papel esencial en la educación y la moralización de la nueva sociedad; era sin duda la institución a la que debía recurrir la nueva clase dirigente para mantener el orden social.

Respecto a la cuestión de cómo debía adaptarse la Iglesia a esta nueva situación, Balmes no se desmarcó en algunos aspectos de la ortodoxia eclesiástica ya que, por ejemplo, fue partidario de principios como la unidad de dogma, la jerarquía, el monopolio eclesial de la enseñanza y de la moral, la riqueza del culto de sensibilidad barroca y la administración de sacramentos. Así pues, Balmes defendió que la Iglesia debía llegar a las multitudes como siempre lo había hecho, no mediante formas más subjetivas e individualizadoras de religiosidad. En cambio, sí que fue partidario de la independencia de la Iglesia frente a los poderes civiles y no se mostró de acuerdo con que los seminarios se segregaran de la enseñanza superior, como finalmente ocurrió, porque quería que hubiese eclesiásticos capaces de estar al día de los nuevos conocimientos. Josep Maria Fradera sintetiza muy bien cómo consideraba Balmes que debía actuar la Iglesia ante las nuevas circunstancias: “Cap endins, reconeixent la naturalesa del canvi que s’havia produït i formant els eclesiàstics en funció de les necessitats del món decimonònic; cap enfora, actuant com un bloc compacte dins del món del seu temps, usant l’enorme patrimoni heretat i aprofitant les escales de la nova societat”.<sup>18</sup> En uno de sus últimos textos, titulado *Pío IX*, Balmes defendió la política aperturista realizada por este papa durante los dos primeros años de su pontificado. Pero si por algo este opúsculo despertó polémica entre el episcopado español fue porque Balmes afirmó que a la sociedad moderna le correspondían unas formas políticas determinadas que no podían ser otras que las del liberalismo político y que la Iglesia y el catolicismo, por tanto, debían adaptarse a ello.

En el aproximadamente centenar de obras que escribió Antonio María Claret no se encuentran, ni mucho menos, reflexiones tan elaboradas como las realizadas por Balmes. Tampoco lo pretendió. Como podemos observar en este pasaje de su autobiografía, el objetivo del libro impreso debía ser otro:

Uno de los medios que la experiencia me ha enseñado ser más poderoso para el bien es la imprenta, así como es el arma más poderosa para el mal cuando se abusa de ella. Por medio de la imprenta se dan a luz tantos libros buenos y hojas sueltas, que es para alabar a Dios. No todos quieren o no pueden oír la palabra divina, pero todos pueden

---

<sup>18</sup> *Ibid*, p. 304.

leer u oír leer un buen libro. No todos pueden ir a la Iglesia para oír la divina palabra, pero el libro irá a su casa. El predicador no siempre podrá estar predicando, pero el libro siempre está diciendo lo mismo, nunca se cansa, siempre está dispuesto a repetir lo mismo.<sup>19</sup>

Claret tenía claro que la imprenta, tan odiada por la Iglesia en otros tiempos, podía convertirse en un aliado útil en el empeño de los sacerdotes por difundir las *buenas ideas*.<sup>20</sup> No es casualidad que Claret fuera uno de los fundadores de la Librería Religiosa, editorial en la que se publicaron muchos de sus libros. Además de los que más tarde analizaremos en relación con la cuestión femenina, el eclesiástico catalán publicó otras obras muy difundidas. Por ejemplo, su devocionario *Camino recto y seguro para llegar al cielo* ha sido reeditado en distintas lenguas más de doscientas veces y de su *Catecismo explicado de la doctrina cristiana* se vendieron cuatro millones de ejemplares.<sup>21</sup> En la mayoría de los casos, se trata de obras caracterizadas por su formato reducido y por su bajo precio, circunstancias que favorecían su difusión. El propio Claret cuenta en su autobiografía que repartió miles de hojas sueltas, opúsculos y libros religiosos durante su viaje a Andalucía en 1862 acompañando a la reina.<sup>22</sup> El castellano no fue la única lengua en la que estos textos se publicaron, de hecho, muchos de ellos se editaron primeramente en catalán, lengua vernácula del autor. Existen también ediciones en portugués, euskera y en bicol, una lengua filipina. Por otra parte, los cerca de diez años que pasó predicando en Cataluña y en Canarias cuando todavía era un simple sacerdote se reflejaron en un estilo literario caracterizado por un lenguaje sencillo, claro y muy directo (vehementes exclamaciones, apelación constante al lector a través del uso de la segunda persona), por las comparaciones con la naturaleza o con

---

<sup>19</sup> CLARET, Antonio María: *Autobiografía*, pág. 310. Cito a partir de la edición disponible en Internet: [http://www.claret.org/index.php?option=com\\_docman&task=cat\\_view&gid=560&Itemid=43&lang=es](http://www.claret.org/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=560&Itemid=43&lang=es) [consultada el 25/07/2012]

<sup>20</sup> El papa Pío XI, con motivo de la beatificación de Claret, destacaba esta faceta de la obra y el pensamiento del eclesiástico catalán en la edición del 28 de febrero de 1934 del *Osservatore Romano*: “La vida del Beato fue toda ella un perenne desarrollo del apostolado, y propiamente, revistiendo aquella forma que se puede llamar más moderna, más indicada para el momento actual: apostolado de la palabra hablada, verdaderamente maravilloso, en los miles y miles de discursos misioneros; apostolado de la palabra escrita, en su infatigable trabajo de escritor, de tal manera que no acierta uno a comprender dónde hallaba tiempo para tamaña actividad literaria: apostolado de la palabra impresa; en tantos volúmenes, ya grandes, ya pequeños y aun pequeñísimos, desparramados y difundidos por todas partes y puntualmente, como ahora convendría hacerlo, como entienden muchos que se debe hacer, como felizmente comienzan muchos a realizarlo”. Citado en LOZANO, Juan Manuel: *Un gran apóstol de la prensa. San Antonio María Claret*. Madrid, Cocusa, 1963, p. 57.

<sup>21</sup> BLANCO, Alda: *Escritoras virtuosas: narradoras de la domesticidad en la España isabelina*. Granada, Universidad de Granada, 2001, p. 58.

<sup>22</sup> CLARET, A.M.: *Autobiografía*, pág. 705.



aspectos de la vida cotidiana para facilitar la comprensión y por ejemplos constantes extraídos de la historia sagrada y de la vida de los santos.<sup>23</sup>

Antonio María Claret (1807-1870) fue, ante todo, un hombre de Iglesia.<sup>24</sup> Tras trabajar durante su adolescencia en el taller de hilados y tejidos del que su padre era propietario, decidió ingresar en el seminario de Vic a los veintidós años y en 1835 fue ordenado sacerdote. Tras un intento fallido por incorporarse en Roma a la Compañía de Jesús, decidió dedicarse en la década de los cuarenta a la predicación activa en Cataluña, su tierra natal. Durante esos años de actividad misional, Claret escribió muchos de sus famosos opúsculos y fundó la Congregación de Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María (todavía hoy en vigor). Después de quince meses predicando también en las Islas Canarias, Claret fue nombrado arzobispo de Santiago de Cuba. Permaneció en esta colonia española durante siete años hasta que en 1857 fue nombrado confesor personal de la reina Isabel II.<sup>25</sup> Ésta es, sin duda, la etapa de su vida más conocida y la que ha dado un carácter polémico al personaje.<sup>26</sup> Sus hagiógrafos han insistido hasta la saciedad en que Claret no intervino en política a pesar de contar con una posición privilegiada. Desde luego, no lo hizo de manera formal porque nunca compartió los postulados políticos por los que se regía el sistema liberal pero no se puede menospreciar su grado de influencia sobre la conciencia atormentada de una reina con un poder nada despreciable. Además, en lo que Claret no tuvo ningún reparo fue en favorecer a la Iglesia desde su elevada posición interviniendo activamente en el

---

<sup>23</sup> Algunos datos interesantes sobre los libros y opúsculos de Claret en LOZANO, J. M.: *op. cit.* (1963).

<sup>24</sup> Son numerosas las biografías escritas sobre Claret si bien los tintes hagiográficos presentes en muchas de ellas son muy marcados. Véanse, por ejemplo, ZABALA, Pío: *El Padre Claret*. Labor, Barcelona, 1936; SASTRE SANTOS, Eutimio: *San Antonio María Claret y la desbocada Historia Española del siglo XIX*. Madrid, Colegio Claret, 1983; ALAIZ, Atilano: *Vida de san Antonio M. Claret*. Madrid, San Pablo, 1995 y FÉRNANDEZ, Cristóbal: *El Beato Padre Antonio María Claret: Historia documentada de de su vida y empresas*. Madrid, Cocolsa, 1946. Esta última obra es la mejor documentada y la que ofrece más datos interesantes.

<sup>25</sup> En carta escrita en Madrid el 31 de mayo de 1857 y dirigida al obispo de Urgel, José Caixal, Claret explica cómo fue llamado a confesor de la reina: “Con la presente debo decir a V. que el día 19 marzo se me comunicó que a la brevedad posible pasase a Madrid sin decirme por qué; el día 22 me puse en camino con un Sacerdote que me acompañase y un paje dejando los demás familiares en Cuba. Y el día 26 del corriente después de un viaje largo, acompañado de trabajos y peligros hemos llegado a ésta; al mismo día de mi llegada tan pronto como la Reina supo que había llegado me llamó y llena de alegría al verme dijo que me llamaba para que fuese su Confesor. ¡Qué sorpresa!..., qué confusión! ¿Qué haré, Dios mío?... Yo no soy a propósito. Yo no tengo genio ni humor de palaciego”. CLARET, Antonio María: *Epistolario de San Antonio María Claret* (preparado y anotado por el R.P. José María Gil). Madrid, Cocolsa, 1970, vol. I, p. 1340.

<sup>26</sup> Sobre esta fase de su vida es útil, aunque sigue siendo de naturaleza hagiográfica, la siguiente obra: FERNÁNDEZ, Cristóbal: *El confesor de Isabel II y sus actividades en Madrid*. Madrid, Co. Cul, 1964. Se puede contrastar con las referencias a la vida en la corte que hace Isabel Burdiel en su biografía de Isabel II: BURDIEL, Isabel: *Isabel II, una biografía (1830-1904)*. Madrid, Taurus, 2010. También es interesante LA PARRA LÓPEZ, Emilio: “La Reina y la Iglesia”, en PÉREZ GARZÓN, J. S. (ed.): *Isabel II: los espejos de la reina*. Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 197-212.

nombramiento de obispos y ofreciendo tratos de favor a las congregaciones femeninas en cuya fundación participó.<sup>27</sup> A pesar de sus esfuerzos en sentido contrario, no impidió que la reina acabara reconociendo el Reino de Italia en 1865. Esto representó un duro golpe para él, que decidió abandonar la corte apresuradamente para entrevistarse personalmente con Pío IX. El papa le convenció para que volviera y siguiera defendiendo los intereses de la Iglesia. En septiembre de 1868 le sorprendió en San Sebastián el levantamiento revolucionario y tuvo que emigrar a Francia junto con el séquito real. Al año siguiente, con las fuerzas ya muy disminuidas, participó en el Concilio Vaticano I manifestándose a favor de la infalibilidad papal como dogma de fe. Murió el 24 de octubre de 1870 en el Monasterio de Fontfroide, cercano a la ciudad francesa de Carcassonne. Fue beatificado en 1934 y canonizado en 1950.

En cuanto a la valoración del personaje, estamos de acuerdo con la opinión de Ana Yetano en afirmar que fue un hombre entre dos mundos.<sup>28</sup> Por un lado, Claret fue una persona de su tiempo, pragmático, capaz de adaptarse a las nuevas circunstancias y de utilizar todos los medios que tenía a su disposición para difundir la palabra de Dios. Pero su formación mental, los rasgos definitorios de su doctrina católica y sus actitudes de fondo son herederas de la época de la Contrarreforma. Lo que cambiará será el enemigo a combatir ya que el protestantismo quedará en segundo plano ante el liberalismo y la secularización. Su ideal de feminidad, como en breve comprobaremos, no se desmarcó de esta doble herencia.

## **4.2. IGLESIA Y MUJERES EN LA HISTORIA.**

Antes de comenzar, es oportuno aclarar que en este epígrafe no pretendemos, ni mucho menos, abordar en profundidad temas sobre los que se han escrito y discutido mucho: la participación de las mujeres en el cristianismo primitivo, la opinión de los Padres de la Iglesia sobre ellas, la religiosidad femenina en la Edad Media, la dicotomía entre Eva y María por los teólogos medievales, las consecuencias de la Reforma protestante y de la Contrarreforma católica en la formulación de los modelos de feminidad, etc. No obstante, sí considero necesario introducir algunos apuntes históricos

---

<sup>27</sup> Sobre la cuestión de la influencia política de Claret y otros personajes religiosos como Sor Patrocino o la Madre Sacramento durante sus estancias en la corte isabelina, Emilio La Parra opina que “aun sin perseguirlo expresamente y sin necesidad de intentar intervenir directamente en los asuntos específicos de gobierno, era lógico que en su empeño por proteger la religión movieran el ánimo de la reina a favor de cualquier asunto relacionado con la Iglesia”; LA PARRA, E.: *op. cit.* (2004), p. 202.

<sup>28</sup> YETANO, Ana: “Claret desde la perspectiva de la historia de la Contrarreforma. Aspectos de su espiritualidad y apostolado”, *Manuscripts*, nº 20 (2002), pp. 197-211.

porque, como corresponde a una institución donde el peso de la tradición es tan grande, muchos de los autores y de los planteamientos que vamos a citar a continuación serán utilizados y reinterpretados por los eclesiásticos y publicistas católicos decimonónicos.<sup>29</sup>

Uno de los primeros intérpretes del mensaje de Jesús, cuyas reflexiones encontramos en la propia Biblia a través de sus célebres epístolas, es San Pablo. Su visión sobre las mujeres, que lógicamente debe analizarse teniendo en cuenta el contexto histórico en el que se insertó su vida y su pensamiento, ha sido valorada por los estudiosos del tema como generalmente negativa. Es verdad que en la carta a los Gálatas, San Pablo ofrece una visión ciertamente igualitaria al sostener que “ya no hay judío o griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”,<sup>30</sup> pasaje que parece remitir a uno de los relatos de la Creación del Génesis donde se afirma que Dios creó a macho y hembra a su imagen y semejanza.<sup>31</sup> Pero casi todas las demás referencias de San Pablo hacia las mujeres son más restrictivas que las que ofreció Jesús con sus palabras y acciones. Así, escudándose en el hecho de que Adán fue creado antes que Eva, San Pablo pide a las mujeres plena sumisión a sus maridos.<sup>32</sup> También, a diferencia de los hombres, les exige llevar velo porque “él es imagen y reflejo de Dios; pero la mujer es reflejo del hombre”,<sup>33</sup> y les ordena silencio en las asambleas.<sup>34</sup> Pero no podemos dejar a San Pablo sin mencionar un pasaje que ha tenido gran influencia en la historia de la Iglesia. Pertenece a la carta a los Efesios:

Sed sumisos los unos a los otros en el temor de Cristo. Las mujeres a sus maridos como al Señor, porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es Cabeza de la Iglesia, el salvador del Cuerpo. Así como la Iglesia está sumisa a Cristo, así también las mujeres deben estarlo a sus maridos en todo. Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola mediante el baño del agua, en virtud de la palabra, y presentársela resplandeciente a sí mismo; sin que tenga mancha ni arruga ni cosa parecida, sino santa e inmaculada.<sup>35</sup>

---

<sup>29</sup> Como síntesis generales del tema que nos ocupa, podemos citar GARCÍA ESTÉBANEZ, Emilio: *¿Es cristiano ser mujer?* Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1992; PELLETIER, Anne-Marie: *El cristianismo y las mujeres. Veinte siglos de historia.* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002 y FERNÁNDEZ DÍAZ, María del Carmen: *Iglesia y mujer. Origen y desarrollo de la misoginia.* Lugo, Uricopia, 2003.

<sup>30</sup> *Gálatas* 3, 28.

<sup>31</sup> *Génesis* 1, 27.

<sup>32</sup> *1 Timoteo* 2, 11-15

<sup>33</sup> *1 Corintios* 11, 7.

<sup>34</sup> *1 Corintios* 14, 34-36.

<sup>35</sup> *Efesios* 5, 22-27.

La vinculación que realiza San Pablo entre marido-Jesucristo y esposa-Iglesia no sólo fue decisiva para dar forma a la concepción cristiana del matrimonio sino que también se puede considerar una de las claves discursivas del proceso de feminización del catolicismo durante el siglo XIX. La adopción por parte de la Iglesia católica de una feminidad simbólica, caracterizada por su naturaleza santa e inmaculada y por la ausencia de manchas y defectos, fue explotada en el XIX, siglo de hegemonía de la maternidad, para remarcar la influencia eclesiástica sobre todos los fieles. Además, el hecho de estar casada simbólicamente con Cristo, esto es, con Dios, se convirtió en un poderoso elemento de legitimación en tiempos de crisis. Como veremos en el capítulo 7, esta asociación de Cristo con la Iglesia fue aprovechada por Pío IX a través del dogma de la Inmaculada Concepción para presentarse como madre de todos los creyentes en su posición de cabeza de la Iglesia.

Los primeros siglos del cristianismo asistieron a un doble proceso interrelacionado: por un lado, la participación activa de mujeres en las crecientes comunidades cristianas; por otro lado, el intento de la jerarquía ortodoxa de controlar dicha participación.<sup>36</sup> Aunque las fuentes de la época son generalmente parcas en este sentido, sí se han documentado varios casos de mujeres profetisas, que aportaban su carisma a la comunidad, o incluso de mujeres mártires, que dieron su vida por sus creencias cristianas. También hay que destacar el papel de las viudas, que no sólo desempeñaron un papel espiritual y caritativo que fue poco a poco fundiéndose en el monaquismo femenino, sino que también contribuyeron a incrementar los bienes materiales de la Iglesia al concederle sus patrimonios en herencia. Y por supuesto, no podemos olvidarnos de las diaconisas. La primera referencia a una de ellas se encuentra en los saludos finales de la Carta a los Romanos de San Pablo. Ahí se habla de Febe, diaconisa (*diakònos*) de la iglesia de Cencreas, aunque no se sabe exactamente qué significaba este concepto en la época.<sup>37</sup> A partir del siglo III se documenta la presencia

---

<sup>36</sup> Una aproximación general al tema en ALEXANDRE, Monique: “Imágenes de mujeres en los inicios de la cristiandad”, DUBY, Georges; PERROT, Michelle (dir.): *Historia de las mujeres*. Madrid, Taurus, 1993, vol. I, pp. 463-512. Para el caso de Hispania, véase PEDREGAL RODRÍGUEZ, M<sup>a</sup> Amparo: “Las mujeres en la sociedad cristiana” en MORANT, Isabel (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina. I. De la Prehistoria a la Edad Media*. Madrid, Cátedra, 2005, pp. 307-336. Sobre el acceso de las primeras cristianas a cargos eclesiásticos, resulta interesante ROCCO TEDESCO, Diana: *Mujeres ¿el sexo débil?* Bilbao, Desclée de Brouwer, 2008 y MARCOS SÁNCHEZ, Mar: “El lugar de las mujeres en el Cristianismo: uso y abuso de la historia antigua en un debate contemporáneo”, *Studia Historica. Historia Antigua*, n<sup>o</sup> 24 (2006), pp. 17-40.

<sup>37</sup> *Romanos* 16, 1-2

de este cargo ministerial pero sólo en la Iglesia de Oriente.<sup>38</sup> Al parecer, las funciones de las diaconisas consistían en bautizar a las mujeres, realizar actividades asistenciales (incluido el cuidado personal del obispo) y, en caso de ausencia de un sacerdote o de un diácono, podían sustituirles temporalmente.

El deseo de establecer un orden jerárquico, donde prevaleciera la autoridad monárquica del obispo, relegó a las cristianas a un lugar secundario. Mediante una interpretación interesada de los primeros capítulos del Génesis y de las cartas de San Pablo, Padres de la Iglesia como Tertuliano, San Cipriano, San Jerónimo, San Juan Crisóstomo o San Agustín, escribieron sobre las mujeres culpándoles de la introducción del pecado en la Humanidad y exigiéndoles plena sumisión. Este pasaje de Tertuliano puede servir de ejemplo:

Tú [mujer] eres la puerta del diablo, tú quien destapó el árbol prohibido, tú la primera transgresora de la Ley divina; tú fuiste quien persuadió a aquél a quien el diablo no tuvo suficiente coraje para acercarse, tú estropeaste la imagen de Dios: el hombre Adán; por tu castigo, la muerte, incluso el Hijo de Dios hubo de morir [...] ¿No sabes que cada una de vosotras es una Eva? La sentencia del Señor sobre tu sexo está vigente hoy; la culpa, necesariamente, sobrevive hoy también.<sup>39</sup>

San Agustín, al asociar la transmisión del pecado original al acto sexual, no sólo contribuyó enormemente a la represión de la sexualidad por parte de Iglesia y de la teología cristiana hasta prácticamente la actualidad, sino que además reafirmó la naturaleza inferior de la mujer al asociarla con la materia.<sup>40</sup> No resulta así extraño que algunos autores como San Jerónimo vincularan la inferioridad femenina con la maternidad: “La mujer, tanto tiempo esclavizada por sus embarazos y por sus hijos, se diferencia tanto del hombre como el cuerpo del alma”.<sup>41</sup> La presencia de ciertas corrientes cristianas, luego consideradas heréticas como el gnosticismo, que otorgaban un papel activo a las mujeres al compartir con los hombres el don de la profecía, la predicación, la enseñanza y la impartición de sacramentos, incluida la eucaristía, alarmó sobremanera a la jerarquía ortodoxa. Desde el siglo IV, los intelectuales cristianos se mostraron cada vez más intransigentes en este punto y los concilios comenzaron a

---

<sup>38</sup> BØRRESEN, Kari Elizabeth: “Modelli di genere nella tradizione cristiana”, en FILORAMO, G.; CABIBBO, SL. (eds.): *Le religioni e il Mondo Moderno*. Torino, 2009, pp. 319-337. Parte de la historiografía sobre el tema ha documentado también la presencia de diaconisas en la Iglesia de Occidente pero a partir del siglo V y con una trayectoria menos larga que en el caso de Oriente.

<sup>39</sup> Tertuliano, *De cultu feminarum* I, 1-2; citado en MARCOS, M.: *op. cit.* (2006), p. 35

<sup>40</sup> Un buen estudio de la teología de San Agustín y de otros Padres de la Iglesia en clave de género es PAGELS, Elaine H.: *Adán, Eva y la serpiente*. Barcelona, Crítica, 1990.

<sup>41</sup> Citado en PELLETIER, A-M: *op. cit.* (2002), p. 51.

legislar en contra de la ordenación de las mujeres. Epifanio de Salamina, en su tratado *Contra los herejes*, arremetió contra aquellas sectas que habían concedido a las mujeres funciones sacerdotales. Justificó su opinión en la inferioridad femenina, en la ausencia de mujeres sacerdotisas en el Antiguo y Nuevo Testamento y en el hecho de que el ejercicio de los ministerios fue confiado a los apóstoles. No obstante, la reiteración en la toma de medidas disciplinarias contra quienes persistían en ordenar a las mujeres revela que seguían existiendo iglesias que seguían ordenando o pretendiendo ordenar a mujeres.

Durante la Edad Media se reforzaron entre los clérigos muchos de los argumentos misóginos que ya habían sido formulados durante los primeros siglos del cristianismo.<sup>42</sup> De nuevo, la identificación de las mujeres con la Eva bíblica arrastró a muchos eclesiásticos a adoptar una visión negativa de la feminidad, magnificada desde la reforma gregoriana (mediados siglo XI-mediados siglo XII) por la ampliación a los sacerdotes del celibato ya practicado en la vida monástica. Así, manifestaciones como la que citamos a continuación deben situarse en el contexto de un desconocimiento profundo y de un miedo irracional de los clérigos hacia las mujeres:

La belleza del cuerpo viene sólo de la piel. De hecho, si los hombres pudiesen percibir lo que se esconde bajo la piel, tendrían asco de ver a las mujeres. Su belleza está, en realidad, hecha de moco, sangre, líquido y hiel. Si uno piensa en lo que está dentro de las narices, en la garganta o en el vientre, encuentra sólo porquería. Y dado que no soportamos tocar ni siquiera con la punta del dedo el moco o el estiércol, ¿por qué debemos desear abrazar un saco de estiércol?<sup>43</sup>

Aunque pueda parecer contradictorio, las críticas a Eva y las alabanzas a María durante la Plena Edad Media están muy interrelacionadas. El siglo XII fue el gran siglo del surgimiento mariano, reflejado, entre otras cosas, en la construcción de catedrales consagradas a la Virgen. Fue también durante esta centuria cuando comenzó a desatarse la polémica teológica entre maculistas e inmaculistas acerca de la concepción de María con o sin pecado original, que acabó por resolverse en el siglo XIX, como comprobaremos en un capítulo posterior. Para el teólogo progresista Hans Küng, la devoción a María por parte de los clérigos tuvo mucho que ver con la imposición del celibato eclesiástico: “No cabe dudarlo: una jerarquía católico-romana medieval y que

---

<sup>42</sup> Véase DALARUN, Jacques: “La mujer a ojos de los clérigos” en DUBY, Georges; PERROT, Michelle (dir.): *Historia de las mujeres*. Madrid, Taurus, 2000, vol. II, pp. 41-71.

<sup>43</sup> Odón, abad de Cluny, siglo X. Citado en DÍAZ DE RÁBAGO, Carmen: “De vírgenes a demonios: las mujeres y la Iglesia durante la Edad Media”, *Dossiers Feministes*, nº 2 (1999), pp. 107-130 (cita en p. 110).

ha seguido manteniendo un talante medieval hasta el siglo XX [...] creó la imagen de María como una figura compensatoria para clérigos solteros en la que poder vivir, de «manera espiritual», la intimidad, el amor, la feminidad y la maternidad”.<sup>44</sup> A pesar de los elogios a esta figura femenina, su maternidad virginal sin la menor fisura se convirtió en un modelo inalcanzable para la mayoría de las mujeres.

Una de las herencias más claras del discurso eclesiástico durante la Antigüedad y el Medioevo fue la preferencia del celibato sobre el matrimonio como forma de vida más pura y, por tanto, más cercana a la santidad. El Concilio de Trento (1545-1563), que marcó las bases que definieron el catolicismo durante varios siglos después, se pronunció así sobre este tema: “Si alguno dijere que el estado de matrimonio debe preferirse al estado de virginidad o de celibato; y que no es mejor, ni más feliz mantenerse en la virginidad o celibato, que casarse; sea excomulgado” (Sesión XXIV, Canon X). Sin embargo, la irrupción del protestantismo en el siglo XVI y su concepción del matrimonio como un compromiso civil que teóricamente se podía romper, obligó a los teólogos de Trento a delimitar con mayor claridad su idea de matrimonio: “Si alguno dijere, que el matrimonio no es verdadero y propiamente uno de los siete Sacramentos de la Ley Evangélica, instituido por Cristo Nuestro Señor, sino inventado por los hombres en la Iglesia, y que no confiere gracia, sea excomulgado” (Sesión XXIV, Canon I). De esta manera, la Iglesia católica se aseguró un mayor control sobre el matrimonio porque, al declararse únicamente válido el celebrado en la parroquia ante el sacerdote, se impedían los matrimonios clandestinos, antes tolerados, y se obligó a las familias a contar con la aprobación eclesiástica a la hora de negociar las alianzas matrimoniales. Así pues, el matrimonio católico adquirió la naturaleza de compromiso público, sagrado y, sobre todo, indisoluble.<sup>45</sup> Desde luego, estas palabras de San Pablo reflejan muy bien la consideración del matrimonio como un mal menor por parte de la Iglesia contrarreformista: “Mi deseo sería que todos los hombres fueran como yo [...]. Digo a los célibes y a las viudas: Bien les está quedarse como yo. Pero si no pueden contenerse, que se casen; mejor es casarse que abrasarse”.<sup>46</sup>

Esta nueva concepción del matrimonio se convirtió en un elemento vertebrador de la sociedad contrarreformista. A pesar de su carácter imperfecto con relación al celibato, el matrimonio católico fue justificado por parte de los moralistas de la época

---

<sup>44</sup> KÜNG, Hans: *La mujer en el cristianismo*. Madrid, Trotta, 2002, pp. 74-75.

<sup>45</sup> MORANT, I. y BOLUFER, M.: *Amor, matrimonio y familia. La construcción histórica de la familia moderna*. Madrid, Síntesis, 1998, pp. 23-54.

<sup>46</sup> 1 Corintios, 7, 7-9.

por varios motivos. En primer lugar, por la procreación ya que era necesario llenar un mundo percibido como vacío tras las duras epidemias de peste con las que finalizó la Edad Media y los descubrimientos geográficos con los que empezó la Edad Moderna. En segundo lugar, por la necesidad de frenar la concupiscencia y de controlar el deseo, no ya sólo por razones morales sino también por razones sociales para evitar el desorden que provocaba el uso libre de los cuerpos (por ejemplo, el reparto de las herencias o las relaciones entre miembros de distintos estamentos). Finalmente, como señala Julia Varela, la institución de la familia cristiana a principios de la Edad Moderna debe conectarse con el orden social y político que se estaba intentado constituir en esta época. De esta manera, la unión de un hombre y una mujer en matrimonio fue considerada la forma primera y básica de sociedad de tal manera que «la felicidad y tranquilidad de la República reflejaba y dependía de la paz y concordia que reinara en las familias».<sup>47</sup>

Una clara delimitación de las funciones que debía desempeñar la esposa cristiana fue esencial para que esta renovada concepción del matrimonio se consolidase. En el marco hispánico fue Luis Vives quien comenzó el proceso. A pesar de no ser eclesiástico y de escribir antes del Concilio de Trento, el rigorismo y la frialdad con la que el humanista valenciano se dirigió a las mujeres en *Formación de la mujer cristiana* y en *Los deberes del marido* fueron rasgos compartidos por las obras de los clérigos católicos que escribieron desde la segunda mitad del siglo XVI hasta prácticamente el siglo XIX. Entre estos autores podemos citar a Astete, Pedro de Luján, Fray Juan de la Cerda, Fray Alonso Remón, Fray Vicente Mexía o Alonso de Herrera, pero ahora nos vamos a centrar en el más conocido de ellos, Fray Luis de León (1527-1591), y en su obra *La perfecta casada*, publicada por primera vez en 1583.<sup>48</sup>

Fray Luis dedicó dicha obra a doña María Varela Osorio, una sobrina suya que se acababa de casar, con la intención de que le sirviera como guía para el matrimonio. *La perfecta casada* puede considerarse un trabajo de exégesis bíblica ya que el autor se encarga de comentar, uno por uno, los versos del poema que, según la tradición, fue revelado por el Espíritu Santo al rey Salomón y en el cual era definida la mujer fuerte

---

<sup>47</sup> VARELA, J.: *Modos de educación en la España de la Contrarreforma*. Madrid, La Piqueta, 1983, p. 176.

<sup>48</sup> Un buen estudio de la literatura humanista en clave de género en MORANT, Isabel: *Discursos de la vida buena. Matrimonio, mujer y sexualidad en la literatura humanista*. Madrid, Cátedra, 2002. Véase también HERNÁNDEZ BERMEJO, M<sup>a</sup> Ángeles: “La imagen de la mujer en la literatura moral y religiosa de los siglos XVI y XVII”, *Norba*, nº 8-9 (1987-1988), pp. 175-188 y CANDAU CHACÓN, M<sup>a</sup> Luisa: “Religiosidad, ocio y entretenimientos. Ocupando el espacio de la mujer honesta (Fr. Alonso Remón, S. XVII)”, *XV Coloquio Internacional de la AEIHM*. Celebrado en Bilbao entre el 11 y el 13 de noviembre de 2010.



(*Proverbios* 31, 10-31). La obra está colmada de citas de Padres de la Iglesia, como Tertuliano, San Ambrosio o el propio San Pablo, que dan autoridad al discurso pero existen también numerosas referencias que nos indican que estamos ante una obra escrita a finales del siglo XVI y que, por tanto, cabe situarla en ese contexto histórico. Así, Fray Luis comienza manifestando su acuerdo con las directrices marcadas en Trento sobre el matrimonio:

El estado del matrimonio en grado y perfección es menor que el de los continentes o vírgenes, pero por la necesidad que hay dél en el mundo para que se conserven los hombres, y para que salgan dellos los que nacen para ser hijos de Dios, y para honrar la tierra y alegrar el cielo con gloria, fue siempre muy honrado y privilegiado por el Espíritu Sancto en las letras sagradas.<sup>49</sup>

El lenguaje de la obra se caracteriza por su frialdad y, en ocasiones, por su severidad y dureza respecto a las mujeres. Sin duda, la visión negativa sobre el sexo femenino, que la Iglesia había estado difundiendo desde bastantes siglos atrás, encuentra en la obra de Fray Luis un lugar privilegiado. La mujer es considerada un ser de naturaleza “flaca y deleznable, más que ningún otro animal,”<sup>50</sup> de tal manera que puede considerarse una excepción, casi un milagro del cielo, que una mujer sea virtuosa “porque cosa de tan poco ser como es esto que llamamos mujer, nunca ni emprende ni alcanza cosa de valor ni de ser, si no es porque la inclina y despierta a ello y la alienta alguna fuerza de increíble virtud que o el cielo ha puesto en su alma, o algún don de Dios singular”.<sup>51</sup>

Fray Luis reconoce que la mujer puede también ser hermosa pero esta cualidad le convierte en un ser doblemente peligroso, no sólo porque puede atraer a otros hombres sino también porque alimenta su propia vanidad y arrogancia. Este temor al carácter perturbador de las mujeres explica que Fray Luis dedique el capítulo más largo de su obra a persuadir a las mujeres casadas de que abandonen los afeites excesivos y los vestidos escandalosos. Así se dirige a aquellas mujeres que tratan de embellecerse demasiado:

¿Qué pensáis las mujeres que es afeitáros? Traer pintado en el rostro vuestro deseo feo. Mas no todas las que os afeitáis deseáis mal. Cortesía es creerlo. Pero si con la tez del afeite no descubris vuestro mal deseo, a lo menos despertáis el ajeno. De manera que, con esas posturas sucias, o publicáis vuestra sucia ánima, o ensuciáis la de aquellos

---

<sup>49</sup> LEÓN, Fray Luis de: *La perfecta casada* (ed. de Mercedes Etreros). Madrid, Taurus, 1987, p. 76.

<sup>50</sup> *Ibid*, p. 86.

<sup>51</sup> *Ibid*, p. 87.

que os miran. Y todo es ofensa de Dios. Aunque no sé yo qué ojos os miran, que, si bien os miran, no os aborrezcan. ¡Oh asco, oh hedor, oh torpeza!<sup>52</sup>

El mejor antídoto a este problema es el encerramiento doméstico. La casa es el ámbito propio de la mujer, el lugar que le corresponde por su debilidad y lascivia, y sólo la visita a la iglesia o a los enfermos para ejercer la caridad justifica su salida temporal de ella. Además de encerradas, Fray Luis es partidario de que las mujeres estén calladas, tanto las que saben poco y desean ocultar su ignorancia como las que saben mucho y pueden abrumar a los demás con sus conocimientos: “Es justo que se precien de callar todas, así aquellas a quien les conviene encubrir su poco saber, como aquellas que pueden sin vergüenza descubrir lo que saben, porque en todas es no sólo condición agradable, sino virtud debida, el silencio y el hablar poco”.<sup>53</sup> Con esta definición de mujer, es previsible que Fray Luis acabe justificando implícitamente la violencia ejercida por el marido hacia la esposa a través de estas palabras de San Basilio: “Que por más áspero y de más fieras condiciones que el marido sea, es necesario que la mujer le soporte, y que no consienta por ninguna ocasión que se divida la paz. ¡Oh, que es un verdugo! ¡Pero es tu marido!”.<sup>54</sup>

A pesar de lo dicho, hay que tener en cuenta que *La perfecta casada* no es sólo un alegato contra la corrompida naturaleza femenina. En varias partes de la obra se observa una actitud pragmática por parte del autor al encargar a la esposa una serie de funciones destinadas a conservar el patrimonio familiar. Estas no se refieren únicamente a las tareas propiamente domésticas (lavar, cocinar, etc.), que Fray Luis delega en las criadas, sino a la buena gestión de los bienes que el marido se encarga de obtener:

Y el hombre que tiene fuerzas para desvolver la tierra y para romper el campo, y para discurrir por el mundo y contratar con los hombres, negociando su hacienda, no puede asistir a su casa, a la guarda della, ni lo lleva su condición; y al revés, la mujer, que por ser de natural flaco y frío, es inclinada al sosiego y a la escasez, y es buena para guardar, por la misma causa no es buena para el sudor y trabajo del adquirir.<sup>55</sup>

La condena de la ociosidad y del excesivo gasto en objetos suntuarios no constituye solamente una prevención de carácter moral sino que también denota la importancia que el autor otorgaba a la esposa como gestora de los bienes familiares. Incluso le concede la capacidad de ampliar el patrimonio con actividades propiamente

---

<sup>52</sup> *Ibid*, p. 132.

<sup>53</sup> *Ibid*, p. 154.

<sup>54</sup> *Ibid*, p. 98 (este pasaje pertenece a las palabras añadidas por el autor en la edición de 1587).

<sup>55</sup> *Ibid*, pp. 92-93.

femeninas como el hilado y la elaboración de tejidos, para lo cual debía contar con la ayuda de sus criadas. Así, Fray Luis recomienda a la mujer casada que “sea aprovechada y que, de los salvados de su casa, y de las cosas que sobran y que parecen perdidas, y de aquello de que no hace cuenta el marido, haga precio de ella para proveerse de lino y de lana, y de las demás cosas que son como éstas”.<sup>56</sup> Las familias de labradores ricos de la Castilla rural de la época estaban en la mente de Fray Luis cuando atribuye estas facultades de carácter económico a las mujeres casadas.

Es bien sabido que en el análisis del discurso es a veces más importante el silencio que la palabra, lo que no se dice sobre lo que se dice, y esta idea es fundamental para poder entender en toda su extensión *La perfecta casada* de Fray Luis de León. Así, encontramos en esta obra aspectos que se tratan de manera muy secundaria o que simplemente no se mencionan. El ejemplo más claro es el de la maternidad. En este punto, Fray Luis no se diferencia de otros moralistas de la época, los cuales apenas la tratan o la conciben de forma negativa.<sup>57</sup> El único aspecto que despierta algo de interés entre estos autores es la lactancia. Dentro del ordenamiento estamental de la época, esta práctica es exigida a la madre para evitar que su descendencia acabe contaminada por ser alimentada con la leche procedente de un estamento inferior:

Críe, pues, la casada perfecta a su hijo, y acabe en él el bien que formó, y no dé la obra de sus entrañas a quien se la dañe, y no quiera que torne a nacer mal lo que había nacido bien, ni que le sea maestra de vicios la leche, ni haga bastardo a su sucesor, ni consienta que conozca a otra antes que a ella por madre, ni quiera que en comenzando a vivir se comience a engañar. Lo primero en que abra los ojos su niño sea en ella, y de su rostro della se figure el rostro dél.<sup>58</sup>

Es interesante percatarse que el verbo que utiliza siempre Fray Luis para referirse a la relación de la madre con sus hijos es “criar”, no “educar” ni “instruir”. Se trata de un detalle importante porque no será hasta principios del siglo XVII cuando aparezca en castellano el término “educación”, con el significado que hoy en día le atribuimos: perfeccionamiento de las facultades morales e intelectuales de la persona.<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> *Ibid*, p. 101.

<sup>57</sup> Este último es el caso de Vives, que se expresa así en *Los deberes del marido* (1528): “Yo no me explico la razón de esa gran codicia de hijos. ¿Quieres ser madre? ¿Para qué? ¿Para poblar el mundo? ¿Cómo si el mundo fuera a despoblarse si tú, precisamente tú, no parieras un animalico o dos...? ¿Qué cruel y carnívero deseo de tener hijos es, mezquinas, ese que os acucia, como dijo el poeta?... ¿Qué alegría, qué placer halláis en los hijos?” Citado en MORANT, I.: *op. cit.* (2002), p. 184.

<sup>58</sup> LEÓN, F. L.: *op. cit.* (1987), p. 165.

<sup>59</sup> HEREDERO, Victorio: “El imaginario moderno y el concepto de *educación* en los orígenes de la España contemporánea” en FUENTES NAVARRO, M<sup>a</sup> Candelaria et al. (eds.): *II Encuentro de Jóvenes*

La única referencia en la que la esposa es calificada de maestra y, por tanto, de transmisora de conocimientos, no alude explícitamente a sus hijos sino a las criadas: “Si la señora, que es y ha de ser el ejemplo y la maestra de su familia, y de quien ha de aprender cada una de sus criadas lo que conviene a su oficio, se olvida de todo, por la misma razón, y con mayor razón, los demás serán olvidadizos y dados al sueño”.<sup>60</sup> Por tanto, podemos afirmar que, para Fray Luis de León, la perfecta casada debía ser aquella mujer capaz de servir bien a su marido, de gestionar el patrimonio familiar con la ayuda de sus criadas y de criar – desde una perspectiva biológica – a sus hijos.

*La perfecta casada* ha sido reeditada en numerosas ocasiones hasta la actualidad,<sup>61</sup> lo que muestra el interés y la capacidad de la Iglesia para seguir presentando esta obra como guía de conducta para las mujeres. Uno de los periodos en el que dicha obra adquirió mayor difusión entre el creciente público lector femenino fue el siglo XVIII. Ya vimos en el capítulo anterior que el desarrollo del movimiento ilustrado en esta centuria provocó cambios notables en la manera de concebir la feminidad con respecto a épocas anteriores. Sin embargo, a excepción de la obra del benedictino Feijoo, el discurso eclesiástico no se desmarcó demasiado de las pautas marcadas por Fray Luis de León. Así, los frailes y sacerdotes que escribieron sobre el tema continuaron entendiendo el amor conyugal como una regulación de las relaciones sexuales, consideradas un mal tolerable con el fin de perpetuar la especie.<sup>62</sup> Un ejemplo claro de esta continuidad discursiva fue *La familia regulada* (1715) del franciscano Fray Antonio Arbiol (1651-1726), la obra de su género más difundida en la España dieciochesca ya que contó con veinte ediciones durante este siglo.<sup>63</sup>

Al igual que *La perfecta casada*, *La familia regulada* es una obra profundamente enraizada en la tradición cristiana ya que utiliza como fuentes la Biblia, la Patrística, la vida de los santos, algunos teólogos medievales y las disposiciones tridentinas. Así

---

*Investigadores en Historia Contemporánea: celebrado en Granada los días 22 al 25 de septiembre de 2009*. Granada, Universidad de Granada, 2010 (publicación en CD-ROM).

<sup>60</sup> LEÓN, F. L.: *op. cit.* (1987), p. 110.

<sup>61</sup> Hasta la actualidad ha sido reeditada en noventa y cuatro ocasiones, cinco en vida del autor. Datos extraídos de LORENZO ARRIBAS, Josemi: “Fray Luis de León. Un misógino progresista en la «querrela de las mujeres». – Relectura de *La perfecta casada* –”, en SEGURA GRAÍÑO, C. (coord.): *Feminismo y misoginia en la literatura española. Fuentes literarias para la Historia de las Mujeres*. Madrid, Narcea, 2001, pp. 59-79.

<sup>62</sup> Véase CHACÓN JIMÉNEZ, Francisco; MÉNDEZ VÁZQUEZ, Josefina: “Miradas sobre el matrimonio en la España del último tercio del siglo XVIII”, *Cuadernos de Historia Moderna*, nº 32 (2007), pp. 61-85.

<sup>63</sup> El título completo de la obra es *La familia regulada, con doctrina de la Sagrada Escritura, y Santos Padres de la Iglesia Católica, para todos los que regularmente componen una Casa Seglar; a fin de que cada uno en su Estado, y en su grado sirva a Dios Nuestro Señor con toda perfección, y salve su Alma*.

pues, la obra de Arbiol es esencialmente conservadora porque apenas aporta nada nuevo; es fundamentalmente una síntesis del pensamiento cristiano sobre la familia. En este sentido, podemos considerar este tratado más ambicioso que el escrito por Fray Luis de León debido a que no sólo se concentra en los deberes de la esposa cristiana sino también en los del padre de familia, los hijos e hijas, los criados y los esclavos. En lo que se refiere a las relaciones entre esposo y esposa, Fray Antonio sigue las directrices ya marcadas por los moralistas de la Contrarreforma. Así, la esposa debe obedecer a su esposo y auxiliarle en todo aquello que necesite porque él es el padre de familia y, por tanto, la figura más elevada de la jerarquía familiar:

En oyendo esta la voz de su Marido, ha de obedecerle, y por ninguna causa condicional ha de pensar en apartarse de él. Si su Marido es inquieto, turbulento, y ebrioso, acuérdesse que está casado con él. Si es de mala condición, feroz y desatento, considere que es su Esposo. Si es disparatado, sedicioso, desamorado, e ingrato, acuérdesse que ya por su Matrimonio Santo es una cosa con él, y que no es dueña, y señora de su cuerpo, como dice el Apóstol San Pablo.<sup>64</sup>

Aparte de esto, la esposa debe contar con un comportamiento intachable, basado en la honestidad y el recato; ha de ser piadosa con los pobres y, por supuesto, “oficiosa, y cuidadosa de su casa, y familia; [...] trabajadora, y hacendosa de sus puertas adentro”.<sup>65</sup> María, que no fue mencionada por Fray Luis, constituye para Arbiol el modelo a seguir para la esposa cristiana. El religioso aragonés se atreve incluso a adentrarse en el terreno íntimo de la pareja y, si bien pide recato y sobriedad de cara al público, acaba aceptando la demostración afectiva privada siempre que sea moderada.

El estudio de las relaciones del padre y la madre con sus hijos es, quizás, el principal rasgo diferenciador de *La familia regulada* con respecto a *La perfecta casada* ya que este aspecto apenas fue abordado por Fray Luis. El principal objetivo de Arbiol es que los padres sepan transmitir a su descendencia (y también a sus criados y esclavos) una serie de principios y valores que les conviertan en personas virtuosas en el futuro. Aunque, como hemos apuntado antes, el término *educación* ya existía desde el siglo XVII, Fray Antonio utiliza más profusamente el vocablo *crianza* si bien su significado se libera de la connotación exclusivamente biológica que tenía en *La perfecta casada*. Así pues, para Arbiol el padre de familia es el principal responsable de la buena crianza de sus hijos e hijas. Además de transmitir buenos valores cívicos y

---

<sup>64</sup> ARBIOL, Fray Antonio de: *La familia regulada (estudio preliminar de Roberto Fernández)*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2000, p. 81.

<sup>65</sup> *Ibid*, p. 69.

morales, los padres de familia deben velar por la buena práctica de la doctrina cristiana dentro de sus casas: “Han de ser los Padres de Familia celosos predicadores de toda su casa, porque si desean que sea como una Iglesia, es justo no falten en ellas Pláticas espirituales y Sermones frecuentes”<sup>66</sup>. El buen ejemplo es considerado la mejor herramienta pedagógica que puede utilizar el padre para encauzar a los hijos pero, si esto no es suficiente, Arbiol cree recomendable utilizar el castigo físico. Aunque esto pueda disgustar a la madre, el autor opina en el siguiente pasaje que no debe oponerse al padre porque es él, en última instancia, el responsable de la buena educación de su descendencia: “Pero si la mujer inconsiderada, se hace contraria a su marido, por la buena crianza de sus hijos, no solo no le servirá de asistencia, sino de mucha molestia; ni le será su semejante, sino su mayor, y más pernicioso contrario obrando en todo contra la Divina voluntad, y contra el fin principal para que Dios la crió”<sup>67</sup>.

Como vemos, la madre no adopta un papel protagonista en la crianza de sus hijos. Esto es evidente en el caso de los varones ya que el padre adquiere prácticamente todo el peso de su educación. Respecto a las hijas, la tutela de su educación recae, en última instancia, en el padre – es él quien debe ocuparse del matrimonio de su hija – pero la madre debe estar más encima de ellas con la intención de impedir que pierdan la virginidad de cualquiera de sus sentidos. Arbiol, como otros tantos clérigos, no esconde su sospecha y temor hacia el sexo femenino y pide, por tanto, un trato austero y severo hacia las hijas:

Si tienes hijas, dice el Espíritu Santo, enséñales el temor santo de Dios, y guarda sus cuerpos, no sea que te afrenten, y te confundan. No les muestres alegría de rostro, sino severidad, benigna, para que no se críen libertadas, sino modestas, y muy atentas.

Antes les enseñaras a llorar, que a reír, y que guarden modestia en sus ojos, para mirar con encogimiento, y rubor, porque la muerte del alma entra por los ojos del cuerpo, dice en sus lamentos Jeremías, para perder a los jóvenes fuera de casa, y a las doncellas hacerles combate con sus canciones, y entretenimientos alegres.<sup>68</sup>

Para conseguir que las hijas sean humildes, calladas, modestas, discretas y solícitas, las madres deben preservarlas de cualquier varón, sustituir los libros de comedias por obras de contenido religioso y moral, impedir la práctica del canto y la danza en público, reprimir su personalidad para que no impongan su voluntad y, finalmente, Arbiol opina que “no conviene para la buena crianza de las hijas, el

---

<sup>66</sup> *Ibid*, p. 322.

<sup>67</sup> *Ibid*, p. 475.

<sup>68</sup> *Ibid*, p. 487-488.

enseñarlas a escribir”<sup>69</sup>. Sólo de esa manera, las doncellas podrán convertirse en el futuro en virtuosas esposas y madres de familia, o en buenas religiosas, si esa es su inclinación.

El agitado comienzo del siglo XIX en España, marcado por la Guerra de la Independencia y el inicio de la revolución liberal, no introdujo cambios significativos en el discurso católico de género. Así, se continuó reforzando la piedad tridentina, las mujeres permanecieron sometidas a sus deberes familiares como siervas y no como compañeras de sus maridos, se mantuvo la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio, se condenó la presencia de las mujeres en los bailes y los salones, y se criticó duramente la nueva indumentaria de las élites femeninas, dictada por la moda. Las mujeres, en definitiva, continuaron siendo en el discurso de la Iglesia seres lascivos y de naturaleza inferior respecto a los hombres.<sup>70</sup> Ante la presencia pública de algunas mujeres en el contexto bélico, ya apuntada en el capítulo anterior, sólo fueron toleradas por la institución eclesiástica aquellas manifestaciones de mujeres con posiciones ultraortodoxas en defensa de la religión católica y del rey Fernando VII.<sup>71</sup> Frasquita Larrea, María Manuela López de Ulloa y varias monjas de clausura se beneficiaron de esta actitud condescendiente de la Iglesia hacia mujeres que se expresaran públicamente en defensa de la religión católica, una herencia que seguirá presente durante el resto de la centuria.

#### **4.3. EL DISCURSO ECLESIAÍSTICO SOBRE LAS MUJERES A MEDIADOS DEL SIGLO XIX.**

Los profundos cambios experimentados por la sociedad y por la propia Iglesia católica durante el siglo XIX contribuyeron a reinterpretar las categorías anteriores y a edificar un discurso sobre las mujeres que, a pesar de las señaladas herencias del pasado, aportó algunos elementos novedosos que es preciso enfatizar. De manera paralela a las distintas corrientes liberales, desde el mundo católico se produjo también a mediados del siglo XIX una oleada de publicaciones que reflexionaron sobre la

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 490.

<sup>70</sup> FERNÁNDEZ, Elena: “Mujer y guerra en los discursos morales y religiosos: un factor desestabilizador”, en *Mujeres en la Guerra de la Independencia*. Madrid, Sílex, 2009, pp. 213-231 y CAMINAL, Montserrat; CASTELLS, Irene; FERNÁNDEZ, Elena y YÉPEZ, Daniel: “Constitución de 1812: mujeres, religión y liberalismo en España. Su contraste con una cultura protestante”, en YETANO, A. (coord.): *op. cit.* (2013), pp. 67-79.

<sup>71</sup> CANTOS, Marieta: “Mujeres y religión durante la Guerra de la Independencia y las Cortes de Cádiz. La participación femenina en la nueva cruzada”, en YETANO, A. (coord.): *op. cit.* (2013), pp. 51-65.

feminidad y el papel que las mujeres católicas debían desempeñar en un contexto marcado por la nueva posición ocupada por la Iglesia ante un liberalismo triunfante. Existen varias diferencias en cuanto a la naturaleza y al formato utilizado por los eclesiásticos para transmitir sus ideas sobre las mujeres respecto a los medios usados por los liberales. Si, como vimos en el tercer capítulo, autores y autoras vinculadas a la esfera liberal-burguesa escribieron generalmente novelas, obras de teatro, tratados médicos o higienistas y artículos de prensa para referirse a las nuevas funciones a desarrollar por hombres y mujeres en la familia y en la sociedad, los eclesiásticos tendieron a reproducir por escrito las conferencias y sermones que anteriormente habían pronunciado a sus fieles en la parroquia o en misiones populares. Las pastorales de los obispos, que como hemos visto se difundieron por escrito a través de los boletines oficiales eclesiásticos de cada diócesis, fue otro importante medio de transmisión eclesiástico. Todos estos textos solían imprimirse en ediciones baratas y de pequeñas dimensiones, lo que les aseguraba una amplia difusión. Además, el estilo directo y no demasiado depurado de los textos como consecuencia de su procedencia oral facilitaba su lectura y comprensión por un público femenino todavía escasamente alfabetizado.

Claret fue sin duda el eclesiástico decimonónico más interesado en escribir y difundir su pensamiento sobre las mujeres. Más que áridos tratados sobre la naturaleza femenina, sus libros y opúsculos deben interpretarse como pequeños manuales de comportamiento a seguir por las mujeres en diferentes estados y condiciones: doncellas, casadas, viudas, colegialas, etc. El lenguaje utilizado recuerda mucho al de los severos moralistas de la Contrarreforma, como Fray Luis de León, por su carácter duro y áspero y por acompañar los consejos y recomendaciones a las mujeres con amenazas relacionadas con elementos propios de la teología católica del miedo, como el diablo o el infierno. La mayor parte de las obras que vamos a analizar en las siguientes páginas pertenecen a Claret pero también tendremos en cuenta otros textos de eclesiásticos que, como Jaime Balmes, Eduardo María Vilarrasa o Cipriano Varela, estuvieron interesados en la cuestión femenina.

Aunque parezca un aspecto obvio, no por ello debemos menospreciar el hecho de que los eclesiásticos cuyos textos vamos a analizar aquí fueran célibes o, al menos, concibieran el celibato como un elemento potente de su identidad personal y grupal como sacerdotes católicos que eran. Es importante detenerse en este punto porque constituye un aspecto diferenciador respecto a otros hombres y mujeres que escribieron sobre las relaciones entre los dos sexos desde la experiencia de ser – o haber sido –



esposos y esposas, padres y madres. La relativa libertad de prensa legislada por sucesivos gobiernos liberales hizo posible que el celibato sacerdotal fuera criticado o, al menos, ridiculizado en folletos, obras de teatro y artículos de periódicos anticlericales. La respuesta clerical fue una defensa a ultranza de su opción sexual. Fue el caso de un artículo escrito por un joven Balmes en 1838 que se tituló *Reflexiones sobre el celibato del clero católico en parangón con la facultad de contraer de los protestantes*.<sup>72</sup> En él, el sacerdote catalán compara el celibato del clero católico con el matrimonio de los pastores protestantes. En su opinión, la mejor opción es la primera pero no se justifica con argumentos de tipo teológico o doctrinal sino con otros de carácter social e histórico. Así, Balmes considera que el celibato permite a los curas católicos dedicarse exclusivamente a las tareas religiosas y no distraerse con las obligaciones conyugales propias de los sacerdotes protestantes.<sup>73</sup> También considera que el celibato constituye un eficaz mecanismo para hacer frente al aumento de la población. El último argumento que aporta Balmes resulta para nosotros más interesante porque en él se refleja una connotación negativa hacia el sexo femenino. Lo reproduzco en su totalidad:

¿No os sentís penetrados de un sentimiento religioso que os humilla ante el Señor de Majestad y a la vez os inspira un profundo respeto a la dignidad del ministro? ¿No os place distinguir en el semblante del sacerdote los rasgos de santa austeridad, figurándoos un corazón inundado de bendiciones celestiales, puro como el rayo de la luz, fragante como el aroma del incienso? ¿Sí? Pues introducid en el cuadro a la mujer, haced que se os ofrezcan los lazos de amor que unen al ministro con hermosura pasajera, y desde aquel momento el cuadro desaparece, el sacerdote se abate, su dignidad se humilla, su gravedad se amengua, su austeridad se relaja, y en aquellos mismos ojos en que poco antes contemplabais conmovidos el divino fuego de un amor celeste descubriréis un viso de liviana languidez, un reflejo de la llama mundanal que el esposo abriga en su pecho.<sup>74</sup>

El respeto y la superioridad moral que el sacerdote católico tiene sobre sus fieles se perderían, en opinión de Balmes, si compartiera su vida con una mujer. Estas palabras muestran el temor que, desde la imposición del celibato al clero secular en el siglo XII, compartían los sacerdotes católicos hacia un agente que podía acabar con su

---

<sup>72</sup> Este artículo fue presentado a un concurso que abrió *El Madrileño Católico* en su número 7 (diciembre de 1838) para una memoria sobre el celibato del clero. Balmes resultó ganador. Dos veces más fue esta memoria reimpressa durante la vida del autor: la primera en *La Religión* (noviembre de 1839) y la segunda en *La Sociedad*. El artículo completo en BALMES, Jaime: *Obras completas*. Madrid, BAC, 1948, vol. V, pp. 655-674.

<sup>73</sup> En ese sentido, coincidía plenamente con el apóstol San Pablo: “Yo os quisiera libres de preocupaciones. El no casado se preocupa de las cosas del Señor, de cómo agradar al Señor. El casado se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer, está por tanto dividido. La mujer no casada, lo mismo que la doncella, se preocupa de las cosas del Señor, de ser santa en el cuerpo y en el espíritu. Mas la casada se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a su marido” *1 Cor.* 7, 32-34.

<sup>74</sup> *Ibid*, pp. 657-658.

condición de célibes. En su autobiografía, Claret expresa cuál era su relación con las mujeres, que se caracterizaba por evitar al máximo la posibilidad de mirarlas o conversar con ellas para evitar situaciones embarazosas:

Yo puedo asegurar aún en el día, que, de las muchas mujeres que se confiesan conmigo, más las conozco por la voz que [por] la fisonomía, porque nunca jamás miro la cara de mujer alguna: me ruborizo y avergüenzo. No es que me causen tentaciones. No las siento, gracias a Dios. Es un cierto rubor que [yo] mismo no me sé explicar. [...] No sé sostener una conversación con una mujer por buena que ella sea. Con graves y pocas palabras, le digo lo que conviene, y al instante la despacho sin mirar si es pobre, ni rica, ni hermosa, ni fea.<sup>75</sup>

En los textos que los sacerdotes escribían para otros sacerdotes podemos encontrar más referencias negativas a las mujeres por ser percibidas como una clara amenaza en la conservación del celibato sacerdotal. Es el caso de los manuales para confesores, donde aparecen consejos y advertencias relacionadas con las feligresas. Claret fue también maestro en este campo al escribir, al menos, tres obras relacionadas con el sacramento de la penitencia.<sup>76</sup> En ellas se ofrecen indicaciones a los párrocos sobre cómo confesar a las mujeres dependiendo de su condición social y se aclara la manera en que estas deben presentarse en el confesionario, siempre de manera austera para no despertar tentaciones: “Si es niña o mujer, siempre se pondrá y se confesará por el lado del confesionario en la rejilla; y debe saber que se ha de presentar sin lujo, sin pomadas, sin perfumes y sin otras vanidades. Debe tener la cabeza cubierta con mantilla tupida o capucha, hasta la frente, y no echada allá al cogote colgando del moño”.<sup>77</sup> De la misma naturaleza es una advertencia que un Claret ya maduro ofrecía a un joven sacerdote sobre la posibilidad de aceptar mujeres en el coro parroquial:

Que piense que V. es bastante joven singularmente para tratar con jóvenes del otro sexo, y por lo tanto ande V. con muchísimo cuidado a fin de que el envidioso enemigo no le haga caer en alguno de aquellos lazos que astutamente y con pretexto de

---

<sup>75</sup> CLARET, A.M.: *Autobiografía*, p. 394.

<sup>76</sup> CLARET, Antonio María: *Nuevo manojito de flores o sea Recopilación de doctrinas para los confesores que á todos los sacerdotes presenta A.M. Claret*. Barcelona, Librería Religiosa, 1859; CLARET, Antonio María: *Llave de oro, ó série de reflexiones que, para abrir el corazón cerrado de los pobres pecadores, ofrece á los confesores nuevos el Excmo. é Ilmo. Sr. D. Antonio María Claret, arzobispo de Cuba, seguida del Apparatus et praxis formae pro doctrina sacra in concione proponenda, auctore R. P. Richardo Arsdekin, Societatis Jesu*. Barcelona, Librería Religiosa, 1860 y CLARET, Antonio María: *Modo práctico de recibir bien el santo sacramento de la Penitencia*. Barcelona, Librería Religiosa, 1879.

<sup>77</sup> CLARET, A.M.: *op. cit.* (1879), p. 26.

bien para a los jóvenes y celosos sacerdotes; pero yo confío en el Señor y en la Virgen Santísima que si V. es humilde y hombre de oración mental saldrá victorioso.<sup>78</sup>

Como se puede adivinar, esta férrea defensa del celibato por parte de los sacerdotes no sólo reproducía las viejas afirmaciones sobre las mujeres como seres peligrosamente tentadores sino que se traducía también en la consideración de la virginidad como una virtud superior en ellas. En un contexto preconcordatario, caracterizado por la exclaustración de monjes y monjas y por las dificultades para acceder a la vida religiosa, es donde debemos situar un opúsculo de Claret publicado después de su etapa misional en Canarias que se tituló *Religiosas en sus casas*.<sup>79</sup> En esta obra, Claret ofrece una serie de consejos y recomendaciones a aquellas mujeres que pretendían seguir una vida religiosa pero que por diversas razones – pobreza, edad excesiva, necesidad de cuidar a la familia o circunstancias políticas adversas – no podían acceder a un convento y, por tanto, debían conservar su virginidad en el mundo. Desde luego, esta forma de vida religiosa no era una novedad ya que Giancarlo Rocca ha documentado la figura similar de la *monaca di casa* en los estados italianos, especialmente los meridionales, desde como mínimo finales del siglo XVIII.<sup>80</sup> Posiblemente Claret conociera esta forma de vida religiosa cuando viajó a Roma en 1839 para intentar culminar su aspiración, finalmente frustrada, de ingresar en la Compañía de Jesús, e intentó más tarde extenderla a España. En un pasaje del opúsculo dirigido exclusivamente a los padres, Claret busca disuadirles de casar a las hijas que tengan vocación religiosa:

Recordad, padres, y no olvidéis vosotras, madres, lo que dice el Evangelio. *No deis las cosas santas a los perros, ni echéis vuestras perlas delante de los cerdos*. Y ¿no es entregar lo santo a los perros cuando entregáis vuestras hijas, candidas e inocentes, a esos hombres viciosos que tanto abundan en nuestros infelices y desgraciados días; a esos hombres jugadores, iracundos, blasfemos, glotones y peores que los perros rabiosos, de cuya saña son víctimas vuestras hijas, sus infelices esposas? ¿No es echar las preciosas margaritas ante los cerdos, cuando entregáis vuestras candorosas hijas a esos hombres embrutecidos, que, por más que se hayan casado, no dejarán por eso sus antiguos tratos y abominables vicios?<sup>81</sup>

---

<sup>78</sup> Carta de A.M. Claret a Antonio María Iglesias, Escorial, 6 de noviembre de 1859. Recogida en la edición publicada de su epistolario, vol. II, pp. 58-59.

<sup>79</sup> CLARET, Antonio María: “Religiosas en sus casas o Las hijas del Santísimo e Inmaculado Corazón de María: instrucciones y reglas que da á las doncellas que quieran vivir religiosamente en el mundo”, en *Colección de varios opúsculos*. Barcelona, Imprenta de los herederos de la V. Pla, 1849-1851, vol. II, pp. 183-386. Esta obra fue publicada por primera vez de forma individual en 1850.

<sup>80</sup> ROCCA, Giancarlo: *Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX e XX*. Roma, Paoline, 1992, pp. 109-113.

<sup>81</sup> CLARET, A.M.: *op. cit.* (1849-1851), vol. II, p. 191.

Ante un mundo vicioso y corrompido, Claret ofrece a las jóvenes doncellas mantenerse dentro del claustro imaginario del immaculado corazón de María. No obstante, las exigencias para conservar la virginidad no son siempre tan amables: la oración mental y vocal, el temor a Dios, la devoción a la Santísima Virgen, la confesión al sacerdote, la sagrada comunión, la humildad, no escuchar ni decir cosas que honestamente no se puede oír ni hablar, el retiro doméstico y la mortificación “con ayunos, abstinencias, disciplinas, cilicios, piedrecitas y otras maceraciones”.<sup>82</sup> Denotando de nuevo una clara misoginia al presentar a las mujeres como objetos susceptibles de tentación por sí mismas y no por responsabilidad de quien las mira, Claret relata historias sorprendentes de mujeres que decidieron estropear su aspecto físico para mantener a salvo su virginidad. Así, para convencer a sus lectoras de que no deben dejarse ver por hombres, cuenta este caso extremo:

En cierto monasterio había una virgen de ojos tan sumamente lindos, que un príncipe se enamoró de ellos en tales términos que, si no consentía la virgen a su deseo, amenazaba pegar fuego al monasterio. ¿Qué pensáis haría aquella santa virgen? Se arrancó sus ojos, y poniéndolos en un plato los envió al príncipe con estas palabras: ahí van esas saetas que han herido vuestro corazón; tomadlas, y dejad intacta mi alma.<sup>83</sup>

A pesar de esta alabanza de la virginidad en las mujeres, los propios eclesiásticos eran conscientes de que esta situación no constituía la regla sino la excepción en la época en que vivían. Anselmo Fuentes, por ejemplo, calificaba el estado virginal como más perfecto pero reconocía que el estado de matrimonio era más natural.<sup>84</sup> Por su parte, el propio Claret opinaba que “si una joven se siente llamada de Dios al estado del matrimonio, que siga enhorabuena ese estado, que se case cuando el Señor le depare oportunidad. Muchísimas mujeres se han santificado en el estado del matrimonio”.<sup>85</sup> De hecho, una de sus principales preocupaciones durante su etapa como arzobispo de Santiago de Cuba fue reducir el número de amancebamientos entre la población local predicando a favor del matrimonio.<sup>86</sup>

---

<sup>82</sup> *Ibid*, p. 233.

<sup>83</sup> *Ibid*, p. 238.

<sup>84</sup> FUENTES, Anselmo: *Salvadora o Consideraciones sobre la influencia de la mujer católica*. Madrid, Aribau, 1874, pp. 170-171.

<sup>85</sup> CLARET, A. M.: *La colegiala instruida. Libro utilísimo y necesario para las niñas*. Barcelona, Librería Religiosa, 1864, p. 365.

<sup>86</sup> Dos pastorales en las que Claret se refirió a la cuestión del amancebamiento en Cuba fueron las siguientes: CLARET, Antonio María: *Pastoral de Antonio María Claret recomendando a los curas párrocos de su diócesis que traten de evitar los amancebamientos*. Santiago de Cuba, 1851 y CLARET, Antonio María: *Carta pastoral del Excmo. Sr. D. Antonio María Claret y Clará, Arzobispo de Cuba*,

Prácticamente, no hubo eclesiástico que escribiera sobre las mujeres y no se refiriera a la cuestión del matrimonio, especialmente durante el Sexenio Democrático con la aprobación del matrimonio civil. Entre los argumentos para demostrar la primacía del matrimonio católico, sagrado e indisoluble, dominaron principalmente dos. El primero, ya apuntado por los moralistas de la Contrarreforma, identificaba el orden social con la estabilidad familiar. Así, el arcipreste Inocencio Agustín Llorente opinaba que “la indisolubilidad del vínculo conyugal es indispensable, para el sostenimiento de la perpetuidad de la familia, y para bien y paz de esta, así como para la tranquilidad de la República; pues los hijos habido en uniones ilícitas, son una rémora para la sociedad”.<sup>87</sup> Se seguía sosteniendo, por tanto, la estrecha vinculación de la familia y la sociedad, de tal manera que los destinos de la segunda dependían estrechamente de que la primera no se alterase. El segundo argumento, de formulación más moderna, debe relacionarse con el intento eclesiástico de acercar a las mujeres a la Iglesia católica y de presentar el catolicismo como una religión amable para ellas. Al igual que otros eclesiásticos españoles y extranjeros, Balmes consideraba que el catolicismo – no tanto el cristianismo, como opinaban muchos liberales – había ascendido a la mujer del rango de esclava al de compañera del hombre gracias a su concepción del matrimonio:

El mismo catolicismo o la Iglesia católica, y nótese bien que no decimos el cristianismo, con su firmeza en establecer y conservar la monogamia y la indisolubilidad del matrimonio, puso un freno a los caprichos del varón y concentró sus sentimientos hacia su esposa única e inseparable. Así, con este conjunto de causas pasó la mujer del estado de esclava al rango de compañera del hombre; así se convirtió el instrumento de placer en digna madre de familia.<sup>88</sup>

Aunque no siempre lo expresaran abiertamente, los autores eclesiásticos eran conscientes de que la convivencia matrimonial no era fácil. De ahí que se preocuparan por regular las relaciones entre los cónyuges siendo generalmente las mujeres quienes estuvieron sometidas a un control más estrecho. En este punto, se siguieron también muchos de los postulados del discurso contrarreformista sobre las mujeres. De hecho, *La perfecta casada* fue reeditado en, como mínimo, doce ocasiones durante el siglo

---

*dirige al Pueblo de su diócesis después de la Santa Pastoral visita de 1853*. Santiago de Cuba, Imp. de Miguel A. Martínez, 1853.

<sup>87</sup> LLORENTE, Inocencio Agustín: *Doctrina de la Iglesia y razones de utilidad pública a favor de la indisolubilidad del matrimonio*. Discurso leído en la Universidad Central por el licenciado Don Inocencio Agustín Llorente, Arcipreste, Vicario Visitador, Juez eclesiástico ordinario de la ciudad de Alcaraz y su partido, etc., etc., en el acto de recibir la investidura de Doctor en la facultad de Derecho. Madrid, Imp. de las Escuelas Pías, 1859, pp. 12-13.

<sup>88</sup> BALMES, Jaime: “El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea” en *Obras completas*. Madrid, BAC, 1948, vol. IV, pp. 272-273.

XIX, lo que demuestra la pervivencia de muchos de sus principios. Por su parte, los *avisos saludables* de Claret a doncellas, casadas o viudas constituyen un claro ejemplo de ese estilo literario severo, dicotómico y directo característico del autor, que utilizó como fuentes de autoridad para defender sus argumentos la Biblia y las obras de los Padres de la Iglesia, casi nunca autores profanos o coetáneos, una importante diferencia con respecto al discurso de los publicistas católicos.

Claret tuvo especial interés en encauzar a las doncellas debido a su juventud, inexperiencia y relativa autonomía por no estar sujetas todavía al lazo conyugal aunque muchos de los avisos que ofreció a las solteras los extendió también a las casadas. El eclesiástico catalán se muestra preocupado especialmente por las reuniones y actos propios de la sociabilidad burguesa como saraos, tertulias, espectáculos o comedias porque “¿no es una verdad clásica que en muchísimas de ellas sino en casi todas se representan, con la mayor viveza, enamoramientos, solitaciones lascivas, violencias, celos, traiciones, adulterios, desafíos, suicidios y otras mil cosas a cual más provocativas?”.<sup>89</sup> Los bailes, por su parte, son calificados como “una invención del demonio para coger almas para el infierno”.<sup>90</sup> Respecto a la lectura, Claret se muestra partidario de que doncellas y casadas lean únicamente devocionarios y vidas de santos pero es contrario categóricamente a los libros de comedias, las novelas, los cuentos, los romances y los folletines de periódicos: “Apártate pues de estos libros, hermana mía, y si en alguna ocasión vieres alguno en manos de tus hijas, quítaselo con la misma prontitud con que le quitarías un veneno o un cuchillo con que se pudiera matar, pues veneno y cuchillo infernal son estos libros”.<sup>91</sup> Realmente, Claret no dudaba del poder de la palabra escrita para difundir ideas y formas de comportamiento apropiadas pero desconfiaba completamente de las novelas por transmitir modelos erróneos que las mujeres podían imitar. No obstante, a lo que dedica más páginas es a una cuestión que también preocupó mucho a Fray Luis de León: la indumentaria femenina. La dureza con la que Claret se expresa recuerda mucho a la del moralista contrarreformista por aludir al carácter tentativo y provocador de la mujer que luce orgullosa sus galas:

Mujer esclavizada por el demonio, dime, ¿de dónde vienes o a dónde vas? Mira que vienes de la nada, que eres barro, tierra, polvo, inmundicia, suciedad, comida para los gusanos... ¿Y así te adornas? Pero ¿a dónde vas? ¡Ah! a la muerte; sí, sí, cada paso que

---

<sup>89</sup> CLARET, Antonio María: “Avisos muy útiles a las casadas” en *op. cit.* (1849-1851), vol. I, p. 87. La primera edición conocida de este opúsculo es de 1844.

<sup>90</sup> *Ibid*, p. 92.

<sup>91</sup> *Ibid*, p. 91.

das, a la muerte te vas acercando: ¿y será posible, que quieras ir al suplicio con gala y vanidad? ¡Qué locura! ¿No lo sería la del reo, que yendo al suplicio, hiciese ostentación de la túnica que se le ha sobrepuesto por el verdugo? Pues el vestido es la túnica de los reos... y tú vas al suplicio... tú vas al infierno...<sup>92</sup>

Claret tuvo ocasión de poner en práctica estas pautas de conducta con la propia Isabel II durante su etapa de confesor real. En las pocas líneas que dedica en su autobiografía a su relación con la reina,<sup>93</sup> Claret comenta los esfuerzos que realizó para que ésta realizara periódicamente ejercicios espirituales, rezara el rosario y fuera a misa de forma regular pero cuenta que lo que más le costó fue “lo exterior”, es decir, lo relacionado con las comedias, los bailes, los convites y, especialmente, los besamanos, donde Claret vuelve a preocuparse por el tema del vestido: “Y si bien es verdad que actualmente la Reina es la Señora que viste más tapada de toda la reunión, pero aún no estoy contento, me quejo, le manifiesto el disgusto que tengo, la pena que me da y el deseo que tengo de huirme de Palacio por esto mismo”.<sup>94</sup> Desde luego, no encontró Claret en Isabel II una mujer fácil de sujetar.

Otro colectivo al que Claret prestó bastante atención fue el de las viudas. Para el obispo barcelonés, el estado de viudedad permitía establecer una relación más estrecha con Dios, adoptando a Jesús como esposo y a la Virgen como madre. Por supuesto, eso suponía renunciar a segundas nupcias con otro hombre. En caso de que tuvieran hijos pequeños, Claret recomendaba que se dedicaran por completo a su educación pero si no se daba el caso, debían asistir con regularidad al templo, educar a otras doncellas y atender las necesidades de los pobres, actividades que, conviene remarcarlo, implicaban salir del hogar. Por supuesto, Claret también les exigía no asistir a convites y fiestas, vestirse con modestia y mortificarse en la comida y en la bebida.<sup>95</sup>

---

<sup>92</sup> CLARET, A.M.: “Avisos saludables a las doncellas” en *op. cit.* (1849-1851), vol. II, pp. 165-166. La primera edición conocida de este opúsculo es de 1844. En uno de sus manuales para confesores, Claret se refiere en estos términos al pecado de la inmodestia en el vestido por parte de las mujeres: “¿Cómo, pues podréis excusar los pecados que causa vuestra inmodestia? Porque en fin, cuando dejáis ver voluntariamente lo que no debierais, no lo hacéis sino por ser vista y mirada con curiosidad, y porque los hombres se agraden de vuestra persona. Pero sabed que estas desnudeces son capaces de excitar muy malos deseos en el corazón de los hombres, y que estos malos deseos dan muerte a su alma, si les dan consentimiento; con que así, cuando en ese traje inmodesto y provocativo os exponéis a la vista de los hombres, sois rea de un homicidio espiritual. Luego vivís en estado de pecado mortal, por la ocasión que dais a los otros de pecar mortalmente, y aun por vuestra mala disposición”. CLARET, A.M.: *Nuevo manojito...* *op. cit.*, pp. 219-220.

<sup>93</sup> Véase especialmente los párrafos 614 al 624 y 768 al 772 de su autobiografía.

<sup>94</sup> CLARET, A.M.: *Autobiografía*, pág. 772.

<sup>95</sup> Véase CLARET, A.M.: “Avisos muy útiles a las viudas”, en *op. cit.* (1849-1851), vol. I, pp. 139-192. La primera edición de este opúsculo es de 1848.

Con la intención de orientar a las mujeres católicas en los diferentes estados que debían pasar a lo largo de su vida, Claret escribió un opúsculo referido a la vida de la madre de San Agustín. Lejos de ser un libro de historia bien documentado, la *Vida de Santa Mónica* fue escrito para que “todas las mujeres tengan una guía que seguir, un modelo que copiar, una maestra de quien aprender, y una intercesora en quien confiar y alcanzar las gracias y auxilios celestiales que han menester para desempeñar perfectamente las obligaciones de soltera, casada o viuda en que se pueden hallar, como se halló santa Mónica”.<sup>96</sup> Como era previsible, Santa Mónica es presentada por Claret como una mujer ejemplar en todas las fases de su vida: piadosa, casta y obediente durante su infancia y juventud; paciente y modesta en su matrimonio con el pagano Patricio y entregada a la educación de Agustín durante su viudedad. La parte más extensa de la obra es la que se refiere a la relación con su marido, un hombre colérico e infiel al que, sin embargo, Santa Mónica consiguió convertir al cristianismo. Para ello, cuenta Claret, la madre de San Agustín tuvo que soportar los malos tratos y las infidelidades de su marido con resignación y sin quejarse nunca a otras mujeres. El siguiente pasaje, dirigido directamente a las lectoras tras haber relatado Claret la experiencia de Santa Mónica con Patricio, sorprende por constituir una aceptación de los malos tratos a las mujeres dentro del matrimonio:

Si tu marido irritado te dice alguna palabra injuriosa o te hace alguna injusta acción, tú no te defiendas: mira á Jesús amarrado a una columna donde le están azotando, y no obstante sufre y calla; lo propio harás tú como buena cristiana, sufrirás y callarás, y así desarmarás a tu marido: pero si eres mal sufrida y tratas de defenderte, y quieres altercar con él, nada adelantarás; por el contrario, además de revelar tu poca o ninguna virtud, perderás la paciencia, la paz y la buena armonía, y aun quizás la unión por la separación y divorcio, y entonces se os aplicará aquel proverbio que dice: *Casados separados, cuéntalos condenados*.<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup> CLARET, Antonio María: *Vida de Santa Mónica*. Barcelona, Librería Religiosa, 1894, p. 8. La primera edición de esta obra es de 1862. Años después se publicó en el número 175 de la *Revista Popular* (2 de mayo de 1874), una biografía resumida de Santa Mónica, lo que muestra la importancia de esta figura en el imaginario católico de la época.

<sup>97</sup> *Ibid.*, pp. 23-24. No es el único pasaje en que Claret acepta de manera más o menos explícita a los malos tratos hacia las mujeres. Por ejemplo, en *Avisos muy útiles a las casadas*, Claret recomienda a las esposas que “el mejor medio de portarte con tu marido, por colérico, vicioso, impío é inmoral que sea, es la paciencia, afabilidad, silencio, y sobre todo la oración, redoblando los ruegos al Señor, en cuyas manos están los corazones de todos”; CLARET, A.M.: *op. cit.* (1849-1851), vol. I, p. 122. En cambio, en una pastoral dirigida a los feligreses cubanos, el eclesiástico catalán critica la violencia hacia las mujeres pero sólo por parte de maridos ebrios: “De ninguna fiera se ve que maltrate a su hembra inocente ni estropee a sus cándidos cachorritos; pero el hombre ebrio es tan brutal, monstruoso y sacrílego que no repara en profanar el santuario doméstico consagrado por el santo matrimonio, él se atreve a injuriar de palabra y tal vez aun tendrá la osadía de poner las manos sobre su fiel compañera y casta esposa que Jesucristo le ha dado, atormentándola y castigándola como si fuera culpada cuando él es el solo criminal; y lo que da más lástima es el ver que sus mismos hijos inocentes han de ser víctimas de su ferocidad, siguiéndose de



Por lo que hemos podido ver hasta ahora, pocas son las semejanzas existentes entre el modelo de feminidad construido por los eclesiásticos a mediados del siglo XIX y el *ángel del hogar* liberal-burgués. Claret, como otros tantos obispos y sacerdotes decimonónicos de escasa brillantez intelectual pero férreamente comprometidos con la institución de la que formaban parte, no se desmarcó de la actitud de sospecha hacia las mujeres que caracterizó a la Iglesia católica desde hacía varios siglos. La fuerte identidad construida en torno al celibato suponía concebir a las mujeres como peligrosos objetos de tentación a los que era necesario controlar sin concesiones. En la mente de estos eclesiásticos incapaces de asimilar con facilidad muchos de los cambios culturales de la época, la vigilancia sobre las mujeres se traducían en el rechazo e incluso la condena moral de espacios de sociabilidad burgueses como el teatro o las tertulias y de lecturas profanas como novelas o poemas. Sólo las vírgenes, mujeres consagradas a Dios, se libraban de estas prevenciones eclesiásticas; las mujeres casadas, en cambio, estaban claramente subordinadas a sus maridos. Desde luego, casi nada de esto caracterizó a los discursos liberales sobre la domesticidad. Sin embargo, esta interpretación, acertada en sí misma, no es suficiente para abordar la complejidad de la cuestión. Podríamos afirmar que constituye sólo una cara de la moneda del discurso eclesiástico sobre las mujeres. En las siguientes páginas justificaré por qué.

Si bien la visión antropológica del sexo femenino por parte de obispos y sacerdotes puede ser considerada más bien pesimista, es necesario remarcar que no se adoptó una concepción absoluta de la naturaleza femenina. Como señala acertadamente Nerea Aresti, “desde la perspectiva católica los seres humanos no estaban determinados por su organización biológica ni por las características psíquicas asociadas a su constitución, sino que eran, al contrario, sujetos de libre albedrío”.<sup>98</sup> Es decir, la naturaleza femenina no se concibió como irremediabilmente corrompida por el pecado de Eva sino que podía redimirse mediante la imitación de las virtudes de la Inmaculada María.<sup>99</sup> La imitación de la madre de Jesús implicaba lógicamente un aprendizaje, un conocimiento de dichas virtudes. Así, la educación en sentido amplio, que desde la Ilustración se había concebido como un eficaz mecanismo de reforma individual y por

---

aquí los divorcios, los escándalos y toda maldad”; CLARET, A.M.: *Carta pastoral... op. cit.* (1853), p. 43.

<sup>98</sup> ARESTI, Nerea: “El ángel del hogar y sus demonios. Ciencia, religión y género en la España del siglo XIX”, *Historia Contemporánea*, nº 21 (2000), pp. 363-394 (cita en p. 391).

<sup>99</sup> Sobre la dicotomía en el pensamiento católico entre Eva y María, resulta interesante ALER GAY, Maribel: “La mujer en el discurso ideológico del catolicismo” en VV.AA.: *Actas de las Primeras Jornadas de Investigación Interdisciplinaria. Nuevas perspectivas sobre la mujer*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1982, pp. 232-248.

extensión social, se convirtió en un importante punto de fuga del modelo de feminidad eclesiástico. Este carácter moldeador de la educación aparece bien reflejado en las siguientes palabras de Claret: “la mujer es buena o mala según la instrucción y educación que se le da: puede compararse al barro puesto en manos del alfarero, que hace de él un vaso de honor ó de deshonor. ¡Oh cuánto conviene instruir y educar bien a la mujer, para librar al individuo, a la familia y a la sociedad de los grandes perjuicios que causará la mujer mala!”<sup>100</sup> Por tanto, mediante una educación y una instrucción adecuadas, la mujer sería capaz de, parafraseando el título de un famoso opúsculo de Claret, “desempeñar bien la misión que el todopoderoso le ha confiado”.<sup>101</sup>

La preocupación por la educación femenina dentro del pensamiento eclesiástico creció conforme fue avanzando el siglo. Desde luego, ya nadie defendió, como el padre Arbiol a principios del siglo XVIII, que no era conveniente enseñar a escribir a las mujeres. Como el tema del matrimonio, la educación de las mujeres fue otra cuestión abordada prácticamente por todos los obispos y sacerdotes que escribieron sobre el sexo femenino. Se llegaron a escribir incluso obras dedicadas exclusivamente a ello como las ya citadas *Instrucción que debe tener la mujer para desempeñar bien la misión que el todopoderoso le ha confiado* y *La colegiala instruida*, ambas de Claret, o *Católica infancia*, de Cipriano Varela.<sup>102</sup> No obstante, el currículum que se planteó para las niñas no resulta excesivamente ambicioso para la época. Claret, por ejemplo, dividía la instrucción en dos niveles: la primaria abarcaba las nociones básicas de religión y moral, lectura, escritura, aritmética y labores de aguja para la vida diaria como costura y calceta mientras que la secundaria completaba los estudios de religión y moral además de gramática, retórica, historia sagrada y civil, geografía, astronomía y labores de aguja más sofisticadas como bordar o hacer flores. Para las niñas de condición acomodada reservaba materias de adorno como dibujo, pintura, música y lenguas vivas. También tuvo en cuenta materias muy del gusto de la burguesía decimonónica como economía doméstica, higiene y urbanidad ya que, como gran parte de los tratadistas liberales que escribieron sobre la educación femenina, Claret tenía claro que “la clase media es la que

---

<sup>100</sup> CLARET, A. M.: *La colegiala...*, op. cit., pp. 11-12.

<sup>101</sup> CLARET, Antonio María: *Instrucción que debe tener la mujer para desempeñar bien la misión que el todopoderoso le ha confiado*. Barcelona, Librería Religiosa, 1862. Yo he utilizado la transcripción de esta obra que aparece en el apéndice de BLANCO, Alda: *Escritoras virtuosas: narradoras de la domesticidad en la España isabelina*. Granada, Universidad de Granada, 2001, pp. 199-211.

<sup>102</sup> VARELA, Cipriano: *Católica infancia o Luisita de Cádiz* (4ª edición). Barcelona, Librería Religiosa, 1852. Según Gloria Espigado, la primera edición de esta obra es de 1837: ESPIGADO, Gloria: “Entre la devoción y la educación: un ejemplo de literatura modeladora del comportamiento femenino”, *Trocadero*, nº 8-9 (1996-1997), pp. 213-229.

forma la fisonomía de los pueblos”<sup>103</sup>. De ahí que adoptara como modelo educativo a las mujeres de esta clase social.

Hubo autores que trataron de ir más lejos en la extensión de la enseñanza femenina. Fue el caso de Eduardo María Vilarrasa, que defendió dar a la mujer “una educación más análoga a la que recibe el hombre, una educación científica bajo cierto punto de vista”.<sup>104</sup> El sacerdote catalán, que pronunció estas palabras en un colegio de señoritas barcelonés, llegó a afirmar que “preferiría ver a la mujer en la academia a verla en otros espectáculos”<sup>105</sup> pero no llegaba a aclarar qué entendía él por educación científica. Simplemente añadía que, bajo esta educación, las mujeres desarrollarían la capacidad de pensar y, con ella, la de estudiar y transmitir con más acierto la historia de la Iglesia, lo cual parecía matizar la rotundidad de sus afirmaciones anteriores.

A pesar de que los liberales se preocuparon también de la instrucción religiosa en las niñas, es indudable que su peso en los planteamientos de los eclesiásticos era cualitativamente más fuerte. De hecho, la palabra *instrucción* en boca de estos autores se refería casi exclusivamente al conocimiento de los valores y principios de la doctrina cristiana y la historia sagrada. Cipriano Varela, en la introducción de su obra, enfatizaba la importancia de que la población infantil conociera los principios por los que se regía el catolicismo ante una sociedad que cada vez mostraba más indiferencia y hostilidad hacia la religión:

Cuando sobre puntos de católica creencia descansábamos en la doctrina que recibíamos de nuestros padres: éstos en la autoridad de nuestra santa Madre Iglesia, que así nos lo proponía, y hasta los niños si trataban de pervertirlos con cualquiera clase de argumentos, respondían: *Maestros y doctores tiene nuestra santa Madre Iglesia que sabrán responder á Vds*: entonces no se estimaba conveniente tratar con ellos semejantes materias; pero cuando nos hallamos sin esta docilidad, y vemos que los enemigos de nuestra santa Religión tratan de seducirlos con sofisterías, y proponerles las dificultades aun más insignificantes, no sólo conviene, sino que es necesario prevenirlos contra tales ataques, hacerles ver cuanto ser pueda la malignidad y falsedad de sus falacias, y que en materias tan esenciales no se hallen como hasta aquí tan escasos de inteligencia.<sup>106</sup>

---

<sup>103</sup> CLARET, A.M.: *Instrucción que... op. cit.*, p. 209.

<sup>104</sup> VILARRASA, Eduardo María: *La dignidad, la educación, la fe y la economía de la mujer según el cristianismo* (2ª ed.). Barcelona, Librería de Juan y Antonio Bastinos, 1875, p. 46. La primera edición de este libro es con toda probabilidad de 1864 mientras que las cuatro conferencias que recoge la citada obra fueron pronunciadas cada 15 de octubre, día de Santa Teresa de Jesús, en el colegio de señoritas de Jesús, María y José entre 1860 y 1863.

<sup>105</sup> *Ibid*, p. 48.

<sup>106</sup> VARELA, C.: *op. cit.* (1852), p. 7.

Varela dedicó este libro a la Junta de Damas de la Sociedad Económica Gaditana, que en esa época sostenía una escuela de niñas.<sup>107</sup> La acción se desarrolla en dicha escuela ya que los personajes principales son la Presidenta de la Junta de Damas, las responsables de la escuela, el arcediano y las niñas, entre las que destaca Luisita, la mayor por edad y talento. Mediante diálogos de preguntas y respuestas, Luisita no sólo se refiere a las pautas de comportamiento aceptables para una niña modesta y recatada sino que expone, de forma clara y erudita, principios fundamentales de la doctrina cristiana como la existencia de Dios, la importancia de las buenas obras para ascender al cielo o el pecado original. No es casualidad que una niña, muy versada en los principios religiosos, fuera la protagonista de la obra. En *La colegiala instruida*, libro dirigido a las jóvenes que se educaban en los internados religiosos de las congregaciones femeninas, Claret hacía referencia a esa relación especial que, en su opinión, existía entre las mujeres y la religión:

Todos debemos practicar la religión católica, pero singularmente las mujeres, y por esto conviene que se impongan en ella desde muy niñas. Quizá algún hombre soberbio y orgulloso criticará á las mujeres porque son las que forman la mayor parte de los que frecuentan los templos y Sacramentos, atribuyéndolo a la debilidad de su sexo, y tal vez dirá que es falta de ilustración; mas el hombre pensador y reflexivo encuentra en este hecho común y general, que si las tendencias de la mujer hacia las prácticas religiosas son más vivas y en cierta manera más apasionadas que las de los hombres, no es por falta de inteligencia, sino porque experimenta la gran necesidad que tiene de un abrigo tutelar contra las borrascas de la vida, que tanto conmueven su sistema moral y fisiológico.<sup>108</sup>

A pesar de que Claret, al igual que otros eclesiásticos, concibieran como natural la vinculación de las mujeres con la religión, no debemos olvidar que se trataba de una construcción discursiva. Además, el carácter ficticio de este supuesto vínculo natural se demuestra claramente con la insistencia de estos autores en la necesidad de que todas las mujeres, sin excepción, se instruyeran en los principios religiosos como nunca antes lo habían hecho. ¿Por qué esta preocupación por la instrucción religiosa femenina? Desde luego, la actitud de los eclesiásticos demuestra la voluntad consciente de atraer – o al menos de mantener – a las mujeres a la causa católica. Como señalaba Vilarrasa, “rechazada del terreno político, rechazada de la industria como de la inteligencia, ¿dónde había de refugiarse la mujer sino en el templo?”<sup>109</sup> Pero el creciente interés de la

---

<sup>107</sup> Véase ESPIGADO, Gloria: *Aprender a leer y escribir en el Cádiz del ochocientos*. Cádiz, Universidad de Cádiz, 1996.

<sup>108</sup> CLARET, A.M.: *La colegiala... op. cit.*, pp. 332-333.

<sup>109</sup> VILARRASA, E.M.: *op. cit.* (1875), p. 42.

Iglesia por las mujeres no se explica únicamente por ellas mismas sino por la influencia que podían ejercer en su círculo más próximo. Es en este contexto donde debemos insertar el discurso eclesiástico sobre la maternidad.

Aunque los autores católicos, a diferencia de los liberales, vieron con buenos ojos que las jóvenes se educaran en internados religiosos, tanto unos como otros estuvieron de acuerdo en que la primera educación, igual de niños como de niñas, debía ser terreno exclusivo de la madre. Desde luego, esto supone una gran novedad dentro del discurso eclesiástico porque, como hemos visto en el epígrafe anterior, ni Fray Luis de León ni Fray Antonio Arbiol reservaron para las madres papeles mucho más amplios que los relacionados con la propia lactancia. En el mejor de los casos, recordemos *La familia regulada*, a las madres se les encargaba velar por el mantenimiento de la virginidad de sus hijas pero el responsable último de su educación era el padre de familia. A mediados del siglo XIX, la situación fue muy diferente. Si bien es verdad que eclesiásticos como Claret no escribieron ninguna obra dedicada exclusivamente a las madres de familia – dentro del discurso católico, este relativo vacío fue llenado por los publicistas laicos, como comprobaremos en el siguiente capítulo –, hay que reconocer que las funciones atribuidas a ellas fueron cualitativamente mayores, especialmente en el plano educativo.

Así, en cuanto a la educación de los hijos varones, Claret asignó a las madres la misión de dar sacerdotes a la Iglesia en un opúsculo titulado *La vocación de los niños*.<sup>110</sup> El eclesiástico catalán afirma que, desde el nacimiento, la madre debe enseñar con el ejemplo a rezar, a cumplir los mandamientos y demás preceptos de la doctrina cristiana, a amar al prójimo y a tener gusto por el aseo y el orden. Su autoridad “ha de funcionar por dulzura y suavidad, pero ha de ser firme, sin debilidad, sin jamás admitir réplicas”<sup>111</sup>. Cuando el niño sea más mayor, Claret recomienda a la madre que utilice estampas, imágenes y dos libros escritos por él: el *Catecismo explicado* y el *Camino recto*. De esta manera, el niño estará preparado para que cuando cumpla doce años pueda decidir, si lo prefiere, ingresar en un seminario para iniciar la carrera eclesiástica. No obstante, Claret reconoce que la carrera militar o el aprendizaje de algún arte u oficio pueden ser también vías dignas para los adolescentes.

---

<sup>110</sup> CLARET, Antonio María: *La vocación de los niños: cómo se han de educar e instruir*. Barcelona, Librería religiosa, 1864.

<sup>111</sup> *Ibid*, p. 13.

Respecto a las hijas, Claret tiene claro que su educación debe encauzarse hacia la virginidad o el matrimonio, sus dos únicos destinos posibles en la vida. Además de iniciarlas en las prácticas religiosas, Claret pide a las madres que enseñen a sus hijas las labores propias del hogar, como lavar, planchar o cocinar, por no constituir materias que se enseñaran regularmente en los colegios de religiosas. La protección de las hijas debe ser, en opinión de Claret, superior a la de los hijos ya que, además de evitar que lean libros prohibidos, vayan a bailes y teatros o lleven vestidos lujosos, las madres deben vigilar que quien les enseñe a leer y escribir no sea un hombre extraño sino más bien “alguna otra mujer, o por lo menos si es un hombre, sea de edad provecta y aprobada virtud”.<sup>112</sup> Así pues, aunque no sea siempre de forma directa, la madre debe tutelar en todo momento la educación de sus hijas.

Claret no olvida la importancia de la figura paternal en la familia, de hecho, llegó a escribir un opúsculo al respecto.<sup>113</sup> Sin embargo, las obligaciones del padre respecto a su descendencia – garantizar su subsistencia, castigar cuando sea necesario, no escandalizar con prácticas deshonestas como el juego o la bebida – no requieren una dedicación exclusiva. El propio Claret era consciente de que “el hombre vive para su familia, pero los intereses de ésta le alejan casi siempre del hogar doméstico; y ¿cómo podrá entonces cuidar bien de sus hijos? ¿Cómo podrá entonces andar a su cargo el cuidado y gobierno interior de su casa?”.<sup>114</sup> Por tanto, el peso de la primera educación de los hijos e hijas recae, como ocurría también en los textos prescriptivos de tendencia liberal, en las madres.

*Sacerdocio doméstico* fue la expresión que presbíteros como Vilarrasa utilizaron para referirse a la propagación de las verdades religiosas asignada a las mujeres en el seno de sus familias<sup>115</sup>. Si bien el hogar constituía en teoría su ámbito de actuación, los autores eclesiásticos estuvieron convencidos de que su influencia podía rebasar ampliamente esos límites y colaborar en el denominado proyecto de recristianización de la sociedad. Así expresaba Claret esta idea:

La mujer ha de estudiar la religión no solo para sí, sino para enseñar a otros. La mujer con sus ruegos ha de enseñar a su padre, con su buen ejemplo y buenos consejos a su marido, con sus exhortaciones a su hermano, y con sus palabras llenas de amor y ternura a sus hijos. Este es el medio que nos queda para reformar las familias, la sociedad

---

<sup>112</sup> CLARET, A.M.: “Avisos muy útiles a las casadas” en *op. cit.* (1849-1851), vol. I, p. 131.

<sup>113</sup> CLARET, A.M.: “Avisos muy útiles a los padres de familia” *op. cit.*, (1849-1851) vol. I, pp. 7-76.

<sup>114</sup> CLARET, Antonia María: *Instrucción que ... op. cit.*, p. 201.

<sup>115</sup> VILARRASA, A.M.: *op. cit.* (1875), p. X. Recordemos que Ventura de Ráulica utilizaba una expresión muy parecida para referirse a la mujer católica: “sacerdote de la familia”.

y el mundo entero. El mundo no saldrá victorioso de la crisis en que se halla, hasta que la religión recobre su imperio. Y la religión no volverá a recobrar su imperio, no reinará en los entendimientos y corazones, hasta que las mujeres se instruyan bien, y practiquen con frecuencia y perfección la religión, y la enseñen a las generaciones nacientes<sup>116</sup>.

Como vemos, Claret confiaba en que la instrucción religiosa de las mujeres revertiría, a través de su liderazgo moral dentro de la familia, en el conjunto de la sociedad. Una línea parecida siguió el sacerdote Juan González cuando habló de la necesidad de tejer simbólicamente en la cabeza de las mujeres católicas tres coronas: la de la fe para acabar con la impiedad de la sociedad, la de la pureza para acabar con la corrupción de costumbres y la de la caridad para acabar con el egoísmo de los corazones.<sup>117</sup> Aunque la participación femenina en la recristianización de una sociedad en vías de secularización se concibió siempre supeditada a la dirección eclesiástica, no debemos menospreciar esta asignación de funciones en una institución que históricamente había considerado a las mujeres más un obstáculo que una ayuda en la realización de sus intereses. Además, como señala la historiadora Mary Vincent, la reforma moral de la sociedad a través de la familia se convirtió en un objetivo realizable para la mayoría de mujeres católicas ya que podían reconciliar las demandas de la familia con las de la religión sin necesidad de actos heroicos, martirio o esfuerzos desmesurados en remotas misiones.<sup>118</sup> Así pues, en una época en que las posibilidades de promoción de las mujeres eran mínimas, la Iglesia católica les ofreció la oportunidad de luchar por unos principios dentro de un espacio que, como veremos a lo largo de la tesis, no siempre se redujo a los estrechos límites del hogar.

Sería insuficiente acabar este epígrafe sin hacernos eco de un hecho que, aunque aislado, demuestra las ambigüedades y contradicciones de los discursos o, al menos, de los encargados de fabricarlos. El protagonista vuelve a ser el personaje más citado a lo largo de todas estas páginas: Antonio María Claret. En 1847, cuando apuraba sus últimos meses de predicación en Cataluña, Claret escribió a su amigo, el canónigo José Caixal,<sup>119</sup> enviándole una copia de las Constituciones de una hermandad que acababa de

---

<sup>116</sup> CLARET, A. M.: *La colegiala...*, op. cit., p. 335.

<sup>117</sup> GONZÁLEZ, Juan: *Sermón sobre las tres coronas de la mujer católica. Predicado en la iglesia de nuestra Señora de las Angustias de Valladolid en su novena del año 1876*. Valladolid, Imp. de H. de Rodríguez, 1877.

<sup>118</sup> VINCENT, Mary: "Las mujeres y el cristianismo", en CARMONA, Francisco J. (coord.): *Historia del cristianismo. IV El mundo contemporáneo*. Madrid, Trotta/Universidad de Granada, 2010, pp. 751-781. La autora extiende también esta idea a las distintas corrientes protestantes.

<sup>119</sup> José Caixal y Estradé fue un eclesiástico destacado de mediados del siglo XIX. Colaboró con Claret en la fundación de la Librería Religiosa en 1848, fue durante varios años obispo de Urgel sin ocultar

fundar y le pedía que contribuyera a su difusión.<sup>120</sup> El nombre completo de la citada asociación era Hermandad del Santísimo e Inmaculado Corazón de María y Amante de la Humanidad.<sup>121</sup> Sin embargo, pocas semanas después, Caixal debió responder a Claret anunciándole el rechazo del proyecto por parte de monseñor Echanove, arzobispo de Tarragona. Claret se muestra de acuerdo con esta decisión: “He recibido la [carta] de V. [Caixal] en que me dice de parte de S.E. [Echanove] que retire el cuadernito de la hermandad que habla de las diaconisas, lo que he cumplido con toda exactitud por que (sic) Dios me libre de hacer cosa alguna que sea opuesta a la voluntad de los Prelados de la Iglesia”.<sup>122</sup>

¿Por qué Claret se vio obligado a clausurar tan pronto esta hermandad? Sin duda, la clave se encuentra en la palabra “diaconisas”, presente en esta última carta escrita por Claret a Caixal. Para conocer mejor la estructura de esta hermandad y el papel asignado a las diaconisas, es necesario recurrir a sus Constituciones.<sup>123</sup> En ellas se señala que la hermandad estará constituida por sacerdotes, seglares y diaconisas que tendrán por objetivos contribuir al bien de sus propias almas y al bien espiritual y corporal de sus prójimos. En el apartado destinado a las diaconisas se señala que serán “mujeres del todo irreprochables, prácticas en la oración mental, frecuencia de Sacramentos, silencio y recogimiento con las demás virtudes”.<sup>124</sup> Su misión fundamental consiste en realizar obras de caridad, especialmente en instruir a las niñas en la doctrina cristiana aunque no se descarta que puedan realizar otras obras encargadas al conjunto de los miembros de la hermandad siempre que sean compatibles con las obligaciones de su estado y sean aceptadas por el director de la hermandad. Entre estas obras se encuentran predicar, confesar, administrar la Sagrada Comunión, escribir libros buenos, quemar los malos, visitar a los enfermos y encarcelados o socorrer a los pobres.

Lógicamente, es difícil imaginar que Claret pensara en la posibilidad de que las mujeres confesaran o dieran la comunión pero la manera ambigua en que están

---

demasiado sus simpatías carlistas y tras las elecciones de 1871 se convirtió en senador por Tarragona de la Comunión Católica-Monárquica.

<sup>120</sup> Carta de A.M. Claret a José Caixal, Vic, 21 de octubre de 1847. Recogida en CLARET, A. M.: *Epistolario de ... op. cit.*, vol. I, p. 250.

<sup>121</sup> Agradezco el conocimiento de esta hermandad a Severiano Blanco.

<sup>122</sup> Carta de A.M. Claret a José Caixal, Barcelona, 1 de enero de 1848. Recogida en CLARET, A. M.: *Epistolario de... op. cit.*, vol. I, p. 250.

<sup>123</sup> Según Cristóbal Fernández, sólo se ha conservado el ejemplar de estas Constituciones que Claret envió a Caixal porque el resto fueron destruidos. Dichas Constituciones se encuentran reproducidas en FERNÁNDEZ, C.: *op. cit.* (1946), vol. I, pp. 425-427. También aparecen en el anexo de textos de la tesis.

<sup>124</sup> *Ibid*, p. 427.



redactadas las Constituciones, sin rechazar categóricamente la realización de estas obras por mujeres, ofrece cierta confusión. Además, no debemos menospreciar el significado que el término *diaconisa* tenía en la historia de la Iglesia. Recordemos que se trataba de un cargo ministerial que existió en las iglesias primitivas y que desapareció conforme estas se fueron institucionalizando aunque la tradición luterana lo restaurara en el siglo XIX.<sup>125</sup> Utilizar este término implicaba sobrepasar la línea roja que, en el mundo católico, impedía – e impide – acceder a las mujeres a cargos ministeriales. Como señalaba Vilarrasa, la mujer podía llegar a ser dentro del catolicismo “intermediaria entre el sacerdote y el pueblo”<sup>126</sup> pero advertía después que esta religión “no convierte la mujer en sibila, en vestal, en sacerdotisa”.<sup>127</sup>

Tras confirmarse la prohibición de esta hermandad, Claret se dedicó a la redacción de un opúsculo que ya hemos analizado en estas páginas: *Religiosas en sus casas*. Escrito en un tono más moderado y prescribiendo para las jóvenes vírgenes un pronunciado ascetismo, no descartaba sin embargo que éstas pudiesen instruir a niñas e ignorantes en la doctrina cristiana. Así expresaba sus dudas a su amigo Caixal sobre la aprobación de esta obra por el arzobispo de Tarragona:

También pienso que arreglaré el librito de las hijas del Corazón de María de que espero grande bien. Aunque no sé si el S. Arzobispo tendrá que decir porque dice que enseñarán la doctrina; se conoce que no puede ver que enseñen las mujeres... Aunque no ignoro lo que dice la Historia eclesiástica; pero yo veo el grande bien que pueden hacer y hacen algunas mujeres celosas y bien instruidas en el Catecismo.<sup>128</sup>

Aunque con cierto retraso, el libro fue finalmente publicado en 1850. A pesar de las resistencias de sus superiores, Claret obtuvo finalmente el visto bueno a su idea de que las mujeres participasen activamente en la difusión de la doctrina cristiana mediante la enseñanza, un proyecto al que progresivamente se fue adhiriendo buena parte del clero de la época. Así pues, el mantenimiento de una actitud de sospecha hacia las mujeres dentro del pensamiento eclesiástico no fue incompatible con la confianza en

---

<sup>125</sup> Véase BAUBÉROT, Jean: “La mujer protestante”, en DUBY, G.; PERROT, M. (dir.): *op. cit.* (2000), vol. IV, pp. 241-258. Las diaconisas, cargo ministerial surgido primero en Alemania, se encargaron fundamentalmente de la asistencia e instrucción de los pobres. El hecho de que fueran solteras, llevaran hábito, debieran obediencia a la Hermana superiora y no percibieran salario alguno deparó muchas críticas por la depreciación de la vocación del matrimonio que ese modo de vida podía suponer pero al final, las diaconisas acabaron teniendo cabida en el seno del protestantismo, siempre multiforme.

<sup>126</sup> VILARRASA, E.M.: *op. cit.* (1875), p. 62.

<sup>127</sup> *Ibid*, p. 64.

<sup>128</sup> Carta de A.M. Claret a José Caixal, Vic, 29 de enero de 1848. Recogida en CLARET, A. M.: *Epistolario de... op. cit.*, vol. I, p. 266.

que, siempre que estuvieran bien instruidas en los principios del catolicismo, pudiesen contribuir positivamente a la recristianización de la sociedad.

#### **4.4. CONCLUSIONES.**

Como venimos sosteniendo en capítulos anteriores, una de las principales razones que ha llevado a muchos historiadores a analizar el catolicismo en la época contemporánea como una religión contraria a la modernidad ha consistido en dejarse arrastrar por visiones procedentes de los sectores anticlericales que, a lo largo de las dos últimas centurias, lucharon contra la influencia de la Iglesia católica en el conjunto de la sociedad. En lo que se refiere a la relación entre religión y género, ha ocurrido algo parecido: los sectores progresistas y anticlericales de la sociedad española y europea en general asociaron durante el siglo XIX los principios del progreso, la ciencia, la educación, la razón y el futuro a la masculinidad mientras que los principios de la religión, el espíritu, la tradición, la ignorancia y el pasado fueron asociados por estos mismos sectores a las mujeres. Esta visión, compartida por algunos de los actores de la vida política y cultural decimonónica, se ha generalizado y ha calado en la historiografía hasta el punto de obviarse el discurso católico sobre las mujeres por considerarse tradicional y, en definitiva, antimoderno.

A lo largo de estas páginas he intentado mostrar la complejidad de la cuestión y la imposibilidad de analizarla, por tanto, bajo presupuestos dicotómicos y simplistas. Así pues, el hecho de que el catolicismo concordatario adoptara posturas poco favorables al liberalismo no impidió que utilizara muchos de los medios y mecanismos suministrados por la denominada modernidad para defender sus propios intereses. Entre ellos se encontró una renovada percepción de las mujeres como sujetos potencialmente superiores desde el punto de vista moral a los hombres y aptos, por tanto, para transmitir a las personas de su entorno principios y valores necesarios para el modelo de sociedad que cada sector social o cultura política quería construir. Los obispos y sacerdotes acabaron adoptando esta idea pero con muchas prevenciones ya que mantuvieron una actitud de sospecha hacia las mujeres por estar sometidos a la herencia de un discurso eclesiástico que insistía en el carácter perturbador de la naturaleza femenina por su peligrosa sexualidad. Desde luego, la vigilancia más estricta se dirigió hacia las mujeres no consagradas a Dios por estar más abiertamente expuestas a los peligros de la nueva sociabilidad burguesa. La obediencia y sumisión al marido exigidas a las casadas tampoco de desmarcaron apenas de los postulados defendidos por Fray Luis de León en

*La perfecta casada.* Sin embargo, la combinación de la noción católica del libre albedrío junto con la confianza ilustrada en la capacidad reformadora de la educación permitió a los autores eclesiásticos transformar a las mujeres en sujetos útiles ante las nuevas y difíciles circunstancias provocadas por el triunfo de la revolución liberal. La instrucción religiosa se convirtió así en el mejor antídoto para amortiguar los instintos más bajos de la naturaleza femenina.

Por otra parte, la renovada concepción de la maternidad, forjada por el modelo de domesticidad liberal-burgués pero adoptada por la Iglesia mediante la explotación de las cualidades maternas de María (lo comprobaremos en el sexto capítulo), convirtió a las mujeres católicas en importantes piezas en el proyecto de recristianización de la sociedad. Liberales y católicos estuvieron así de acuerdo en una misma idea: las madres podían y debían transmitir una serie de principios y valores con la diferencia de que para los primeros estas tenían que formar buenos patriotas y madres de familia mientras que para los segundos debían encargarse de educar, ante todo, hombres y mujeres útiles para la Iglesia. No serán, sin embargo, los autores eclesiásticos quienes más profundicen dentro del mundo católico en las cuestiones relacionadas con la maternidad.

Finalmente, debemos señalar que, como cualquier discurso, el modelo de feminidad construido por los eclesiásticos contó con algunas fisuras que provocaron que las mujeres católicas no siempre se comportaran como se esperaba, es decir, como meros instrumentos al servicio de la Iglesia. El caso de las “diaconisas” de Claret es un buen ejemplo de la ambigüedad en la que en ocasiones cayó el discurso católico de género. En la tercera parte de la tesis comprobaremos cómo algunas mujeres católicas fueron capaces de aprovechar esas grietas y contradicciones discursivas en el despliegue de su acción social y política.



## **5. ANTE TODO, MADRES CATÓLICAS: LAS MUJERES EN EL DISCURSO DE LOS PUBLICISTAS CATÓLICOS.**

La madre no es verdaderamente madre en el profundo sentido de esta palabra, sino cuando es madre cristiana (Joaquín ROCA Y CORNET: *Manual de madres católicas*).

Al final del capítulo anterior apuntábamos que el tema de la maternidad, aunque planteado por los autores eclesiásticos, no fue plenamente desarrollado por ellos. Sin embargo, esto no quiere decir que dentro del mundo católico no hubiera pensadores que decidieran explayarse en esta cuestión. Joaquín Roca y Cornet fue uno de ellos. Este escritor catalán, casado y con varios hijos, publicó ya al final de su vida un tratado entero dedicado a las madres católicas. De sinceras creencias religiosas, Joaquín Roca consagró su vida al servicio de la causa católica mediante su inagotable pluma. Estos dos planos de su trayectoria vital, la privada dedicada a su familia y la pública dirigida a la defensa del catolicismo a través de la escritura, se adivinan en las palabras arriba citadas. En ellas, Roca y Cornet declara inseparables la maternidad y el cristianismo; en su opinión, sólo las madres cristianas pueden ser consideradas verdaderamente madres. Así pues, es la religión cristiana, en su vertiente católica, la que asegura una posición digna a las madres al ofrecerles realizar un servicio muy necesario: criar y educar hijos e hijas que contribuyan a la recristianización de la sociedad.

En este capítulo nos vamos a introducir en el modelo de feminidad propuesto a mediados del siglo XIX por una serie de autores que tuvieron en común dos cosas: no haber entrado en el estado propiamente religioso y amparar la causa católica mediante la escritura. Por eso, el título que mejor conviene a estos autores es el de publicistas católicos porque todos ellos decidieron librar batalla al liberalismo en el maleable terreno de la opinión pública. Traducción de obras exitosas en el exterior; escritura de artículos periodísticos, tratados morales o novelas e, incluso, la dirección de periódicos, fueron los principales mecanismos utilizados por estos autores para cumplir sus objetivos. La adscripción ideológica y política de dichos autores varió entre un tímido catolicismo liberal expresado por algunos de ellos en las primeras fases de su trayectoria hasta el neocatolicismo, una cultura política de gran influencia en los años sesenta y que acabó convergiendo con el carlismo en el Sexenio Democrático.

El modelo de feminidad presentado por los publicistas católicos no varió demasiado respecto al propuesto por eclesiásticos como Claret, Balmes, Vilarrasa, etc. De hecho, tanto unos como otros partían de unos cimientos discursivos muy parecidos. Sin embargo, como consecuencia quizás de su experiencia familiar y profesional, sí observamos en el discurso de género de estos publicistas algunos elementos propios, como el ya mencionado mayor énfasis en la maternidad o su mejor acomodación a los rasgos propios de la sociabilidad burguesa. Así pues, este capítulo se va a centrar preferentemente en el análisis del modelo de feminidad de los publicistas católicos en relación tanto al discurso de género de los eclesiásticos como al presentado por las distintas corrientes liberales. Pero antes de comenzar con ello, detengámonos brevemente en conocer quiénes eran estos publicistas católicos.

### **5.1. A LA DEFENSA DE LA RELIGIÓN CON LA PLUMA. LOS PUBLICISTAS CATÓLICOS.**

El artículo 3 del Concordato firmado con la Santa Sede en 1851 aseguraba a la Iglesia apoyo civil en la lucha contra la publicación y circulación de los “libros malos”.<sup>1</sup> Sin duda, la difusión de ideas *erróneas e inmorales* mediante la palabra impresa constituía una de las principales preocupaciones de obispos y sacerdotes una vez se percataron de que habían perdido el monopolio de la cultura y de que ya no contaban, como en tiempos pretéritos, con la Inquisición, un eficaz mecanismo de censura a posteriori. Como medio para asesorar a los obispos en sus decisiones, se publicó entre julio de 1844 y diciembre de 1853 la revista mensual *La Censura*, que se encargó de analizar los libros en circulación desde una perspectiva moral y religiosa. El propio Joaquín Roca y Cornet escribió en 1847 una obra titulada *Ensayo crítico sobre las lecturas de la época*, escrita en dos tomos y que constituía un análisis, desde una perspectiva católica y conservadora, de los estudios filosóficos y sociales contemporáneos. Incluso se siguieron publicando los famosos Índices de libros

---

<sup>1</sup> Reproduzco el artículo 3 del Concordato: “Tampoco se pondrá impedimento alguno a dichos prelados ni a los demás sagrados ministros en el ejercicio de sus funciones, ni los molestará nadie, bajo ningún pretexto, en cuanto se refiera al cumplimiento de los deberes de su cargo; antes bien, cuidarán todas las autoridades del reino de guardarles y de que se les guarde el respeto y consideración debidos, según los divinos preceptos, y de que no se haga cosa alguna que pueda causarles desdoro o menosprecio. S. M. y su real Gobierno dispensarán asimismo su poderoso patrocinio y apoyo a los obispos en los casos que le pidan, principalmente cuando hayan de oponerse a la malignidad de los hombres que intenten pervertir los ánimos de los fieles y corromper sus costumbres, o, cuando hubiere de impedirse la publicación, introducción o circulación de libros malos y nocivos”.

prohibidos, el último en España elaborado por el también publicista León Carbonero y Sol en 1873.<sup>2</sup>

Todos estos intentos de frenar la *corrompida* pero también boyante y dinámica opinión liberal lógicamente acabaron fracasando. Era como poner puertas al campo y los propios sacerdotes y publicistas católicos lo sabían. Por eso, su labor no se concentró exclusivamente en frenar y censurar las publicaciones contrarias a su forma de pensar sino que también buscaron crear opinión mediante los mismos mecanismos utilizados por los liberales. Como vimos en el capítulo anterior, Claret fue uno de los principales impulsores de la Librería Religiosa, una editorial que publicó a bajo coste libros y opúsculos encargados de difundir la *palabra de Dios* a amplios sectores de la población. Pero no constituyó esta la única iniciativa católica para hacer frente a la opinión pública liberal. Desde la regencia de María Cristina aparecieron cada vez más periódicos y revistas católicas dirigidas tanto por sacerdotes como por periodistas laicos con un fuerte compromiso religioso. Todas estas publicaciones periódicas se presentaron en muchas ocasiones como apolíticas por ser únicamente defensoras del catolicismo pero la realidad es que en la mayoría se observa un carácter antiliberal bastante marcado. Sin ánimo de exhaustividad, recojo en la siguiente tabla las revistas y periódicos católicos más destacados desde la regencia de María Cristina hasta el Sexenio Democrático con el nombre de sus fundadores o directores más destacados y su periodo de vigencia.

---

<sup>2</sup> CARBONERO Y SOL, León: *Índice de los libros prohibidos por el Santo Oficio de la Inquisición Española desde su primer decreto hasta el último, que expidió en 29 mayo de 1819 y por los Rdos. Obispos españoles desde esta fecha hasta fin de diciembre de 1872*. Madrid, Imprenta de Antonio Pérez Dubrull, 1873. Este Índice subsistió hasta 1892, momento en que la Congregación romana del Índice resolvió que en adelante no hubiera otro Índice que el vaticano.

**CUADRO VIII: Publicaciones periódicas católicas más destacadas (1837-1874).**

Título	Años de publicación	Fundador/Director
La Religión	1837-1841 1843-1844	Joaquín Roca y Cornet
El Católico	1840-1857	Moreno Sacristán
La Civilización	1841-1843	Roca y Cornet, Ferrer y Subirana, Balmes
La Sociedad	1843-1844	Jaume Balmes
La Restauración	1843-1844	Miguel y Flórez, Aparisi y Guijarro
El Pensamiento de la Nación	1844-1846	Jaume Balmes
La Esperanza	1844-1873	Brigadier Arjona
Revista Católica Europea	1852-1872	Eduardo María Vilarrasa e Ildefonso Gatell
La Cruz	1852-1916	León Carbonero y Sol
El Padre Cobos	1854-1856	Cándido Nocedal
La Estrella	1854-1857	Francisco Rodríguez Troncoso
La Regeneración	1855-1873	Felipe y José Canga Argüelles
La Razón Católica	1856-1860	Salgado de la Soledad
El Pensamiento de Valencia	1857-1858	Antonio Aparisi y Guijarro
El Pensamiento Español	1860-1873	Gabino Tejado, Francisco Navarro Villoslada y José Alonso Ibáñez
La Lealtad	1866-1868	Miguel Sánchez
La Constancia	1867-1868	Cándido Nocedal
Ecos del Amor a María	1867-1880	Juan Martí y Cantó
El Papelito	1868-1871	José Rodríguez
Altar y Trono	1869-1872	Valentín Gómez
La Unidad Católica	1869-1873	José María Quadrado
La Ciudad de Dios	1870-1871	Francisco de Asís Aguilar
La Convicción	1870-1873	Luis María de Llauder
La Margarita	1871-1872	*
Revista Popular	1871-1928	Félix Sardá y Salvany
Defensa de la Sociedad	1872-1879	Juan Bravo Murillo
El Cuartel Real	1873-1876	Salvador Morales y Marcén

FUENTE: Elaboración propia.<sup>3</sup>

\* No he encontrado el nombre de su fundador y/o director pero entre sus redactores habituales se encontraban personalidades como Aparisi y Guijarro, Julio Alarcón, Salvador María Fábregues, Vicente Manterola, Robustiana Armiño o Patrocinio de Biedma.

Aunque encontramos sacerdotes en la fundación o dirección de estos periódicos (Jaume Balmes, Eduardo María Vilarrasa, Félix Sardá y Salvany, etc.), la mayoría fueron publicistas laicos, entre los que destacamos al propio Joaquín Roca, Carbonero y Sol, Cándido Nocedal, Felipe y José Canga Argüelles, Aparisi y Guijarro, Gabino Tejado, Navarro Villoslada o José María Quadrado. La primera revista de apologética católica en España fue *La Religión*, fundada por Joaquín Roca y Cornet en 1837. Pronto se disolvió al pasar su fundador a codirigir con Jaume Balmes y Ferrer y Subirana el periódico *La Civilización*, que más allá de una estricta defensa del catolicismo, aspiraba

<sup>3</sup> Entre otras obras que citaré próximamente, me ha resultado útil para la elaboración de este cuadro SEOANE, María Cruz: *Historia del periodismo en España. 2. El siglo XIX*. Madrid, Alianza, 1996.



a plantearse las grandes cuestiones sociales. Las otras dos publicaciones periódicas de Balmes, también bastante efímeras, se caracterizaron igualmente por conectar los principios católicos con los cambios de la sociedad industrial o con aspiraciones políticas, como el proyecto frustrado de integración de los carlistas en el sistema político.<sup>4</sup> En Madrid, tras el abrazo de Vergara, se fundó *El Católico*, un diario de orientación carlista y muy concentrado en las cuestiones católicas. Como veremos, tendrá especial protagonismo durante el Bienio Progresista con motivo de la publicación sin permiso de la bula *Ineffabilis Deus*, que proclamaba el dogma de la Inmaculada Concepción. El órgano carlista por excelencia durante casi tres décadas fue el diario *La Esperanza*, que en el Sexenio Democrático fue complementado por el barcelonés *La Convicción*, por los semanarios *El Papelito* (satírico) y *La Margarita* (dirigido a mujeres) y ya durante la tercera guerra carlista, fue sustituido por *El Cuartel Real*. El Bienio Progresista asistió a la fundación de los primeros periódicos de inspiración neocatólica, como *El Padre Cobos* y *La Regeneración*. Este último continuó su trayectoria durante los años sesenta con otros diarios de adscripción política análoga como *El Pensamiento Español* y *La Constancia*. A principios de los setenta, la *Revista Popular* de Sardá y Salvany cogió el testigo hasta bien entrado el siglo XX. También tuvo una trayectoria muy dilatada la revista mensual *La Cruz*, que recogía información de carácter religioso muy diversa.<sup>5</sup>

Siguiendo la clasificación realizada por Begoña Urigüen, podemos distinguir tres grandes corrientes políticas dentro del catolicismo español durante las décadas centrales del siglo XIX. La primera sería el carlismo, que trataremos más a fondo en lo que se refiere a su discurso católico de género en siguientes capítulos. La segunda sería el neocatolicismo, que encuentra sus bases doctrinales en Donoso Cortés y que enlaza en la Restauración con el integrista de Ramón Nocedal y *El Siglo Futuro*. Finalmente encontraríamos un catolicismo menos intransigente con el liberalismo y que se desarrolló principalmente en Cataluña. Veámoslo.<sup>6</sup>

Este catolicismo más reflexivo y abierto se desplegó fundamentalmente en los años cuarenta gracias al impulso de Balmes y de la denominada escuela apologética

---

<sup>4</sup> La activa labor periodística de Balmes en FRADERA, Josep Maria: *Jaume Balmes. Els fonaments racionals d'una política catòlica*. Vic, Eumo, 1996.

<sup>5</sup> Algunos de estos periódicos, sobre todo los fundados en Cataluña, se comentan en HIBBS-LISSORGUES, Solange: *Iglesia, prensa y sociedad en España (1868-1904)*. Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1995.

<sup>6</sup> URIGÜEN, Begoña: *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*. Madrid, CSIC, 1986.

catalana. Esta escuela estuvo encabezada por Joaquín Roca y Cornet pero también contó con otros publicistas destacados como Joaquín Rubio y Ors o José María Quadrado. Los artículos escritos por este último en el periódico *La Fe* en 1844 muestran una gran confianza en la vinculación del catolicismo con la libertad aunque en ningún momento el periodista mallorquín se identificó como católico liberal. El Quadrado de estos años, siguiendo una línea muy balmesiana, interpretó los cambios introducidos por el liberalismo, no como una amenaza para la Iglesia y el catolicismo sino como una oportunidad para mejorar y consolidar sus bases:

Nadie deja de confesar que han variado las relaciones en que se halla la relación respecto de los gobiernos y de las sociedades y muchos son los que lo deploran; y de esta nueva situación, ¿no se desprenden acaso también nuevos deberes y nueva conducta? Si el catolicismo, en vez de predominante que era, no es ya sino tolerado, si en vez de protección que tenía, se le ha dado, o por mejor decir, prometido la libertad, ¿por qué no usar de esta arma que a nadie sienta mejor que a él, pues que nadie posee más elementos de expansión y de fuerza intrínseca, con la cual puede ganar más de lo que ha perdido?<sup>7</sup>

Quadrado llegó incluso a insinuar que la separación de la Iglesia y el Estado sería beneficiosa para la primera porque le permitiría resolver con plena independencia sus propios asuntos:

Preferimos con mucho esta [época] de miseria y persecución en que el clero se ve por do quiera hostilizado, empobrecido, calumniado, pero con la independencia de la desgracia, sin más protector que Dios en el cielo, y sin más jefe que el Pontífice en la tierra. De esta situación política se desprende la necesidad de independencia en el clero para sostener sus propias atribuciones, y de aislamiento en cierto modo de cuanto puede afectar las ajenas.<sup>8</sup>

En estas palabras de Quadrado se adivina una adhesión al papa que se irá incrementando en el catolicismo español durante las siguientes décadas. El ultramontanismo o defensa de la política papal acabará homogeneizando y, en cierto sentido, empobreciendo doctrinalmente las distintas corrientes católicas que se adivinaban antes de la firma del Concordato de 1851. Aun así, no se observa en Cataluña, a diferencia de otros lugares de España, una férrea oposición entre catolicismo y liberalismo.<sup>9</sup> Joaquín Roca y Cornet constituye un buen ejemplo de este catolicismo austero, escasamente rico en contenidos pero no excesivamente beligerante con la

---

<sup>7</sup> Citado en TEJEDOR, Jesús Martín: "La presencia de Ventura Ráulica en el catolicismo liberal español", *Hispania Sacra*, vol. 42, nº 86 (1990), pp. 523-524.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 520.

<sup>9</sup> Así lo señala Josep Maria Fradera aunque lógicamente deberíamos excluir al carlismo. FRADERA, Josep Maria: *Cultura nacional en una sociedad dividida*. Madrid, Marcial Pons, 2003, pp. 259-307.

política liberal. Tras iniciar su trayectoria pública como escritor de poemas en el *Diario de Barcelona* durante la década de 1830, fundó *La Religión* y codirigió con Balmes y Ferrer *La Civilización*. Tras romper su relación profesional con Balmes por circunstancias no claras y refundar sin éxito *La Religión*, Roca siguió publicando en los siguientes años artículos en prensa pero sin dirigir ya ningún otro periódico. Su labor principal se centró entonces en la escritura y traducción de obras apologéticas del catolicismo. Entre las más destacadas encontramos *Las Mujeres de la Biblia*, a la que dedicaremos el siguiente capítulo; *Tratado de cortesía para las niñas*; *Historia de los hechos y doctrina de Ntro. Sr. Jesucristo* y los ya citados *Ensayo crítico sobre las lecturas de la época* y *Manual de madres católicas*. Su pensamiento no fue ni mucho menos original pero sí fue capaz de comunicar y de transmitir a un público lector amplio las nuevas corrientes del catolicismo internacional, especialmente francés e italiano, y adaptarlas a la realidad española.

Si la influencia de Balmes en Cataluña fue decisiva, en la capital del reino, lugar donde convergieron algunos de los publicistas católicos más destacados de la época, fue más fuerte y duradera la presencia de Donoso Cortés. Su catastrofismo apocalíptico y su rechazo a cualquier tipo de acuerdo o convergencia doctrinal con el liberalismo se tradujeron, desde finales de los años cincuenta, en el llamado neocatolicismo. Más que un partido político, Urigüen lo define en su ya citada monografía como un grupo de presión cuyo principal objetivo era la defensa de la religión católica independientemente de la forma de gobierno. El apelativo de neocatólicos fue asignado por sus rivales políticos.<sup>10</sup> “*Neos, oscurantistas, búhos, enemigos de la dignidad humana, verdugos de la razón, aborrecedores rabiosos de toda libertad y de todo derecho*”<sup>11</sup> son algunas de las formas que, según Aparisi y Guijarro, utilizaban sus enemigos para referirse a él mismo y a sus correligionarios. Con ironía, este abogado valenciano discute este término y se presenta como católico viejo:

*Neo, soy yo, neos vosotros, según esos señores. ¡Por Dios que tiene gracia y donaire! Créy yo que éramos todos católicos viejos, hombres frágiles sin duda, sin duda*

---

<sup>10</sup> Castelar fue uno de los individuos que comenzó a utilizar este apelativo públicamente para defenderse de las acusaciones por estar transmitiendo doctrinas perniciosas en la universidad. IBARRA, Alejandra: “La construcción del adversario. «Neos» y «textos vivos» en la Primera Cuestión Universitaria (1861-1865)”, comunicación presentada al *XI Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, celebrado en Granada del 12 al 15 de septiembre de 2012 (publicación en CD-ROM).

<sup>11</sup> En cursiva en el original. Palabras procedentes del discurso pronunciado por Aparisi y Guijarro en la Sociedad literario-católica La Armonía el 3 de diciembre de 1864. Se encuentra reproducido en el *Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Valencia* (BOEAV), nº 174 (26 de enero de 1865), 176 (9 de febrero de 1865) y 177 (16 de febrero de 1865).

pecadores, pero católicos viejos y católicos por los cuatro costados... Decidme si lo sabéis. ¿Alguno de vosotros por ventura, cree algo más de lo que le manda creer la Iglesia Católica Apostólica Romana? ¿Cree algo más? Yo no, y si cupiera en lo posible que me dijera la Iglesia mañana: “cree menos”, menos creería. ¿O queréis vosotros más, o quiero yo más por ventura de lo que quiere la Iglesia Católica Apostólica Romana? No, ciertamente. Ni creemos más, ni queremos más. Pues si es así, no hay medio: O nosotros somos católicos antiguos, y no *neos*, o el Papa y los Obispos son, no católicos antiguos, sino *neos*.<sup>12</sup>

Los neocatólicos combinaron actividad periodística con vida política. Cándido Nocedal, uno de los grandes líderes del grupo, comenzó su actividad parlamentaria en 1843 dentro del bando progresista pero progresivamente fue evolucionando hacia posturas más conservadoras: coalicionista en 1844, puritano en 1846, moderado en 1851 y finalmente neocatólico durante el Bienio Progresista. Precisamente, entre 1854 y 1856 dirigió *El Padre Cobos*, una publicación que marcará una línea ideológica que será característica del periodismo *neo*. Esta consistió en la crítica del partido en el poder, en la defensa de los intereses de la Iglesia y en continuas declaraciones de independencia política, sumisión a la Corona y respeto por el carlismo. La discusión de la ley de Instrucción Pública de 1857 fue decisiva para definir al grupo neocatólico dentro del Congreso porque una serie de diputados, encabezados por Nocedal, votaron a favor de una mayor influencia de la Iglesia en la educación.

Francisco Navarro Villoslada, otro neocatólico ilustre, desarrolló una trayectoria política bastante similar. Por influencia familiar, Navarro simpatizó con los isabelinos durante la primera guerra carlista. De hecho, escribió en 1837 un poema épico titulado *Luchana*, en el que narra la victoria de Espartero sobre los carlistas durante el tercer asedio de Bilbao. Tras la regencia del general, Navarro adoptó las ideas propias del liberalismo moderado, que quería paralizar el proceso revolucionario sin renunciar a muchas de sus conquistas. Así, durante varios años el periodista navarro participó en varias publicaciones pertenecientes a esta corriente política como *El Español*, de Andrés Borrego o *La España*, de Pedro de Egaña. También colaboró con Nocedal en *El Padre Cobos* durante el Bienio y en 1857 fue elegido por primera vez como diputado integrándose en el grupo neocatólico. Tres años después fundó junto con Gabino Tejado y José Alonso Ibáñez, marqués de Santa Cruz de Inguanzo, uno de los diarios neocatólicos más destacados: *El Pensamiento Español*. Su activa labor periodística en defensa de la unidad católica le valió el apelativo de “el Veuillot español”. Navarro se enfrentó con otros medios más o menos afines como *La Esperanza* o *La Regeneración*

---

<sup>12</sup> *Ibidem*.

pero especialmente con Cándido Nocedal ante las pretensiones de este último de hacerse con el control del periódico. El rechazo de Navarro a que *El Pensamiento Español* se convirtiera en órgano del portavoz de la minoría neocatólica en el Congreso obligó a este último a fundar *La Constancia* en 1867.<sup>13</sup>

Durante los años sesenta y a pesar de estos enfrentamientos internos, los neocatólicos actuaron como un verdadero grupo de presión en algunos temas polémicos. Fue el caso de la llamada cuestión universitaria durante los primeros años de la década. Los periodistas neocatólicos, ayudados por los obispos con sus exposiciones, escribieron combativos artículos para denunciar la presencia de las doctrinas del filósofo alemán Krause en la universidad, las cuales no se amoldaban a lo establecido en el artículo 2 del Concordato de 1851. En las Cortes, Aparisi y Nocedal plantearon en términos muy graves la cuestión. Al final, consiguieron que el Gobierno moderado destituyera de sus cátedras a Castelar – esta separación provocó los sucesos trágicos de la Noche de San Daniel –, Sanz del Río, Fernando de Castro y Salmerón. Otro tema polémico en el que los neocatólicos no tuvieron tanto éxito fue el reconocimiento del reino de Italia. Desde 1862, la prensa neocatólica abordó la cuestión italiana defendiendo el poder temporal del papa con argumentos basados principalmente en la apología del mismo. La publicación de la encíclica *Quanta Cura* con el *Syllabus* el 8 de diciembre de 1864 reforzó las posiciones antiliberales de los neocatólicos, que desde entonces tuvieron una base doctrinal fuerte en la que apoyarse. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos, el Gobierno de la Unión Liberal consiguió que la reina emitiera un Real Decreto el 15 de julio de 1865 por el cual se reconocía el reino de Italia.

Este último hecho fue decisivo para que los neocatólicos comenzaran a perder la confianza en la monarquía isabelina. Como ya hemos señalado, el mejor régimen para los neocatólicos era aquel que con más fuerza fuese capaz de defender la causa católica y, desde 1865, Isabel II ya no representaba para ellos un férreo dique de contención frente a los enemigos del catolicismo. Es en estos términos en los que se ha de interpretar el paso al carlismo de hombres como Cándido y Ramón Nocedal, Navarro Villoslada, Gabino Tejado, Carbonero y Sol o Aparisi y Guijarro. Para todos ellos, el pretendiente carlista Carlos VII era quien mejor podía apoyar, en las complicadas circunstancias provocadas por la Revolución de 1868, los intereses de la Iglesia

---

<sup>13</sup> Sobre la actividad política y periodística de Navarro Villoslada, véase MATA INDURÁIN, Carlos: “Navarro Villoslada, periodista. Una aproximación”, *Príncipe de Viana*, nº 217 (1999), pp. 597-619.

católica.<sup>14</sup> Los antiguos neocatólicos se adscribieron a la Comunión Católico-Monárquica, con la que obtuvieron buenos resultados electorales a pesar de las rencillas internas provocadas por la preeminencia que adquirió de nuevo Cándido Nocedal. No obstante, hay que señalar que no todas las personas comprometidas públicamente con el catolicismo acabaron abrazando la causa carlista durante el Sexenio. Fue el caso de uno de los representantes de la escuela apologética catalana, José María Quadrado. En su periódico *La Unidad Católica*, Quadrado defendió el fracasado proyecto balmesiano de la fusión dinástica y afirmó que se podía ser buen católico sin ser carlista, lo que le generó numerosas críticas. El inicio de la tercera guerra carlista en la primavera de 1872 dejó a los antiguos neocatólicos en un segundo plano y, con el paso del tiempo, algunos de ellos fueron abandonando el carlismo.

A pesar de que Aparisi y Guijarro sostuviera que tanto él como sus compañeros eran católicos viejos porque no creían más de lo que estipulaba la Iglesia católica romana, la realidad es que sus planteamientos antiliberales no pueden ser tildados simplemente de reaccionarios o antimodernos. Como muestran estas palabras pronunciadas en el Congreso por Gabino Tejado, ser antiliberal no significaba ser absolutista: “Se nos dice: ¿no sois liberales? Luego sois absolutistas. Falso y absurdo. Nosotros amamos la libertad, y el liberalismo es cabalmente lo opuesto de la libertad; por eso, porque no somos liberales, por eso tampoco podemos ser absolutistas”.<sup>15</sup> Aunque apelaran retóricamente a los tiempos pasados, los neocatólicos eran muy conscientes de que era imposible volver a ellos. Por eso, plantearon una alternativa política claramente antiliberal y autoritaria en donde el catolicismo jugaba un papel fundamental pero siempre dentro de un marco donde principios de la nueva sociedad burguesa como la economía de mercado o la meritocracia estaban muy presentes. Como señala Romeo, esta propuesta antiliberal representada por Aparisi y otros bebía de la tradición, “de una tradición que sin embargo era inseparable de la modernidad: la contrarrestaba o la refutaba, con una dialéctica que las unía”.<sup>16</sup> La utilización de la

---

<sup>14</sup> En su estudio sobre Aparisi y Guijarro, María Cruz Romeo advierte del carácter erróneo de aquellas interpretaciones que insisten en considerar como carlistas de toda la vida a neocatólicos que abrazaron el carlismo por razones más bien oportunistas. ROMEO MATEO, María Cruz: “¿Qué es ser neocatólico?» La crítica antiliberal de Aparisi y Guijarro”, en VV.AA.: “*Por Dios, por la patria y el rey*”. *Las ideas del carlismo. IV Jornadas de Estudio del Carlismo, 22-24 septiembre 2010*. Estella, Gobierno de Navarra, 2011, pp. 129-163.

<sup>15</sup> *Diario de Sesiones de Cortes (DSC)*, 29 de mayo de 1866.

<sup>16</sup> ROMEO, M.C.: *op. cit.* (2011), p. 160. El teólogo Joseph Moingt expresa esta idea de forma meridiana en la siguiente frase: “La tradición engaña, porque avanza mirando hacia atrás”; MOINGT, Joseph: “Religions, traditions et fondamentalismes”, *Études* n° 373 (1990), pp. 215-226.

prensa y de otros medios impresos que enseguida estudiaremos se convirtió en uno de los mecanismos principales de los publicistas católicos para difundir sus ideas, entre ellas, su modelo de feminidad.

## **5.2. EL MODELO DE FEMINIDAD DE LOS PUBLICISTAS CATÓLICOS.**

Como ocurrió con los liberales, los publicistas católicos también necesitaron elaborar un determinado discurso de género para definir los papeles que hombres y mujeres debían desarrollar en la sociedad imaginada por ellos. Desde luego, los publicistas católicos fueron dependientes en muchos aspectos de unas categorías discursivas antiguas (su fuente primigenia era la propia Biblia) que habían sido a su vez reinterpretadas por eclesiásticos como Claret y Balmes para adaptarlas a su propio tiempo. Pero no podemos afirmar que el modelo de feminidad propuesto por los publicistas fuera una copia exacta del elaborado por los eclesiásticos. Existieron algunas diferencias que vamos a describir y explicar en las siguientes páginas.

Para empezar, detengámonos en los géneros literarios utilizados por unos y otros. En el capítulo anterior observamos que los textos escritos por eclesiásticos dirigidos a mujeres tenían una carga oral bastante fuerte ya que estaban compuestos por sermones, conferencias o pastorales destinadas principalmente a su lectura en público en una iglesia. Recordemos también que Claret recomendaba a doncellas y casadas que leyeran únicamente devocionarios y vidas de santos y rechazaba de forma categórica novelas, cuentos, romances o folletines de los periódicos. El temor a la figura de la mujer lectora, a la mujer devoradora de libros incapaz de distinguir la realidad de la ficción y que atraída por la transgresión sexual contenida en las novelas podía convertirse en una devoradora de hombres, era lo que se encontraba detrás de esta oposición eclesiástica a que las mujeres leyeran novelas.<sup>17</sup> Sin embargo, la actitud de los publicistas católicos hacia este género literario fue sensiblemente más abierta. Quizás no sólo influyera el hecho de que la mayoría tenían descendencia y sabían lo difícil que podía resultar evitar que sus hijas leyeran determinados libros sino también que algunos de estos publicistas escribían novelas. Cándido Nocedal, en un discurso pronunciado con motivo de su entrada a la Real Academia Española en 1860, esbozó la concepción

---

<sup>17</sup> Sobre el pánico moral en torno a la novela a mediados del siglo XIX, véase BLANCO, Alda: *Escritoras virtuosas: narradoras de la domesticidad en la España isabelina*. Granada, Universidad de Granada, 2001, pp. 41-71.

que los publicistas católicos tenían de la novela. Frente a las novelas y traducciones francesas, Nocedal fue partidario de elaborar una novela verdaderamente española, “ansiosa de retratar fiel nuestras creencias, costumbres y tradiciones, y aquel honor castellano inmaculado que nos valió en todos los siglos el respeto y la estimación de las gentes. A vosotros está reservado que la novela vuelva a ser inofensivo deleite del ánimo, y dulce medicina que le incline a todo lo bueno y grande, en todo lo cristiano y hazañoso”.<sup>18</sup>

Nocedal, que tres años antes había impulsado una ley de imprenta muy restrictiva que sólo toleraba la literatura de carácter moral, no condenó intrínsecamente el género novelístico pero sí reclamó que sirviera exclusivamente para entretener y, sobre todo, que tuviera verosimilitud a la hora de representar las relaciones de clase y de género. Respecto a esta última cuestión, Nocedal opinaba lo siguiente:

¿Qué hemos de replicar a quien nos diga que renuncia a saborear los amenos frutos del entendimiento, por no oír que el matrimonio es la más imbécil entre todas las inmolaciones sociales; que las esposas deben a sus maridos hijos, pero no amor; que el matrimonio es arbitraria institución, imaginada por el despotismo del hombre para convertir en propio beneficio la debilidad de la mujer; que la vida de la casta esposa es una terrible lucha de la naturaleza contra la tiranía, y que los juramentos que se prestan ante el altar constituyen en absurdo y una infame bajeza? Pues todo esto se ha dicho en novelas que hoy corren de mano en mano, con estimación y aplauso de las gentes. Y más se ha dicho todavía, Señores; ¡cosa que parece increíble! Que para que una mujer conserve su dignidad, es preciso que no se case nunca, porque el matrimonio obliga a ser esclava o perjura. [...] Esa que llamáis esclava, es la verdadera señora: tiene claros y reconocidos derechos, y manda y ordena en dilatados dominios. Suyo, el señorío de los afectos humanos; suyo, el gobierno patriarcal y cariñoso de los corazones; suyo, y sólo para ella, el suave imperio con que la madre embelesa a sus hijuelos, y al fuerte marido la pudorosa matrona.<sup>19</sup>

Como vemos, Nocedal se escandaliza ante todas aquellas novelas que alteraban el orden sexual establecido porque eso se podía traducir en desorden social. Desde luego, la longitud de la cita y el dramatismo con el que se explica denota que se trataba de un tema de notable gravedad para el autor. En su discurso de contestación, el duque de Rivas estaba de acuerdo con Nocedal en que la novela podía ser buena o mala pero, frente a la actitud más alarmista del publicista neocatólico, insistía en que podía ser un poderoso instrumento, no sólo para entretener, sino también para instruir al público lector:

---

<sup>18</sup> El discurso de Nocedal aparece completamente reproducido en *Ibid.*, pp. 175-198.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 184.



El mal no está en que el novelista haga suyas las ciencias políticas y morales en el progreso del espíritu humano, sino en que se valga de todos estos auxiliares para engañar, pervertir, perder a los que ciegamente se entregan a su lectura: crimen que la sociedad debiera castigar severamente. Estos mismos conocimientos, estos mismos adelantos del siglo, manejados por autores de buena fe, de verdadero amor a la humanidad, de intenciones juiciosas, ¡cuánto avaloran los escritos de Bernardino de Saint Pierre, del cardenal Wiseman, de nuestro Fernán Caballero, de Chateaubriand, del humorístico Bulwer y de tantos insignes novelistas que, en lugar de pervertir con sus escritos a los hombres y de preparar espantosas revoluciones, se han aprovechado de los conocimientos de su siglo para inculcar la verdad y proporcionar saludable instrucción y provechoso pasatiempo a sus semejantes!<sup>20</sup>

Entre los autores citados por el duque de Rivas se encuentra Fernán Caballero. Esta referencia no es casual porque la mujer que se encontraba detrás de este pseudónimo, Cecilia Böhl, se convirtió después del Bienio Progresista en el modelo de novelista anhelado por los neocatólicos. Caballero fue capaz de representar en sus novelas los valores eternos de una España monárquica, religiosa y apegada a sus tradiciones. Esto ha llevado a numerosos autores a considerar que el proyecto de Fernán Caballero consistía simplemente en descartar todo lo logrado por la revolución liberal y volver al mundo seguro y tranquilo del Antiguo Régimen.<sup>21</sup> Sin embargo, hay que tener en cuenta que Caballero no sólo estuvo al tanto de las corrientes literarias de su tiempo, especialmente francesas, sino que además fue consciente de que no era posible, ni siquiera deseable, renunciar a los progresos que estaban experimentando otras naciones. Así pues, resulta más apropiado englobar a Caballero dentro de ese nuevo catolicismo que, como estamos defendiendo en la tesis, no pretendía volver sin más al pasado sino plantear una nueva vía hacia el futuro forjada en la crítica del liberalismo y sus excesos.<sup>22</sup>

Una interpretación de género de la obra de Caballero nos puede ayudar a confirmar esta hipótesis. Frente al mito romántico europeo, que presentaba a una España atrasada, incapaz de controlar sus instintos y simbolizada en la imagen de la mujer independiente, inmoral, pasional y supersticiosa,<sup>23</sup> Fernán Caballero presentó un

---

<sup>20</sup> El discurso de contestación del duque de Rivas aparece recogido en ZAVALA, Iris M.: *Ideología y política en la novela española del siglo XIX*. Salamanca, Anaya, 1971, pp. 309-314.

<sup>21</sup> Esta interpretación subyace en el estudio ya citado de Iris Zavala.

<sup>22</sup> Esta manera de interpretar la obra de Fernán Caballero y que seguiremos a continuación procede de ANDREU MIRALLES, Xavier: “La mujer católica y la regeneración de España: género, nación y modernidad en Fernán Caballero”, en YUSTA, Mercedes y AGUADO, Ana (coord.): “Género y nación en la España contemporánea” (dossier), *Mélanges de la Casa de Velázquez*, nº 42-2 (2012), pp. 17-35. Un análisis sucinto de alguna de las obras principales de Caballero desde una perspectiva feminista en KIRKPATRICK, Susan: *Las Románticas. Escritoras y subjetividad en España (1835-1850)*. Madrid, Cátedra, 2001, pp. 227-258.

<sup>23</sup> Sobre esta cuestión, véase ANDREU MIRALLES, Xavier: “Y no la de Merimée...: El mito romántico de España y la identidad nacional española”, en ALDUNATE LEÓN, Óscar y HEREDIA URZÁIZ, Iván

modelo de mujer virtuosa, amante del hogar y de la familia. Aunque pueda guardar algunas semejanzas, este modelo se diferenciaba de la *perfecta casada* de Fray Luis de León en la necesidad de instrucción exigida a las esposas y madres para saber elegir un buen marido y educar bien a los hijos. Además, Fernán Caballero identificaba la moralidad y la religiosidad como rasgos positivos y exclusivos de las mujeres españolas frente a las extranjeras. La autora no se negaba a reconocer los progresos económicos y materiales de países extranjeros, incluso podía desear que algunos de ellos se aplicaran en España pero en cuestiones morales, que pertenecían al dominio de las mujeres, consideraba que España no debía aceptar ninguna lección. Así pues, a través de modelos ideales como Elia o Clemencia y de contramodelos como Marisalada (todos ellos son protagonistas de algunas de sus novelas), Fernán Caballero encargó a las mujeres el proyecto de regeneración moral, en clave nacional, de la sociedad española. Como sabemos por el análisis del discurso eclesiástico de género elaborado en esos mismos años, la autoridad moral concedida a las mujeres sobre determinados asuntos podía ser utilizada para influir en la esfera pública.

Otro autor que vinculó a las mujeres con el mantenimiento de la moralidad y de una tradición en cierto sentido inventada fue Francisco Navarro Villoslada. Además de político y periodista, facetas que ya conocemos, el de Viana fue también un prolífico escritor. El género literario que mejor practicó fue el de la novela histórica. *Doña Blanca de Navarra*, ambientada en el siglo XV, y *Doña Urraca de Castilla*, situada en el siglo XII, fueron publicadas en 1847 y 1849 respectivamente, es decir, en su etapa vinculada al liberalismo moderado. En cambio, *Amaya o los vascos en el siglo VIII* fue publicada por entregas entre 1877 y 1879, ya por tanto en un momento en el que se había vinculado al carlismo desde sus posiciones neocatólicas.<sup>24</sup> Esta última novela fue silenciada por la crítica liberal debido a la adscripción ideológica del autor pero tuvo un gran éxito en País Vasco y Navarra por la importante labor de recuperación e historización que hacía de la mitología vasca.<sup>25</sup> Muy conectada temáticamente a *Amaya* es el artículo costumbrista que Villoslada escribió más o menos en estos mismos años:

---

(coord.): *I Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea de la Asociación de Historia Contemporánea: Zaragoza, 26, 27 y 28 de septiembre de 2007*. Zaragoza, 2008.

<sup>24</sup> Sobre las novelas históricas de Navarro Villoslada, véase MATA INDURÁIN, Carlos: *Francisco Navarro Villoslada (1818-1895) y sus novelas históricas*. Pamplona, Gobierno de Navarra, 1995. La influencia de *Amaya* en el nacionalismo vasco en JUARISTI, Jon: *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Madrid, Taurus, 1998 (1ª ed. 1987).

<sup>25</sup> Navarro Villoslada fue calificado por el padre Blanco García como el “Walter Scott de las tradiciones vascas”. Además, su casa natal en Viana cuenta con una placa titulada “Cantor de la raza vasca”.

*La mujer de Navarra*.<sup>26</sup> En él, el publicista católico establece una vinculación entre la antigua mujer vasca y la mujer navarra. Precisamente, es el mantenimiento de costumbres y tradiciones inmemoriales lo que otorga autoridad a la mujer navarra:

Estamos en Navarra, pueblo donde son leyes las costumbres, y donde el uso y la ley arraigan en lo inmemorial; pueblo, por consiguiente, donde la mujer, que tiene siempre real y legítima influencia en toda tierra cristiana, ha de reinar con soberano influjo, como depositaria y guardadora en el hogar doméstico del arca santa de la tradición, de ese tesoro popular de amor y fe, rico patrimonio de todas las generaciones.<sup>27</sup>

*Amaya* es, en ese sentido, una apología del pueblo vasco pero también del cristianismo y en todo ello las mujeres juegan un papel fundamental. La protagonista de la novela es precisamente Amaya, hija del rey godo Ranimiro y descendiente del mítico patriarca vasco Aitor, que se enamora del caudillo vasco García Jiménez. Godos y vascones se odian a muerte pero deberán hacer un frente común ante los musulmanes, que acaban de invadir la Península (recordemos que la acción se sitúa a principios del siglo VIII). Los vascos, que se habían convertido casi plenamente al cristianismo – sólo resiste en sus antiguas creencias Amagoya, una sacerdotisa fanática pero que es pintada con cierta simpatía por el autor –, deberán abandonar su antiguo sistema basado en una confederación de tribus y elegir a un rey. Hay varios candidatos pero García Jiménez acaba por imponerse y su matrimonio con Amaya simboliza la unión de godos y vascones con el cristianismo como nexo de unión. Monarquía, religión y tradición adaptada a los nuevos tiempos, los tres grandes pilares del pensamiento de Navarro Villoslada, aparecen por tanto recogidos en la novela. La imagen final de una Amaya vestida de blanco y enarbolando el estandarte de la Cruz durante la batalla en torno al castillo de Cantabria tiene, sin duda, una fuerte carga simbólica.

### 5.2.1. Gabino Tejado y la mujer fuerte.

Otro ejemplo de novela escrita por un publicista neocatólico es *La mujer fuerte*, de Gabino Tejado y publicada por primera vez en 1859.<sup>28</sup> Se insertó dentro de una colección titulada sintomáticamente *El amigo de la familia*, que además de ofrecer a sus

---

<sup>26</sup> Fue publicado en la obra colectiva titulada *Las mujeres españolas, portuguesas y americanas, tales como son en el hogar doméstico, en los campos, en la ciudad..., carácter, costumbres, trajes, usos, religiosidad, belleza... de la mujer en cada una de las provincias de España, Portugal y América Española*. Madrid, 1873. Yo he utilizado la siguiente edición NAVARRO VILLOSLADA, Francisco: "La mujer de Navarra", *Príncipe de Viana*, nº 25 (1946), pp. 809-821.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 809.

<sup>28</sup> TEJADO, Gabino: *La mujer fuerte*. Madrid, Imprenta de Tejado, 1859.

lectores de forma mensual una o más novelas basadas en los principios de “moralidad, recreo, utilidad y baratura”, aportaba también información de carácter religioso, astronómico, agrícola y médico del mes correspondiente.<sup>29</sup> Al igual que otras novelas de la colección, que fueron traducidas o adaptadas al público español, *La mujer fuerte* constituía una “imitación libre” (así la calificaba el editor) de otra novela publicada poco antes en Francia con el título de *La famille Morand, ou les devoirs d’une femme. Histoire contemporaine*, del escritor Adolphe Archier. La adaptación del título al castellano remite indudablemente a la Biblia e incluso a obras de gran solera como *La perfecta casada*<sup>30</sup> pero, como vamos a comprobar enseguida, se trató de una novela perfectamente adaptada a la realidad de mediados del siglo XIX.

*La mujer fuerte* se publicó en un momento en el que el catolicismo español, al menos en su vertiente laica, estaba empezando a tolerar el género novelístico para difundir ideas “morales y buenas”. Recordemos que, tras el Bienio Progresista, se promulgó la restrictiva ley de imprenta de Nocedal, Fernán Caballero pasó a convertirse en el adalid de los principios neocatólicos y la exitosa novela del cardenal inglés Nicholas Patrick Wiseman, *Fabiola o la iglesia de las catacumbas*, fue traducida por primera vez al castellano. Es por tanto en este contexto en el que debemos entender la justificación del editor sobre la publicación de una novela como *La mujer fuerte*:

[Nuestro fin es] dirigimos a todas las personas, de todos los partidos y opiniones, que quieran para sí mismas y para sus familias una lectura que las recree sin corromperlas; y al efecto, oponiendo a las muchas lecturas recreativas *inmorales y malas* que hoy circulan, lecturas que, sin dejar de ser tan recreativas, sean *morales y buenas*.

Con la novela se ha hecho mucho mal a la paz de las familias y a la moral pública; con la novela pretendemos nosotros hacer un poquito de bien.<sup>31</sup>

Al igual que hice en el capítulo tres con *El ángel del hogar* de Sinués, voy a aplicar la teoría dialógica de Mijail Bajtin para analizar una novela con personajes tan diferentes como *La mujer fuerte*. La obra cuenta la historia de Inés, una niña nacida en un pequeño pueblo de Castilla dentro de una familia de condición acomodada. Su padre, Claudio Linares, es un rico propietario mientras que su madre, Gertrudis, aburrida de la vida del campo, impulsa a su marido a trasladarse a Madrid. La pequeña Inés, de salud

---

<sup>29</sup> El prospecto de esta colección aparece en *El Clamor Público*, 15 de febrero de 1859. No nos consta que la colección se extendiera más allá de ese mismo año.

<sup>30</sup> Recordemos que en esta obra fray Luis de León se encarga de comentar, uno por uno, los versos del poema que, según la tradición, fue revelado por el Espíritu Santo al rey Salomón y en el cual era definida la mujer fuerte (*Proverbios 31, 10-31*)

<sup>31</sup> TEJADO, G.: *op. cit.* (1859), p. IV.

delicada, no es capaz de adaptarse a la bulliciosa capital y es finalmente trasladada a un convento cercano a su pueblo natal para su educación. La abadesa, sor Ángela, y el capellán del convento, el padre Ambrosio, hacen todo lo posible para encauzar a Inés ante la funesta influencia de su madre. Tras grandes esfuerzos, tienen finalmente éxito y sale del convento una mujer sencilla, humilde y muy instruida. De nuevo en Madrid, Inés vuelve a sentirse incómoda ante las pretensiones mundanas de su madre pero cuenta cada vez más con el respeto y el afecto de su padre además de la inestimable ayuda de sor Ángela y el padre Ambrosio, que le aconsejarán por carta en todos sus momentos de incertidumbre. La primera gran oportunidad que tiene Inés en mostrar su creciente influencia en su casa es con motivo de la discusión entre su padre y su hermano Pablo, que se había endeudado considerablemente. Ante la amenaza de Claudio de echar a su hijo de casa, Inés consigue mediar y evitar el escándalo.

Gertrudis, cada vez más celosa de su hija, decide impulsar su casamiento con Rufino, un amigo de Pablo. Inés acaba aceptando pero su vida matrimonial no es un camino de rosas ante las débiles convicciones religiosas de su marido y las sospechas, finalmente confirmadas, de adulterio con Magdalena, una antigua compañera del convento. Inés soporta con resignación la situación y se ve recompensada con el nacimiento de dos hijos: una niña y un varón. Su crianza no es sencilla porque Rufino se arruina y, a las penurias económicas que siguen, hay que sumar el estado de postración en que queda. Inés aprovecha la situación para acercar a su marido a la religión antes de que muera. Para hacer frente al dolor que supone la pérdida de Rufino, Inés se consagra a la educación de sus hijos y asegura su subsistencia trabajando ella misma en labores de aguja.

La desgracia se ceba de nuevo en Inés cuando mueren sus dos hijos por sendos ataques al corazón. Gertrudis aprovecha la situación para intentar casar a su hija con un rico pretendiente que le permita a ella misma saldar sus cuantiosas deudas pero Inés rechaza y decide, en cambio, aceptar la oferta de su hermano Pablo consistente en trasladarse a su casa para educar a su hija pequeña, abandonada por una madre adúltera. Inés compaginó esta actividad con el cuidado de Gertrudis, que tras arruinarse cayó en una demencia que duró tres largos años hasta morir sumida en el rencor y el orgullo. Catorce años después, una vez terminada la educación de su sobrina, Inés decide ingresar en el convento de su infancia, en el que ya llevaba bastante tiempo la arrepentida Magdalena. Con la muerte de sor Ángela, Inés es elegida abadesa y consagra el resto de su vida a la educación cristiana de las niñas.

Sin duda, el eje conductor de la novela es la virtuosa Inés, perfecto modelo de mujer en todos los estados en los que esta puede encontrarse en sociedad: hija, hermana, doncella, esposa, madre, viuda y religiosa. A pesar de su integridad y moralidad intachables, Inés no constituye un ideal femenino atemporal o imposible de conseguir ya que el autor consigue envolver a la protagonista en un ambiente social y cultural bastante creíble para su público lector. Además, en la novela se recogen las dudas e incertidumbres experimentadas por Inés en la toma de decisiones, lo que la convierte a veces en un ser vulnerable que, sin embargo, es capaz de sobreponerse y actuar de forma correcta. Inés representa, por tanto, el arquetipo de mujer católica: honesta, religiosa, abnegada, instruida y resignada. Su personalidad ejemplar resalta todavía más al contrastarse con otros personajes de la novela, con los cuales Inés está profundamente conectada debido al carácter relacional con el que liberalismo y catolicismo coincidían en concebir a las mujeres. Estos personajes resaltan la dimensión polifónica de la obra de Tejado ya que, como cualquier otra novela, en los pensamientos y vivencias de estos personajes se recogen distintas maneras de comprender la sociedad, interpretadas como buenas o malas en comparación siempre del modelo ideal representado por Inés. Así pues, a través del análisis de estos personajes en relación con Inés, podemos observar cómo se elabora y se acaba imponiendo en la novela el discurso católico de género.

Podemos comenzar con la familia de Inés. Mientras que don Claudio es presentado como un hombre afable con sus amigos y perfectamente adaptado a la vida del pueblo, Gertrudis aparece como una mujer caprichosa y presuntuosa que, aburrida de su vida en el campo, pide a su marido “dejar de una vez para siempre este miserable desierto; irnos a Madrid, abonarnos al Teatro Real, asistir a los bailes, a los conciertos, frecuentar *la buena sociedad*, dar comidas espléndidas; en suma, gastarnos alegre y noblemente los veinte mil duros de renta que debemos a nuestra buena fortuna”.<sup>32</sup> La personalidad avasalladora de su mujer acabará anulando en muchas ocasiones a don Claudio, que representa la situación anómala y no deseada ni por liberales ni por católicos de un marido incapaz de imponer su autoridad en casa. Respecto a Inés, Claudio se muestra en un primer momento escéptico sobre su educación en un convento. Tras salir de él, exclama: “¡Pues señor, estoy lúcido! No tenía bastante con un libertino [se refiere a su hijo Pablo], y se me viene a costas por añadidura una

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 3. En cursiva en el original.

mojigata... Si no reviento de esta hecha...”.<sup>33</sup> Sin embargo, Claudio se ve pronto sorprendido por la brillante instrucción recibida por su hija en el convento:

Donde se quedó casi pasmado de la erudición y del buen gusto de Inés, fue en el Museo, oyéndola explicarle una porción de cuadros de personajes y sucesos históricos, y llamándole la atención hacia lo que en el mundo artístico pasan por obras maestras. [...] A cada nueva excursión descubríale Inés nuevos tesoros de instrucción, de buen sentido y de exquisito gusto, que él jamás habría sospechado en una muchacha criada entre los hierros de un convento.<sup>34</sup>

Sin duda, esta cita constituye una defensa explícita por parte del autor, Gabino Tejado, de la enseñanza recibida en los conventos y otras instituciones religiosas, una opinión que contrasta con los autores vinculados al liberalismo. Frente a la idea de una educación simple y retrógrada (“yo creía que aquellas pobres monjas no me la habrían enseñado más que a rezar y hacer calceta”<sup>35</sup>), el autor defiende que la educación impartida por religiosos o religiosas, en expansión a mediados del siglo XIX, se puede adaptar perfectamente a las necesidades del mundo moderno y, en este caso además, satisfacer las preferencias de las familias de condición acomodada. A lo largo de la novela, Inés aprovechará la completa educación recibida para promover la conversión religiosa de sus parientes más cercanos y para educar a sus hijos y sobrina primero y a las colegialas de su convento después. Dos funciones, la evangelizadora y la educadora que, como sabemos, es asignada a las mujeres por la Iglesia católica en esta época.

Una vez Inés se convierte en esposa y madre, el personaje de Claudio queda relegado a un papel secundario pero resulta sintomático que, en el momento de su muerte, Inés le permitiera abrazar un crucifijo de azabache que ella llevaba en el cuello. Una evolución similar a la de don Claudio encontramos en otros dos personajes de la novela: Pablo, hermano de Inés, y Rufino, su marido. El primero, al que no le habían enseñado los deberes religiosos en su colegio, era de naturaleza libertina y amante del lujo. Eso le conduce a contraer grandes deudas que le lleva incluso a ser amenazado por su padre a abandonar la casa. Sólo la bondadosa mediación de Inés evita el desastre. Desde entonces, Pablo parece sentar la cabeza, obtiene un puesto de oficial en el ministerio de Gobernación y se casa con Julia, hermana de Rufino, en un enlace de interés. La negativa influencia de su nueva esposa le hace enfriar la relación con su hermana Inés durante un tiempo. Sin embargo, la egoísta Julia se acaba marchando a los

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 40

<sup>35</sup> *Ibidem.*

Estados Unidos con su amante y Pablo restaura la relación con su hermana pidiéndole ayuda para educar a su hija: “Tú sabes... ¿quién mejor que tú?... lo que es una mujer bien educada... Yo sé, harto bien por desgracia, lo que es una mujer de malos principios... ¿Querrás que la hija de tu hermano deje de recibir una educación cristiana?”.<sup>36</sup> Pablo completa su conversión acompañando y animando a su hermana a que ingrese en el convento donde fue educada de niña.

En cierto sentido, Rufino también se casa por interés, no sólo por la sustanciosa dote de Inés sino también porque podía conseguir la influencia política que necesitaba para apoyar sus negocios bursátiles (don Claudio era diputado a Cortes). Durante los primeros meses de matrimonio, Inés percibió en su marido que no era sinceramente religioso. Rufino, por su parte, “se había propuesto respetar las convicciones religiosas de su mujer, esperando que *con el tiempo*, como él decía, *se fuesen modificando*”.<sup>37</sup> Sin embargo, pronto fue “comprendiendo que la suya tenía un talento algo más ilustrado y un carácter algo más firme de lo que él necesitaba para *modificarla*”.<sup>38</sup> Ante la poca simpatía que tenía Inés a las fiestas y a los bailes, Rufino se fue acostumbrando a ir solo a estas reuniones sociales. Un día, Julia, que odiaba a Inés, le contó a su joven cuñada que Rufino tenía una aventura con Magdalena, antigua compañera de convento. Inés sintió un profundo dolor pero, animada por sus sentimientos cristianos, decidió recurrir a la paciencia:

[Inés] aún halló fortaleza en su ánimo cristiano para que, ni en rostro ni en palabras, pudiera su marido conocer el triste afán que la consumía. Ni ¿qué había de decirle? Pruebas, ninguna poseía; pero aun cuando las poseyese irrecusables ¿qué adelantaría con quejas y reconvenciones, sino irritar a su esposo, en lugar de corregirle? mientras que por el contrario, su dulzura, su paciencia lograrían quizás al cabo hacerle avergonzarse de su misma conducta.

Esta actitud de Inés es muy similar a la adoptada por Santa Mónica ante las infidelidades de su marido Patricio que eclesiásticos como Claret se encargaron de difundir en esta misma época como modelo a seguir. Poco tiempo después, Rufino se arruinó. Inés, lejos de hundirse, acordó con su marido marcharse a una casa más modesta y despedir a casi todos los criados. La vida allí no fue fácil pero Inés, como buena amante de su casa, fue capaz de ordenar y proveerse de lo estrictamente necesario para crear un hogar apacible. Progresivamente, con conversaciones tranquilas y actos

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 121 (en cursiva en el original).

<sup>38</sup> *Ibid.* (en cursiva en el original).



virtuosos, Inés fue acercando a su marido a la religión. El abandono de su mejor amigo Andrés fue el principio del fin de Rufino. Postrado en cama, Inés, con la ayuda del padre Ambrosio, consiguió por fin completar la conversión de su marido, que exhaló ya católico su último suspiro.

Acerquémonos ahora a Magdalena, la mujer con la que Rufino cometió adulterio. Esta “viudita verde y callejera”<sup>39</sup> procedía de una familia pobre que, sin embargo, se había sacrificado por darle una educación en todo superior a su condición social y su fortuna. No resulta extraño que esto sea criticado por un autor como Tejado quien, como otros neocatólicos, recomendaba a las personas pertenecientes a las clases bajas resignación y no ambición para cambiar sus tristes destinos. Al salir del colegio, se casó con un rico solterón ya entrado en años. Poco después murió y ella quedó joven, hermosa y muy rica, situación que aprovechó para iniciar una relación con el marido de su antigua compañera de convento. Tras producirse la muerte de Rufino y conocer la desgracia de Inés, Magdalena quedó apesadumbrada, “miró con terror profundo las consecuencias de su más que ligero proceder, y oyó resonar acusadoras en su conciencia las máximas de virtud aprendidas en el convento, no borradas nunca enteramente de su corazón en medio mismo de su vida disipada y licenciosa”.<sup>40</sup> Con la ayuda de un sacerdote, Magdalena se arrepintió de sus pecados pasados y, tras recibir el perdón de Inés, decidió ingresar en el convento donde se educó. Catorce años después, con la entrada de Inés en este convento, Magdalena pudo por fin profesar y se convirtió en una de las maestras con más aptitud. Sin duda, como comprobaremos en el siguiente capítulo, el nombre otorgado a este personaje no es para nada casual.

Hasta ahora se puede observar que todos los personajes que rodean a Inés se caracterizan por modificar sus actitudes y sus comportamientos gracias a la benéfica influencia de la protagonista. No ocurre lo mismo con Gertrudis, la madre de Inés, que representa sin duda el contramodelo de la mujer católica, aquel arquetipo que hay que evitar a toda costa pero que es necesario introducir para valorar todavía más las virtudes de la honrada Inés. Como sabemos, Gertrudis, “gran devoradora, por cierto, de novelones en veinte tomos”,<sup>41</sup> es la que impulsa a su marido a trasladarse a Madrid para poder asistir al teatro, a los salones y a los saraos. Como no quiere abandonar este modo de vida, consigue convencer a don Claudio para dejar a Inés en el convento. Tras

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 5.

finalizar su educación, Inés vuelve a la casa de sus padres y Gertrudis decide hacerle partícipe de sus reuniones sociales. Por supuesto, los bailes se encuentran entre dichas reuniones. Tejado realiza un inciso para expresar su opinión sobre los bailes:

¿Es realmente cosa mala, esencial y necesariamente mala, un baile? Distingamos: un baile adonde sólo concurriesen personas *honradas*, con el solo fin de divertirse *honestamente* un rato, en donde se bailase y se vistiese con tal decencia que no pudiera darse por ofendido el pudor más escrupuloso; este género de baile, podría no carecer de peligros, porque los hay donde quiera para la juventud, que es la que ordinariamente baila; pero podría ser tolerado por padres de familia que, después de dar y conservar a sus hijas una educación sólidamente cristiana, y mirando muy mucho la clase de personas que admitan dentro de su hogar doméstico, creyeran que la extrema rigidez es buena para pocas cosas, y tuvieran la abnegación, obligatoria para todo padre, de vigilar y regularizar, por decirlo así, los placeres de sus hijos. No hay más sino que los bailes hoy día, lejos de reunir estas condiciones, necesarias para ser tolerados, suelen, por lo común, reunir todas las opuestas. [...] Allí, en efecto, es donde soltando la rienda a la vanidad, al impudor, a la maledicencia, suelen entregarse sin remordimiento a todos los estragos de la envidia, la coquetería y la indecente desenvoltura de una danza harto más propia de desenfundadas Bacantes que de jóvenes cristianas.<sup>42</sup>

Aunque el autor critica duramente los bailes tal y como se ejecutaban en su época, no condena el baile en sí mismo como, por el contrario, sí hacía Claret. Tejado, contrario a un excesivo rigor en la educación femenina, opina que el baile puede ser admitido siempre que las adolescentes hayan recibido una sólida educación cristiana. Así, Inés decide asistir a un baile acompañando a su madre pero con un vestido alto para no provocar miradas entre los hombres. Esta discusión entre don Claudio y doña Gertrudis en torno al vestido de Inés muestra la pervivencia de una misoginia basada en la perturbación que despiertan las mujeres en los hombres por sus atrevidos atavíos:

- [...] Lo que sé es que, si las mujeres fueran menos provocativas, los hombres serían menos atrevidos... y que si no hubiera tanta... desvergonzada, no habría tanto libertino...
- Está visto: el reverendo Padre Claudio Linares está hoy de vena... Lo recomendaremos para que nos predique el próximo cuaresmal, dijo Doña Gertrudis dejándose caer con visible desmayo de cólera en una butaca.
- Si eso es lo que predicán los Reverendos Padres, dígala a Vd. señora, que debería ir a oírlos, porque la hace bastante falta.<sup>43</sup>

Gracias a su pudor y a su natural belleza, Inés se convierte en la reina del salón y muchos hombres acuden a pedirle bailar, entre ellos Rufino, que causa a Inés una grata impresión. Tras el episodio de la discusión entre Pablo y su padre, Gertrudis observa con recelo la creciente influencia ganada por su hija en la familia y decide impulsar el

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 48-49 (en cursiva en el original).

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 53-54.

casamiento con Rufino para apartar a Inés de casa. Desde luego Gertrudis, movida siempre por su interés personal, no es presentada por el autor como una buena madre y esta impresión se acentúa cuando ofrece consejos a Inés ante su recién estrenada maternidad. Así, respecto a la lactancia, madre e hija entablan el siguiente diálogo:

- Es menester pensar, dijo la buena señora, en ir buscando ama... Yo me encargo de proporcionarte una buena.
- Pero, mamá, respondió Inés; si yo creo que no será necesaria: pienso criar yo.
- ¿Tú? replicó Doña Gertrudis, asombrada como si hubiese oído una blasfemia; ¿criar tú?... ¿Sabes lo que dices?...
- Perfectamente, mamá; ¿qué tiene eso de extraño? ¿no es lo más natural del mundo el que una madre críe a sus hijos?

Inés logra finalmente imponerse haciendo triunfar así una práctica ya defendida por Fray Luis de León en el siglo XVI, los ilustrados en el siglo XVIII y los liberales en el XIX frente a la costumbre, calificada de aristocrática, de servirse de una nodriza. “No conozco en el mundo para una madre placer igual ni deber superior al de criar por sí misma a sus hijos, al de darles cuanto el amor puede dar, alimentándolos con su propia sangre”;<sup>44</sup> estas son las palabras con las que Inés logra convencer al médico para que le permita criar por ella misma a sus hijos.

Con Rufino ya muerto, una Inés consagrada plenamente a la educación y a la subsistencia de sus hijos, rechaza tajantemente las pretensiones de su madre de casarla con Andrés, el que fuera mejor amigo de su marido y que había prometido a Gertrudis aliviar su maltrecha hacienda. Así expresa Inés su opinión a su madre sobre casarse de nuevo: “yo pienso que, por regla general, cuando una mujer, sobre todo si es joven, enviuda, debe tomarlo como señal probable de que la voluntad de Dios no la quiere para casada... Al menos yo, por mi parte, no puedo entregar a ningún hombre un corazón que no me pertenece”.<sup>45</sup> Inés no se desmarca aquí de lo que en la época se recomendaba a una viuda católica si bien no condena a aquellas mujeres que deciden libremente volver a casarse: “No seré yo quien juzgue mal de lo que la Religión autoriza, y la sociedad no condena”.<sup>46</sup> Gertrudis sube el tono de la discusión al afirmar que la religión ordena no desobedecer a los padres pero Inés, con gran pesar, rechaza la propuesta y su madre decide abandonarla para siempre. Sin embargo, algunos meses después una Gertrudis ya arruinada cae en una demencia que le mantendrá inútil durante tres años.

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>46</sup> *Ibidem.*

En ese tiempo, la piadosa Inés se encarga de su cuidado a pesar de los golpes e insultos que recibe de la loca. De manera muy sintomática, Gertrudis fallece deshaciendo entre sus muelas el mismo crucifijo que Inés había ofrecido a su padre el momento de su muerte.

A pesar de no formar parte de la familia de Inés, las figuras de la abadesa y del capellán, de sor Ángela y del padre Ambrosio, desempeñan un papel fundamental en la novela. No constituye el único caso. En *El rosal de Magdalena*, novela escrita en 1858 por Antonia María de Oviedo y Schöntal, posteriormente fundadora de una congregación religiosa, la presencia de sacerdotes y religiosas y, sobre todo, su poderosa impronta en la vida de los principales personajes de la obra es también muy destacada.<sup>47</sup>

La influencia benéfica que estos eclesiásticos tienen en la vida y las decisiones de los protagonistas contrasta claramente con las novelas del liberalismo avanzado, donde su influencia también es importante pero de forma negativa. Mientras, en novelas adscritas al liberalismo moderado, como podemos observar en la ya comentada obra de Pilar Sinués *El ángel del hogar*, las figuras de los sacerdotes suelen ser anónimas y su función se limita prácticamente a dar la extremaunción. En *La mujer fuerte*, sor Ángela, una religiosa consagrada desde su juventud a la educación femenina para promover la “reforma de una sociedad llena de miserias y de ruinas”,<sup>48</sup> ejerce desde el primer momento un claro ascendiente en la personalidad de Inés, a la que consigue blindar frente a las tendencias perniciosas de Gertrudis. No obstante, tras su salida del convento Inés se muestra algo confundida por las lisonjas que recibe en las reuniones sociales a las que asiste junto a su madre. Es en estos momentos de duda e incertidumbre cuando Inés recurre a sor Ángela y al padre Ambrosio. Escudándose en la opinión aportada por estos dos personajes, Tejado ofrece a sus lectoras consejos y pautas de comportamiento que cumplir. En el caso concreto de las reuniones sociales, el padre Ambrosio escribe a Inés lo siguiente:

Nacida y obligada, como estás, a vivir en el seno de una familia para quien esos placeres, condenados y prohibidos por la religión, son el pan de cada día, es evidente que no podrías evitarlos de todo punto sin abandonar tu casa paterna. [...] Bástate hacer cuanto de ti dependa para aminorar, cuando de todo punto no puedas evitarlas, las

---

<sup>47</sup> OVIEDO, Antonia María de: *El rosal de Magdalena. Bosquejo de costumbres romanas en el siglo XIX*. Madrid, Apostolado de la prensa, 1955.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 21.

ocasiones peligrosas que en tan gran número se te ofrezcan; cosa que te aseguro lograrás si empiezas por practicar sincera y constantemente las virtudes cristianas.<sup>49</sup>

Podemos comprobar que la opinión de Tejado, aunque se exprese en boca de un sacerdote, es bastante menos tajante que la expresada por los eclesiásticos que hemos estudiado en el capítulo anterior. El autor es consciente de que Inés y sus lectoras forman parte de familias acomodadas en las que no resulta nada fácil renunciar a las nuevas formas de sociabilidad burguesa. Por eso, al igual que ocurría con el tema de los bailes, se pide a las jóvenes doncellas honestidad, recato y demás virtudes cristianas.

Poco antes de la boda, Inés vuelve a pedir consejo a sor Ángela y al padre Ambrosio, que ahora sí reproducen perfectamente las pautas de comportamiento exigidas por los eclesiásticos de la época a la mujer casada. Este último le solicita que no abandone como esposa las virtudes que había tenido como doncella y le avisa especialmente de no caer en el lujo sino ser atenta y diligente con los pobres. El padre Ambrosio también le plantea la posibilidad de que su marido no sea religioso, algo que finalmente ocurrió. En ese caso le pide que actúe con “incontrastable firmeza y prudente mansedumbre”, es decir, que muestre a su marido que “ni sus halagos, ni su autoridad, ni su violencia, si tan desatendido fuere que la emplease contigo, ni las seducciones del mundo, ni el estrépito de los placeres, ni el aparato de una vana ciencia, ni el sarcasmo” serán capaces de apartarle de su religión sin que todo esto sea incompatible con “el yugo de la amorosa obediencia” que debe a su marido.<sup>50</sup> Pero el padre Ambrosio también tiene palabras para Rufino y, por extensión, para los jóvenes varones que buscan esposa. En la visita que los recién casados realizan al convento donde se educó Inés, el capellán le dice a Rufino:

No se suele escoger mujer como se escoge un amigo: lo común en los hombres es prendarse de una hermosura, o de una buena dote, sin hacer cuenta ninguna de las cualidades morales. En caso de alternativa, se suele preferir una mujer rica y hermosa a una mujer virtuosa y buena... ¡Y así sale ello! La ilusión de la hermosura pasa pronto, cuando el tiempo no la devora realmente, junto con la riqueza... Y entonces ¿qué queda? tedio, pesar, amargura, y a veces desastres espantosos... Quizás esta sola es la explicación de tanto matrimonio mal avenido, de tanta ruina de familias, de tanto escándalo como hay, sobre todo en ciertas clases de la sociedad.<sup>51</sup>

Frente a la hermosura y la belleza pasajeras, el padre Ambrosio aconseja a los varones fijarse en las virtudes morales de su futura esposa para asegurar la buena

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 114-115.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 118-119.

convivencia dentro de un vínculo indisoluble. La impronta del padre Ambrosio en Rufino acabará finalmente sellada en sus últimos días de vida, cuando el capellán colabore con Inés en la conversión religiosa del malogrado galán.

El círculo argumental se cierra precisamente donde había comenzado: en el mismo convento donde Inés había aprendido en su infancia las virtudes cristianas de manos de sor Ángela y donde ahora, ya en su madurez, se proponía continuar la labor de su maestra. Las representativas palabras de su hermano Pablo, con las que prácticamente finaliza la novela, suponen una explícita defensa de la educación femenina y del modelo de mujer promocionado por la Iglesia católica:

Ve enhorabuena, ve a emplear lo que te reste de existencia en formar mujeres, hijas, hermanas, esposas, madres, que se parezcan a ti... Por ti sé yo perfectamente lo que es y lo que vale una mujer bien educada; en ti he aprendido la importancia que la sociedad cristiana debe dar a la educación de sus mujeres. Ve enhorabuena, ve a pagar a Dios y a tu patria el tributo de la experiencia que el mundo ha dado a tu noble espíritu y a tu gran corazón.<sup>52</sup>

### *5.2.2. Joaquín Roca y las madres católicas.*

Aunque sea una novela, *La mujer fuerte* cuenta con numerosos pasajes de carácter instructivo dirigidos a las mujeres católicas puestos en boca de los personajes de Inés y de sus principales consejeros, sor Ángela y el padre Ambrosio. El *Manual de madres católicas*, escrito por Joaquín Roca y Cornet, no constituye una novela moral que busca enseñar con los ejemplos de una serie de personajes virtuosos situados en una trama narrativa inventada pero verosímil. Fue más bien un tratado instructivo que vino a llenar un vacío temático importante dentro de la producción editorial católica. De hecho, hasta ese momento no había existido en la ya avanzada centuria decimonónica una obra que tratara específicamente la cuestión de la maternidad desde una perspectiva genuinamente católica (al menos yo no la he encontrado). Así valoraba el *Manual de madres católicas* la *Revista Popular* de Salvá y Salvany en 1871:

No es un devocionario, como alguien podría figurarse si sólo en su título se fijara. Es un libro de profunda ciencia social, que este dictado merece la educación de la mujer para el alto ministerio de madre de familia. Es el guía de la madre cristiana, a la cual conduce desde el altar de su bendición nupcial hasta la tumba de sus hijos o hasta la completa emancipación de ellos por la elección de estado. Hay dispuestos allí con mano verdaderamente delicada consejos para todas las dudas, consuelos para todos los dolores, estímulos para todas las desconfianzas, sonrisas y flores con que templar el rigor de ciertas espinas, que hasta en esto ha dado muestras el autor de conocer muy a fondo el público especial a quien se dirige. Hermosas citas de Padres de la Iglesia y de modernos

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 268.

escritores católicos esmaltan oportunamente el texto, dándole á la vez poderosísima autoridad y variedad suma.<sup>53</sup>

Efectivamente, el libro es un tratado que ofrece consejos y recomendaciones para todas las situaciones en las que se puede encontrar una madre católica a lo largo de su vida. Está escrito con un lenguaje bastante comprensible pero con un estilo más refinado que el presente, por ejemplo, en los opúsculos de Claret, más claro, directo y coloquial. También a diferencia de este eclesiástico, Roca no sólo recurre a la Biblia y a los Padres de la Iglesia para apoyar sus afirmaciones sino que, valiéndose de su extenso conocimiento del movimiento católico internacional de la época, cita a autores religiosos coetáneos, como Ráulica y Dupanloup, e incluso a autores profanos, como el higienista Monlau. Por la temática del libro, no es casualidad que esté dedicado a una asociación de madres católicas fundada en 1861 en Barcelona por el sacerdote José Amorós y que tenía como patrona a la madre de San Agustín.<sup>54</sup>

Una de las cosas que Joaquín Roca y Cornet deja meridianamente clara en su libro es que, a pesar de que la virginidad pueda considerarse un estado más perfecto, la función esencial de la mujer católica es ser madre:

El destino primordial de la mujer es ser *madre*; ella es la depositaria de los gérmenes humanos; ella es el manantial fecundo y respetable de la vida. Y no sólo está destinada a concebir y parir y alimentar por sí a los hijos, sino también a educarlos, a ser la madre de su inteligencia y de su corazón, a velar amorosa por el desarrollo de las facultades intelectuales y afectivas del fruto de sus entrañas, porque de estos desvelos maternos depende el destino futuro del hombre y de las naciones.<sup>55</sup>

Como podemos observar, el autor no sólo asigna a las mujeres el cometido de criar y alimentar a sus hijos sino que las considera responsables principales de su educación. Desde luego, esta visión contrasta claramente con la expuesta un siglo y medio antes por fray Antonio Arbiol, que delegaba esta función en los padres de familia. Roca prácticamente reduce la intervención de los padres en este ámbito a la elección de carrera para los hijos varones, cuestión para la cual a la madre sólo se le pide consejo. Así pues, las madres son las principales responsables en la crianza y educación de sus hijos pero Roca les recuerda en varias ocasiones a lo largo del texto que, en última instancia, cada uno de sus hijos pertenece a Dios y, por tanto, debe

---

<sup>53</sup> *Revista Popular*, nº 14, 1 de abril de 1871.

<sup>54</sup> Claret, en su ya citada obra sobre la vida de Santa Mónica, también hace referencia a esta asociación.

<sup>55</sup> ROCA Y CORNET, Joaquín: *Manual de madres católicas*. Barcelona, Librería de J. Subirana, 1868, p. 211.

conducirlos al cielo: “La madre es la depositaria y no la propietaria de su hijo, y así debe amarle como Jesucristo le ha amado, debe amarle para él y no para ella, debe elevarle hacia la altura de la celeste patria, sin inclinarle hacia la tierra”.<sup>56</sup>

Al igual que otros muchos autores de la época, Joaquín Roca se muestra también favorable a la lactancia materna. Para ello, el publicista catalán recurre a varias fuentes de autoridad. Primero, a *La perfecta casada*, obra de la que transcribe varios pasajes en los que se busca persuadir a las madres de que den el pecho a sus hijos con argumentos como que las hembras también lo hacen con sus crías o que es peor parir que criar. La segunda autoridad a la que recurre Roca es el higienista Monlau y su *Higiene del matrimonio*, obra de la que transcribe un pasaje en el que habla de los peligros que puede tener para la madre y para el niño delegar la lactancia a una nodriza. En tercer lugar, Roca utiliza la Biblia señalando que raras eran las madres que se dispensaban de criar a sus hijos y que en todo el libro sagrado sólo se hace referencia a tres nodrizas. En cuarto lugar, recurre a dos ejemplos laicos, reinas concretamente: Blanca de Castilla, madre de San Luis; y María Isabel de Braganza, segunda esposa de Fernando VII. Por último, recoge varias sentencias cortas sobre la lactancia de distintos autores, incluyendo médicos y otros personajes conocidos como Madame Campan o Erasmo de Rotterdam.

Roca afirma que la mejor educación para los hijos es la que reciben en su propia casa pero no se muestra reacio a que puedan ser educados en los colegios. El autor defiende los colegios religiosos frente a los establecimientos públicos “no porque falten a estos los más bellos elementos de la instrucción, así en la capacidad de los profesores como en la exactitud de la disciplina; sino porque al niño le sería más duro el pasar del cariño de la familia a la severidad indispensable de un público establecimiento”.<sup>57</sup> El propio autor reconoce haber enviado a sus hijos a colegios religiosos con excelentes resultados. No obstante, avisa de que no todos los colegios son válidos ya que algunos poseen “una gran parte de ostentación y de oropel deslumbrante que oculta muchas veces el vacío de una educación sólida y esmerada”.<sup>58</sup> Así pues, recomienda especialmente aquellos colegios regidos, bien por sacerdotes, bien por las congregaciones dedicadas a la enseñanza. Por tanto, vemos que en esta cuestión Roca se sitúa a medio camino entre los autores liberales, que compartían como modelo ideal la

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>57</sup> ROCA, J.: *op. cit.* (1868), p. 215.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 217-218.



educación doméstica, especialmente para las niñas; y los autores eclesiásticos como Claret, que alababan la educación impartida en colegios religiosos.

Uno de los asuntos que más puede preocupar a las madres católicas tiene que ver, de nuevo, con la tríada novelas-teatro-baile. También en este punto el publicista catalán, al igual que Gabino Tejado, no se muestra tan tajante y crítico como los autores eclesiásticos. Respecto a las lecturas, Roca opina que la prohibición formal y ciega puede deparar el efecto contrario al que se pretende y, por eso, es partidario de que las madres o, en su defecto, “quien tenga autoridad y ciencia para ello”,<sup>59</sup> escoja buenas lecturas para sus hijos desde que son pequeños. Además, el autor avisa de que no se pueden poner en manos de los jóvenes obras de árido y severo ascetismo sino bellas producciones de filosofía cristiana o poesías inspiradas por el cristianismo. En cuanto al teatro, Roca también adopta una visión relativamente abierta. Realizando una confesión personal, señala que “condenar absolutamente el teatro, me parecería un absurdo, y en mí pudiera tenerse hasta por una hipocresía. Sensible como el que más a la belleza de las artes, [...] he estudiado los grandes maestros del arte, y hasta he tomado alguna parte en su imitación”.<sup>60</sup> No obstante, considera que el teatro es más apropiado para los adultos que para los jóvenes. Así, recomienda a las madres que, por cuestión de costumbre o de moda se vieran obligadas a llevar a sus hijos al teatro, procure ver la obra antes por sí misma y juzgue al respecto, consultando incluso a una persona competente para que le aconseje. Esta cierta tolerancia hacia el teatro no existe para los bailes, que sí son condenados por el autor en toda su magnitud. De hecho, Roca se lamenta de la hija que queda “en el baile abandonada y sin freno de ninguna especie entre el bullicio y la embriaguez de la sensualidad excitada por todos los atractivos del placer y de la molicie”.<sup>61</sup>

El mejor antídoto frente a todos estos peligros potenciales es, sin duda, la educación religiosa que puedan transmitir las madres católicas a su descendencia. Más que con el precepto, la madre debe inspirar con el ejemplo, como así se manifiesta en el siguiente consejo ofrecido por el autor:

Evite la madre cristiana para ella misma y para los demás el precipitarse en cuanto al celo religioso. Cuando se va más allá del objeto, se llega a un resultado opuesto al que se quiere alcanzar. [...] Los buenos pensamientos han de sugerirse, no imponerse:

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 233. De forma implícita, el autor parece estar aludiendo al sacerdote o director espiritual.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 338.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 343.

se ha de secundar la práctica de los buenos deseos, no precipitarse. Hasta los ejercicios de devoción se hacen fastidiosos cuando se cumplen por la fuerza.<sup>62</sup>

Desde luego, estas recomendaciones de Roca y Cornet distan mucho de las severas prácticas devotas exigidas por Claret en sus opúsculos dirigidos a las mujeres. Para el publicista catalán, el culto exterior sólo puede ser auténtico si está alimentado del culto del alma, de una religiosidad, por tanto, más sincera y resistente a los impugnadores de la religión.

El papel educador de las madres se completa con su consejo en la elección de carrera para sus hijos. Respecto a los varones, ya hemos señalado que Roca delega esta función a los padres si bien pide a las madres que no entorpezcan la vocación de su hijo en caso de que quiera ser sacerdote. Así, se lamenta de “la fatal preocupación de muchas madres que, teniéndose por cristianas, miran como una desgracia la vocación de sus hijos al servicio del Señor. ¡Qué afrenta pues para tales madres el ser tan solícitas y decididas para dar sus hijos o hijas al mundo, y tan cobardes y débiles para negarlos a Dios cuando este se digna llamarlos al estado eclesiástico!”<sup>63</sup> Si para los liberales una de las principales preocupaciones de la educación maternal era crear buenos españoles católicos e incluso virtuosos ciudadanos, para Roca y otros autores con posiciones ideológicas parecidas, el objetivo fundamental era crear buenos católicos españoles y, siempre que fuera posible, también excelentes hombres de Iglesia.

La elección de *carrera* por parte de las mujeres se reducía para Joaquín Roca y la mayoría de autores de la época a únicamente dos opciones: el claustro o el matrimonio. Respecto a la primera, Roca y Cornet se decanta por las tradicionales órdenes de clausura frente a las nuevas congregaciones femeninas que Claret tanto contribuyó a consolidar. Así expresa su opinión sobre este tema:

Ante todo, confesamos francamente que en tratándose del estado religioso en las mujeres, daremos siempre la preferencia, y nos sentimos inclinados a los votos perpetuos y no a los temporales, como parecen ser las de muchos recientes institutos. Es muy fácil que tales votos a medias produzcan almas anfibas en sus resoluciones, y sacrificios no consumados que tienden siempre a la tibieza y a la irresolución.<sup>64</sup>

Parece ser que Roca se contagió de la visión de muchos eclesiásticos de su época que no fueron capaces de vislumbrar las ventajas que tenía para la Iglesia esa renovada

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 337.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 394.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 376.

forma de vida religiosa. En cuanto al matrimonio, el publicista catalán considera que es el estado natural del ser humano. La misión de las madres en este punto consiste en servirse de su instinto para aceptar o rechazar a su futuro yerno. Lo más importante es que este tenga notables y puros sentimientos y una buena y cristiana conducta aunque también se considera relevante que tenga una desahogada posición económica. Eso sí, Roca pide a las madres que acepten la nueva situación, la de “ceder a otro el lugar que se ocupaba en el corazón de un hijo o de una hija”.<sup>65</sup> Aunque no es el objetivo fundamental del libro, el autor también ofrece consejos y pautas de comportamiento a las mujeres en su condición de esposas sin apenas diferenciarse de la actitud adoptada por Inés en *La mujer fuerte*. Al igual que en esta novela, Roca y Cornet presenta la posibilidad real de que la mujer tenga que lidiar con un esposo irreligioso y/o infiel pero insiste, siempre a través de un lenguaje adulador y lisonjero con efectos balsámicos, en su capacidad de abnegación y sacrificio además de en su condición de guía espiritual de la familia.

En la introducción de su tratado, Roca se dirige directamente a las madres católicas afirmando solemnemente que “el Señor ha confiado a vuestros desvelos la regeneración de este gran pueblo, exclusivamente católico, cual no existe otro en el universo. ¡Sed fieles pues a tan elevada misión!”<sup>66</sup> Esta sentencia parecería a priori vacía de contenido si no existiesen las más de cincuenta páginas que el autor dedica en su obra a la instrucción de las madres de familia. Efectivamente, Roca considera necesario que la conducta de la madre sea moralmente intachable para la buena educación de sus hijos y, a través de ellos, la regeneración de la sociedad, pero cree que esto no sería suficiente si no mediase una buena instrucción:

Y si una pobre mujer joven tan poco armada por una educación insuficiente, o no lee nada, o no lee sino novelas, ¿de dónde sacará armas contra la blasfemia y el error? A pesar de su sincera piedad, tímido e inútil soldado, ¿tendrá que desertar de las filas por temor de no comprometer, por una defensa ignorante, la santa causa de Dios y de la verdad?<sup>67</sup>

Roca se refiere aquí a la instrucción religiosa pero más adelante declara que tampoco esta es suficiente, que las madres católicas necesitan instruirse en otras materias para desempeñar perfectamente su función. Así, el autor se dirige a aquellos que no son favorables a una buena instrucción para las mujeres con una incómoda

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 393.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 284.

pregunta: “¿Será pues tan difícil el hacer comprender y admitir que el desenvolvimiento intelectual de las mujeres por el estudio de las letras y de las artes, en vez de ser un elemento extraño a su vida, un estorbo que les crea necesidades distrayéndolas de sus deberes, les sirve, al contrario, de una utilidad diaria en la familia y en la sociedad?”<sup>68</sup> En su opinión, es más peligrosa en una mujer la vanidad provocada por la belleza que la que podría generar el desarrollo intelectual. A pesar de estas afirmaciones, Roca no llega en ningún momento a pedir una educación igualitaria entre hombres y mujeres. Teniendo ya interiorizada la concepción ilustrada de las naturalezas diferenciadas, Roca manifiesta que también la educación debía ser distinta para ambos sexos. Así, descarta para ellas las ciencias exactas, la política, la diplomacia y el arte militar. Pero eso no impide que presente un currículum para las mujeres sensiblemente más avanzado que el que ofrecía Claret unos años antes o que el establecido oficialmente en las escuelas públicas por la Ley Moyano de 1857. La religión ocupa, lógicamente, una posición central pero Roca también se manifiesta de acuerdo en que las madres de familia conozcan historia y filosofía para aprender a razonar, las artes (música, dibujo), las ciencias, la agricultura, rudimentos de latín e incluso les pide que ayuden a sus maridos en sus negocios para ser capaces de gestionarlos en caso de caer en la viudedad. Por último, Roca se dirige directamente a todos aquellos hombres que se oponen a que las mujeres escriban señalando que con esta actividad “de ningún modo invaden el terreno del hombre, ni se constituyen sus émulas ni sus monos”.<sup>69</sup>

Un aspecto que comparte Roca y Cornet con muchos otros autores, tanto liberales como católicos, es su preferencia por la clase media. Este grupo social, situado entre la viciosa aristocracia y el ignorante pueblo, se convierte en modelo a seguir y es en él donde las madres católicas verdaderamente instruidas pueden ser realmente útiles para su familia. En el siguiente pasaje no sólo se enfatiza la superioridad moral de las clases medias sino también unas comodidades materiales que no van reñidas con el lujo excesivo:

En lo interior de la casa del artista, del sabio, del médico, del abogado, del juez, del profesor, es donde se encuentran más a menudo estas mujeres estudiosas, capaces para comprender las artes, que poseen verdaderos talentos, que son instruidas, sin que nadie piense en llamarlas mujeres *sabias*, porque su inteligencia es el honor de la familia, el tesoro de la familia, y con la ayuda de esta inteligencia aseguran ellas el decoro, el bien estar de la casa y hasta aquel lujo delicado no tan hijo de la profusión como del gusto de la mujer. La forma de los muebles es linda, su arreglo gracioso, hay grabados que

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 304.

recuerdan obras de arte preferidas, y revelan lo que se ama y admira en la casa. Flores, cuadros, libros, música, obras agradables, todo prueba un interior en donde se vive mucho, de donde se sale poco, y en donde se halla la felicidad; a diferencia de estas casas vacías y magníficas, cuyos dueños, siempre ausentes, corren tras el placer con febril actividad, huyendo siempre de su casa. En esta reducida estancia de la clase media, la madre rodeada de sus hijos, los educa por sí misma.<sup>70</sup>

Un último argumento que utiliza Roca para convencer de la importancia de la instrucción femenina, en este caso a las propias mujeres, es la posibilidad que les brinda de llenar horas vacías. El autor opina que si se dedicasen dos o tres horas al estudio intelectual, las mujeres no sólo renunciarían a las conversaciones y al tocador, sino que también gustarían más de quedarse en casa:

Hay en la vida de las mujeres, aun las más ocupadas, más horas vacías de lo que se creen: una vez salidos sus hijos de la primera edad, vuelven a encontrar una libertad que muchas veces les es pesada, y se ven precisadas a buscar como distraerse fuera de casa, y muy al revés sucediera si tuviesen el gusto y la habitud del trabajo. No huirían de su interior, pues, el estudio hace amar a las mujeres su estar en casa, a donde las atrae siempre el atractivo de un trabajo comenzado. ¡Cuán poco necesitan entonces visitas y de mundo!<sup>71</sup>

Como hemos podido comprobar, muchos de los argumentos utilizados por Joaquín Roca y Cornet para justificar y caracterizar la instrucción de las mujeres recuerdan a otro autor que hemos estudiado en un capítulo anterior. Efectivamente, se trata de Felix Dupanloup, obispo de Orleáns y autor de *La femme studieuse*. El propio Roca reconoce en el inicio de uno de los capítulos dedicados a este tema que se basó en la obra del francés para su redacción y, de hecho, copia algunos pasajes de forma literal.<sup>72</sup> Aunque es verdad que Roca no escribió un tratado entero sobre la instrucción de las mujeres sino sólo unos pocos capítulos, la rapidez con la que dio a conocer al público español una obra escrita sólo un año antes por uno de los principales representantes del catolicismo liberal en Francia demuestra no sólo su conocimiento de los debates producidos en torno a la religión católica en la esfera internacional sino también su relativa sintonía con una concepción del catolicismo no necesariamente opuesta al liberalismo.

Desde luego, no debemos dejarnos llevar por juicios apresurados porque ni Roca, ni tampoco Dupanloup, pretendían emancipar a la mujer mediante una mejor educación sino utilizar su influencia en la familia para, desde allí, recristianizar la

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 297-298.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 311.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 273.

sociedad. Aun así, hay que tener en cuenta el contexto de lucha política que existió en ambos países entre sectores católicos y liberales por cuestiones como la educación femenina. En el caso francés, ya sabemos que el opúsculo de Dupanloup se publicó como reacción al intento del ministro Victor Duruy de establecer una enseñanza pública para las muchachas de 14 a 18 años. En España, el estallido de la *Septembrina* hizo posible la organización, al año siguiente, de las *Conferencias Dominicales para la educación de la mujer*, pronunciadas por hombres vinculados a la izquierda liberal. A pesar de las disputas en torno a la finalidad que podría tener la educación de las mujeres, tanto católicos como liberales estaban de acuerdo en que era necesario instruir las y, por tanto, ya prácticamente nadie defendió la tesis de mantenerlas en la ignorancia.

### **5.3. CONCLUSIONES**

No es posible comprender el catolicismo español posterior al Concordato de 1851 sin tener en cuenta el importante movimiento laico que rodeó a la Iglesia católica y que colaboró con ella en sus proyectos y objetivos. En este capítulo nos hemos centrado en uno de los grupos más activos: el conformado por los publicistas católicos. Con posturas políticas que variaban desde un tímido catolicismo liberal hasta el carlismo pasando por el antiliberal neocatolicismo, estos autores se distinguieron principalmente por defender la causa católica con su pluma. Su mérito estuvo en vehicular su mensaje contra el liberalismo a través de los mecanismos propios de la esfera pública moderna. Mediante diarios y revistas influyentes y de larga trayectoria como *La Esperanza*, *La Regeneración*, *El Pensamiento Español*, *La Cruz* o la *Revista Popular*, estos publicistas buscaron influir social y políticamente en aras de una mayor presencia de la religión católica en la sociedad. Aunque su discurso apelaba constantemente al pasado, su proyecto político no constituía propiamente un retorno hacia sociedades ya pretéritas sino que más bien incorporaba una concreta concepción de la sociedad burguesa basada en una reinterpretación de la tradición bajo principios católicos.

¿Qué papel debían desempeñar las mujeres en la sociedad imaginada por los publicistas católicos? Como hemos comprobado, su modelo de feminidad compartía muchas de las características que analizamos en el capítulo anterior con relación a eclesiásticos como Claret, Balmes o Vilarrasa. Mujeres abnegadas y sacrificadas pero, sobre todo, con una ilimitada paciencia ante los defectos del marido, ya fueran

infidelidades o incluso actitudes violentas, eran demandadas por unos y por otros. También compartían la idea de que la principal misión de las madres consistía en formar buenos católicos y católicas que, incluso, pudieran servir a la Iglesia desde dentro, como sacerdotes y religiosas. La contribución femenina a la recristianización de la sociedad era, por tanto, igualmente enfatizada por eclesiásticos y publicistas católicos. Sin embargo, estos últimos fueron mucho más prolijos en hablar de la maternidad que los eclesiásticos. Para los publicistas católicos, los deberes de la madre eran inseparables de una óptima instrucción que les permitiera educar, como correspondía, a su descendencia aunque esta demanda acabó beneficiando a las propias mujeres porque desde el último tercio de siglo prácticamente nadie se atrevió ya a exigir en público que las mujeres fueran ignorantes. Los publicistas católicos también establecieron algunos puentes de unión con la sociedad burguesa en la que vivían al no condenar de manera absoluta, como hicieron los autores eclesiásticos, sus formas de sociabilidad (saraos, teatros, bailes, etc.) y presentar a la clase media como ejemplo y modelo a seguir para el resto de clases sociales. A medio y largo plazo y aun a pesar del origen liberal del ángel del hogar y del origen antiliberal de la madre católica, los modelos de feminidad planteados por el catolicismo y por el liberalismo moderado acabaron acercando posturas a partir del principal punto en común que les unía: la defensa a ultranza que ambos hicieron de la maternidad.

El modelo de feminidad de la madre católica se difundió socialmente mediante artículos costumbristas (*La mujer de Navarra*, de Navarro Villoslada), tratados instructivos (*Manual de madres católicas*, de Joaquín Roca y Cornet) y también novelas. No obstante, hay que reconocer que algunas de las analizadas en este capítulo, como es el caso de *La mujer fuerte*, no se reeditaron hasta la centuria siguiente, lo que muestra las dificultades expresadas por el catolicismo para establecer una relación normalizada con el género novelístico.<sup>73</sup> Sin embargo, los autores católicos fueron capaces de desarrollar otras formas literarias con las cuales enseñar modelos y pautas de comportamiento a las mujeres católicas mediante ejemplos que, como comprobaremos en el siguiente capítulo, no resultaban para nada desconocidos.

---

<sup>73</sup> Al menos como obra individual; desconozco si *La mujer fuerte* fue reproducida durante el siglo XIX en forma de novela seriada en algún periódico católico, como ocurrió con otras novelas de carácter moral.





## **6. MODELOS CATÓLICOS A IMITAR: LAS MUJERES DE LA BIBLIA.**

El libro que nos ocupa tiene toda la veracidad de la historia y todo el encanto de la leyenda; en él se enseña la virtud y se da a conocer su celestial atractivo. La madre de familia, la esposa, la hija; la mujer de posición como la de modesta fortuna, la que ha nacido en un palacio como la que le ha tocado vivir en una cabaña, todas encuentran en *Las Mujeres de la Biblia* modelos que imitar. En España, donde abundan aún las personas de recto criterio, no podía menos de ser popular una producción de esta clase. El objeto de la obra es oponer a las heroínas de novela, tipos por lo común de corrupción y de inmoralidad, las heroínas de la santa Escritura, tipos de verdadera belleza moral (*Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Barcelona*, 24 de enero de 1863).

Terminamos el capítulo anterior remarcando que, si bien la novela fue un género literario practicado por algunos publicistas católicos, no acabó convirtiéndose en el medio hegemónico utilizado por el movimiento católico para difundir ideas y principios virtuosos en la España de mediados del siglo XIX. Sin embargo, una religión que, como el catolicismo, estaba doctrinalmente asentada desde hacía varios siglos, podía recurrir sin problemas a una dilatada tradición asentada en su libro sagrado, en los intérpretes bíblicos y en los artistas que, a lo largo de los siglos, habían conseguido implantar en el imaginario colectivo toda una serie de personajes y escenas relativos al Antiguo y Nuevo Testamento. Lógicamente, aunque el conjunto de textos que conformaban la Biblia permaneció inalterable desde el siglo III d.C., las interpretaciones de los exégetas bíblicos y las representaciones artísticas en torno al libro variaron según las circunstancias, discursivas y materiales, presentes en cada periodo histórico.

Bajo estas coordenadas debemos interpretar la obra sobre la que va a girar el contenido de este capítulo: *Mujeres de la Biblia*, de Joaquín Roca y Cornet. Como podemos intuir a partir de la reseña del *Boletín* del obispado de Barcelona con motivo de la publicación de la cuarta edición de la obra, nos encontramos ante un libro que, ante todo, tenía como objetivo ofrecer a las mujeres de mediados del siglo XIX, pertenecientes a todas las clases sociales, modelos positivos y negativos de mujeres bíblicas que debían imitar y evitar respectivamente. La manera de tratar e interpretar estos personajes, no sólo por el propio Joaquín Roca sino también por otros autores del momento que también recurrieron a ellos con la intención de ejemplificar pautas y

formas de comportamiento para las mujeres, me va a ayudar a completar el análisis discursivo sobre los modelos de feminidad del catolicismo decimonónico.

Antes de entrar propiamente en materia, resulta imprescindible conocer mejor la obra. La primera edición en castellano es de 1850 y se publicó en dos tomos con el título completo de *Mujeres de la Biblia. Obra refundida*. Como ocurrió con muchas otras obras de apologética católica que circularon durante el siglo XIX en España, su origen era francés, síntoma claro de la relativa falta de creatividad propia en el catolicismo español y la necesidad de importar obras extranjeras. Efectivamente, en 1846 se publicó en París el primer tomo de *Les Femmes de la Bible* por parte de Georges Darboy,<sup>1</sup> importante clérigo francés que fue ejecutado por la Comuna de París el 24 de mayo de 1871 cuando era obispo de esta ciudad. Con la excepción de la viuda de Sarepta, personaje que no aparece en la edición de Roca, las figuras femeninas seleccionadas por ambos autores son las mismas. En muchas partes de la obra, Roca se dedica simplemente a transcribir en castellano las semblanzas biográficas que realiza Darboy de las mujeres bíblicas.

Sin embargo, no debemos interpretar *Mujeres de la Biblia* en su edición castellana como una mera traducción al castellano del original francés. Hay que tener en cuenta que la traducción en esta época no siempre se concebía como una reproducción literal del original. El mero hecho de anunciar la adaptación del texto a las costumbres del país podía esconder la voluntad de transformar la obra en algo distinto al modelo original.<sup>2</sup> En el caso de *Mujeres de la Biblia*, el número de páginas, considerablemente mayor en la edición de Roca que en la de Darboy, nos ofrece un claro indicio de que no se trataban de versiones similares.<sup>3</sup> Y es que el publicista catalán no se dedicó únicamente a resumir la vida de estas mujeres sino que añadió pequeños textos de ficción con estos personajes como protagonistas además de realizar valoraciones personales que remitían inequívocamente a la sociedad en la que él vivió. De hecho, tanto el propio Roca como su amigo Joaquín Rubio y Ors señalan que el original de

---

<sup>1</sup> DARBOY, Georges: *Les Femmes de la Bible, collection de portraits des femmes remarquables de l'Ancien et du Nouveau Testament*. Paris, Garnier Frères, 1846 y *Les Femmes de la Bible, principaux fragments d'une histoire du peuple de Dieu*. Paris, Garnier Frères, 1850.

<sup>2</sup> Una reflexión sobre la actividad creativa de la traducción, aplicada al contexto de la escritura femenina durante la Ilustración en BOLUFER PERUGA, Mónica: "Traducción y creación en la actividad intelectual de las ilustradas españolas: el ejemplo de Inés Joyes y Blake", en DE LA PASCUA SÁNCHEZ, M<sup>a</sup> José y ESPIGADO TOCINO, Gloria (eds.): *Frasquita Larrea y Aherán. Europeas y españolas entre la Ilustración y el Romanticismo (1750-1850)*. Cádiz, Universidad de Cádiz, 2003, pp. 137-155.

<sup>3</sup> Los dos tomos de la edición de Darboy superan por poco las 300 páginas cada uno mientras que los dos volúmenes de la edición de Roca tienen 710 y 724 páginas respectivamente.

Darboy se completó con los materiales de una obra que Roca tenía en preparación y que se titulaba *Estudios morales, históricos y literarios sobre la mujer*.<sup>4</sup> Así pues, más que una traducción, la obra constituye una refundición, como así se expresa en el subtítulo de la edición en castellano.

La edición castellana de *Mujeres de la Biblia* incorpora una serie de imágenes que también aparecen en la edición francesa y que representan a las mujeres bíblicas al inicio del capítulo dedicado a cada una de ellas. Los dibujos fueron encargados a M.G. Staal, discípulo de uno de los mejores representantes de la pintura religiosa en la Francia decimonónica, Paul Delaroche.<sup>5</sup> Los grabados constituyen más bien retratos imaginarios de estas mujeres con algún elemento representativo del relato que después se cuenta de ellas. Así, Judith aparece con la espada con la que cortó la cabeza a Holofernes mientras que la samaritana se encuentra apoyada en el pozo donde dio de beber a Jesús, por poner dos ejemplos. Desde luego, no es necesario insistir en que la utilización de imágenes con fines didácticos o propagandísticos no era nueva por parte de la Iglesia. Desde prácticamente sus inicios había recurrido a ellas y después, en la última sesión del Concilio de Trento, la Iglesia católica reafirmó, frente al protestantismo, la utilidad de las imágenes como incentivo a la piedad y medio de salvación. Las ilustraciones de *Mujeres de la Biblia* deben incluirse, por tanto, en la interpretación global de la obra por representar gráficamente el texto escrito.

Como vengo diciendo, el hecho de utilizar como modelos para las mujeres decimonónicas a otras mujeres que supuestamente vivieron como mínimo casi dos mil años atrás no resultó para nada incompatible. Aunque está claro que la fuente primera y principal donde aparecen estos personajes femeninos es la Biblia, Joaquín Roca fue capaz de adaptar las experiencias y acciones de estas mujeres a las categorías discursivas existentes a mediados del siglo XIX y, con ello, conseguir que sus biografías ficcionadas fueran reconocibles para las mujeres de su época. El diferente interés que otorga a cada personaje no depende tanto de los datos que la Biblia aporta sobre él sino de los rasgos que el propio autor fue capaz de extraer – o de inventar – y que consideró ejemplarizantes para sus lectoras. Así pues, podemos distinguir tres modelos de mujer

---

<sup>4</sup> ROCA Y CORNET, Joaquín: *Mujeres de la Biblia. Obra refundida*. Madrid y Barcelona, Librería de la Publicidad y Librería Española, 1850, vol. I, p. 33 y RUBIO Y ORS, Joaquín: *Noticia de la vida y escritos de Joaquín Roca y Cornet, redactada para ser leída en sesión pública de la academia de buenas letras de Barcelona, el 26 de marzo de 1876*. Barcelona, Imprenta de Jaime Jepús, 1876, p. 48.

<sup>5</sup> Un excelente estudio sobre la pintura religiosa en Francia durante el siglo XIX es FOUCCART, Bruno: *Le renouveau de la peinture religieuse en France (1800-1860)*. Paris, Arthéna, 1987. Dos de los cuadros más famosos de Paul Delaroche son *La Jeune Martyre* (1855) y *Sainte Véronique* (1856), ambos en el museo del Louvre.

imaginados por el catolicismo decimonónico y dentro de los cuales podemos encajar a las treinta y ocho mujeres bíblicas recogidas por Roca: la mujer tentadora y desobediente, representada por Eva; la mujer ejemplar y virtuosa, representada por María; y la mujer redimida, representada por la Magdalena. Veamos cada uno de ellos.

### **6.1 LA MUJER TENTADORA Y DESOBEDIENTE.**

La mujer que, dentro de la tradición judeocristiana, representó todos los males atribuidos al sexo femenino fue Eva. La referencia más antigua que culpa a Eva de la caída de toda la humanidad se encuentra en el libro del Eclesiástico, donde se dice que “por la mujer fue el comienzo del pecado, y por causa de ella morimos todos”.<sup>6</sup> San Pablo siguió por estos mismos derroteros al señalar que “Adán fue formado primero y Eva en segundo lugar. Y el engañado no fue Adán, sino la mujer que, seducida, incurrió en la transgresión”.<sup>7</sup> Tertuliano, por su parte, realizaba la siguiente pregunta en *De cultu feminarum*: “¿Es posible, o mujer, que [...] aún ignoras que estás sujeta a las miserias mismas de Eva? Aún vive la sentencia, aún dura el decreto de Dios que rubricó en el Paraíso contra tu sexo”.<sup>8</sup> Finalmente, San Agustín se opuso a la interpretación mayoritaria en ese momento, que consideraba que Adán y Eva habían pecado por desobediencia, y señaló que el pecado de los primeros padres de la humanidad había sido de naturaleza sexual. Nació así la doctrina del pecado original, de enorme trascendencia posterior en el cristianismo y que dejó a Eva-mujer con la peor parte al ser asociada irremediabilmente con la materia.

No cabe duda que todas estas sentencias desfavorables a Eva y, por extensión a todas las mujeres, beben de la misma fuente. Se trata de los relatos de la creación y de la caída presentes en los tres primeros capítulos del Génesis. Numerosos estudiosos bíblicos sostienen que el episodio de la creación del mundo y de la humanidad constituye, en realidad, una amalgama de dos relatos escritos en diferentes épocas. Así, el primero en orden de aparición (hasta *Génesis* 2, 4) es, sin embargo, el más tardío ya que se escribió hacia el 400 a.C. en Jerusalén tras el destierro en Babilonia. En él se encuentra la sentencia muchas veces ocultada por los misóginos bíblicos más extremos: “Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y

---

<sup>6</sup> *Eclesiástico* 25, 24.

<sup>7</sup> *1 Timoteo* 2, 13-14.

<sup>8</sup> Citado en HASKINS, Susan: *María Magdalena. Mito y metáfora*. Barcelona, Herder, 1996, p. 101.

hembra los creó”.<sup>9</sup> En cambio, el segundo relato en orden de aparición (*Génesis* 2, 4-25) es en realidad el más antiguo ya que fue escrito en el siglo X a.C., posiblemente en la segunda mitad del reinado de Salomón.<sup>10</sup> Aquí se narra el famoso episodio de la creación de Eva a partir de una costilla de Adán. El tercer capítulo, como es bien conocido, cuenta el engaño de la serpiente a Eva para que comiera del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal. Tras convencer esta última a Adán para que hiciera lo mismo, Dios los expulsó del Paraíso condenando a ambos a una vida de dolor y sufrimiento.

A mediados del siglo XIX, periodo en el que, como hemos visto en capítulos anteriores, a la Iglesia no le interesó mostrar de forma demasiado abierta una imagen negativa y condenatoria de las mujeres, la figura de Eva fue caracterizada con un lenguaje más amable. Así se refleja, por ejemplo, en el grabado sobre esta mujer bíblica presente en la propia publicación de Darboy y Roca. En él se representa a una mujer con el cabello suelto y los pechos al descubierto, símbolo de su pecado, pero con una mirada implorante, que refleja arrepentimiento, y un niño en su regazo que la presenta como madre de toda la humanidad (imagen I). Roca comienza su texto sobre Eva deteniéndose en el momento de su creación. Parece desmarcarse de interpretaciones anteriores más misóginas cuando afirma que Dios la creó “no de un grosero barro, sino de una materia ya purificada y ennoblecida”,<sup>11</sup> es decir, a partir de un hueso humano. Más adelante, relaciona el lugar de donde Dios extrajo este hueso con la aseveración, tan repetida en la época, de que el cristianismo convirtió a la mujer en compañera del hombre:

Para significar sin duda que la mujer sería la compañera de honor y no la esclava ni la tirana del hombre, el Criador la formó de un hueso tomado de esta región del cuerpo en donde late el órgano de los sentimientos generosos, especie de santuario habitado por todo cuanto el hombre ama y respeta, e inaccesible a cuanto el hombre desprecia o aborrece.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> *Génesis* 1, 27.

<sup>10</sup> Generalmente, estos dos relatos suelen denominarse Sacerdotal y Yahvista respectivamente. Esta teoría sobre la composición de los dos primeros capítulos del Génesis en PAGELS, Elaine: *Adán, Eva y la serpiente*. Barcelona, Crítica, 1990, p. 20 y GÓMEZ-ACEBO, Isabel: “Un jurado femenino declara a Eva: no culpable”, en GÓMEZ-ACEBO, Isabel (ed.): *Relectura del Génesis*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999, pp. 17-70.

<sup>11</sup> ROCA, J.: *op. cit.* (1850), vol. I, p. 40.

<sup>12</sup> *Ibidem*. El padre Claret realizó una interpretación similar de este episodio bíblico: “Mas os debemos advertir como de paso que ni sacó el Señor a la mujer de la cabeza del hombre, ni tampoco de los pies; como para dar a entender que ni debe ser la Señora ni la esclava del hombre, sino la compañera, y por lo tanto deben amarse como consortes y como huesos los dos de un mismo cuerpo. Mas para que este amor fuese mas fino e intenso la formó del hueso más inmediato al corazón, como del foco del amor”. CLARET, Antonio María: *Carta pastoral del Excmo. Sr. D. Antonio María Claret y Clará, Arzobispo de*

**IMAGEN IV: Eva**



Extraído de ROCA, J.: *op. cit.* (1850), vol. I, p. 37.

Tras la creación de Eva y su presentación a Adán, Roca señala que “un sentimiento interior le inspiraba que debía dejar al hombre el derecho de buscarla, y que no debía ser ella la primera en pedir. [...] El uno estaba formado para la contemplación y el valor, la otra para la dulzura y las gracias: esta para Dios solo, aquella para Dios y

---

*Cuba, dirige al Pueblo de su diócesis después de la Santa Pastoral visita de 1853.* Santiago de Cuba, Imp. de Miguel A. Martínez, 1853, p. 81.



para el hombre”.<sup>13</sup> De esa manera, el publicista catalán intenta legitimar la concepción católica del matrimonio, planteada como una unión entre compañeros pero con características y funciones diferentes que, a la postre, acaban subordinando a la mujer a los intereses del hombre.

No fue la única vez que Roca se pronunció a lo largo de su trabajo sobre las mujeres de la Biblia a favor del matrimonio católico frente a otras formas de organización familiar. Se vio obligado a hacerlo debido a la aceptación por la sociedad judía del Antiguo Testamento de fórmulas como la poligamia o el repudio. El autor tuvo ocasión de hablar de todo ello cuando escribió sobre la figura de Agar. Esta mujer era una sirvienta del patriarca Abraham quien, al no conseguir descendencia con su esposa Sara, concibió un hijo con la propia Agar, de nombre Ismael, con el beneplácito de Sara. Sin embargo, las rivalidades y envidias que pronto surgieron entre las dos mujeres sirven a Roca para denigrar la poligamia y considerarla sólo útil en una fase de la historia humana en la que era necesario propagar la especie. En cuanto a la práctica del repudio, el autor reconoce que era negativa para la mujer porque cargaba sobre ella la desgracia de una unión estéril pero no llega a calificarla como una ley contraria a la naturaleza porque “no es destructiva de las relaciones naturales del poder y de los subordinados”.<sup>14</sup> No opina lo mismo cuando se refiere a la transformación del repudio en divorcio por parte de las sociedades contemporáneas:

El repudio pues conserva al marido el poder de juzgar a la mujer y de condenarla al extrañamiento doméstico, y es siempre un acto de jurisdicción aun cuando no es un acto de justicia; ley imperfecta, pero no viciosa ni mala como el divorcio recíproco, que es contra naturaleza, pues dio a la mujer jurisdicción sobre el marido, atribuyéndole el poder de juzgarle y condenarle, bien sea que ella provoque el divorcio o que tan solo le ratifique. Y como la mujer es más débil, usa con mayor frecuencia de este poder usurpado. El divorcio es provocado por las mujeres con más frecuencia que por los maridos.<sup>15</sup>

Sin duda, esta reflexión de Joaquín Roca se encuentra mucho más conectada con su propio siglo que con las épocas antiguas que él recrea en su obra. Refleja el temor expresado por el catolicismo decimonónico hacia una práctica que había sido aprobada por los revolucionarios franceses en 1792 y que representaba, en opinión de ilustres filósofos católicos como Bonald o Ráulica, la disolución de la familia y, por extensión, del conjunto del Estado. En realidad, lo que se escondía detrás de estas afirmaciones

---

<sup>13</sup> ROCA, J.: *op. cit.* (1850), vol. I, pp. 40 y 45.

<sup>14</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 191.

<sup>15</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 196.

grandilocuentes era un rechazo tajante a la plena autonomía femenina el plano familiar y social, un aspecto compartido por la mayor parte del liberalismo isabelino.

Volviendo a la historia de Eva, Roca justifica que la serpiente se dirigiera primero a ella como consecuencia de su mayor debilidad y sensibilidad: “No se dirige de frente a Adán, temiendo ser harto fácilmente descubierto y rechazado. [...] Diríjese a la mujer, organización delicada y viva que se pone en juego al menor choque, al más ligero soplo.”<sup>16</sup> El autor no cuestiona que el pecado cometido por Adán y Eva fuera de naturaleza sexual, como se muestra en este pasaje que supone una crítica a la sociedad de su época: “¿Y que otra cosa pensáis que sea esa fiebre que devora nuestro siglo, sino un fuerte y convulsivo sacudimiento de aquella primitiva dolencia que aquejó a nuestros primeros padres? El racionalismo oscurece el espíritu, y el sensualismo arrastra el corazón”.<sup>17</sup> Sin embargo, el publicista catalán deposita la mayor responsabilidad del pecado en Adán porque, “como más grande y más fuerte en su origen, fue más ingrato en la desobediencia”.<sup>18</sup> También le acusa de haber descargado cobardemente la culpa a Eva quien, al menos, reconoció su error de manera sincera. En realidad, la costumbre generalizada de presentar a Eva como una mujer seductora y tentadora a la que responsabilizar de todos los males de la humanidad había pasado. Como mucho, se la podía presentar como ejemplo de mujer desobediente por su desbordante curiosidad. Así aparece reflejada Eva en un pequeño manual de comportamiento para niñas escrito por un eclesiástico a mediados del siglo XIX:

Todas vosotras sabéis lo que pasó con nuestra madre Eva, cuando todavía estaba en el paraíso terrenal. Oye una culebra que habla... ¡Qué cosa tan extraña!!! Vamos á ver... se acerca... la escucha... y ¿cuál es el resultado? Dejarse engañar por ella, y cometer el pecado de comer fruta del árbol vedado. ¡Ay niñas queridas! Huid de las curiosidades... si veis dos que hablan a solas no vayáis a escuchar lo que dicen, que está muy feo.<sup>19</sup>

La curiosidad también es el pecado que Roca atribuye a Dina, hija de Jacob, que acabó siendo seducida por el hijo de un importante patriarca de la zona: “Quiso [Dios] castigar la indiscreta curiosidad de su hija [de Jacob] que abandonó la casa paterna para

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, vol. I, pp. 49-50.

<sup>17</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 57.

<sup>18</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 58.

<sup>19</sup> FERRER CARRERAS, Vicente: *Carta espiritual o avisos á las niñas*. Barcelona, Imprenta del Heredero de Pablo Riera, 1864, p. 14. El autor era un religioso dominico del colegio de Ocaña.



ir en busca de nuevas amistades”.<sup>20</sup> Sin embargo, la figura de la mujer peligrosa y manipuladora por su atractivo sexual, como sabemos por las prevenciones de Claret hacia el vestido y los bailes, no desapareció del discurso católico. Desde luego, algunas mujeres bíblicas constituían excelentes ejemplos de *femmes fatales* que debían evitar a toda costa los ángeles del hogar decimonónicos. Son los casos de la mujer de Putifar, que intentó seducir sin éxito a José, hijo de Jacob; Dálila, que cortó la melena que otorgaba una fuerza descomunal a Sansón;<sup>21</sup> Bethsabé, la cual provocó con su belleza que David enviara a una muerte segura a su marido; la reina Athalía, que arrastró a su esposo y a su hijo a cometer los crímenes que ella les aconsejaba; y Herodías y su hija Salomé, que con sus voluptuosos bailes y malas artes consiguieron que Herodes Antipas decapitara a Juan Bautista.<sup>22</sup> Aunque está claro que esta caracterización tan negativa de la condición femenina ocupó un papel cada vez más secundario en el discurso católico de mediados del siglo XIX, las siguientes palabras de Roca demuestran que el temor masculino hacia las mujeres no sumisas seguía estando presente:

La mujer pues que es el ornamento de la humanidad por la delicadeza de sus formas que revelan un alma aún más delicada, por la viveza de sus sensaciones, por la frescura de su fantasía, por el esmalte de sus virtudes apacibles, por la ternura inagotable y por la constancia de su corazón que la lleva a veces hasta el heroísmo; cuando deja hollar su noble índole y degradar su dignidad por un desnivelado orgullo o por una pasión indomable, es el ser más repugnante y monstruoso, y por el abuso criminal de sus bellas y seductoras calidades se transforma en un tipo de deformidad moral que nos hace recordar alguna idea del infierno.<sup>23</sup>

## **6.2. LA MUJER EJEMPLAR Y VIRTUOSA.**

Roca y Cornet no debió tener demasiados problemas en encontrar en la Biblia varios ejemplos de mujeres de las que extraer características virtuosas que podían perfectamente imitar las mujeres de su tiempo. La ya mencionada Sara constituyó un buen modelo para Roca porque fue una esposa obediente y honesta que incluso pidió a Abraham que se desposara con Agar debido a su esterilidad. Sin embargo, su fe inquebrantable en Dios le permitió finalmente concebir a un hijo, Isaac, a pesar de su

---

<sup>20</sup> ROCA, J.: *op. cit.* (1850), vol. I, p. 284. Lo que en la Biblia (*Génesis* 34, 1-5) constituye un acto de violación, Roca lo transforma en una historia romántica de dos jóvenes rebeldes enamorados.

<sup>21</sup> Sobre Dálila, la conclusión que saca Roca es que “el ejemplo de su perfidia ha quedado como una prueba de la trágica influencia que las astucias de la debilidad pueden ejercer sobre la fuerza del valor más robusto y más temido”. *Ibid.*, vol. I, p. 515.

<sup>22</sup> En su *Manual de madres católicas*, que ya analizamos en el capítulo anterior, Roca utiliza precisamente el ejemplo de Herodías y Salomé cuando habla de los peligros de los bailes.

<sup>23</sup> ROCA, J.: *op. cit.* (1850), vol. I, p. 308.

edad avanzada. Lo que el autor más destaca de Sara fue su convicción por dar de mamar a su hijo, un aspecto que en el relato bíblico pasa de puntillas<sup>24</sup> pero sobre lo que Roca se extendió ampliamente:

Ella alimentó por sí misma a Isaac, como hacen todas las madres, persuadidas de que el sufrimiento es un delicioso misterio, en el cual se fortifica la ternura; y que chupando la vida de tan cerca el corazón, los niños encuentran sin duda allí algo de más generoso y de más puro. A más de que, tal era la costumbre de los siglos primitivos, porque tal es el orden de la naturaleza. La molicie y el refinamiento del egoísmo introdujo posteriormente el uso de entregar, aun sin necesidad absoluta, a manos mercenarias, uno de los deberes y de los goces más dulces y sagrados de la maternidad, y comprar a precio de oro, no sólo la pura sustancia que deposita la naturaleza en el pecho de la mujer, sino hasta las caricias, y aquella tierna y siempre desvelada solicitud que el autor de la vida inspiró en el corazón de una madre.<sup>25</sup>

Como podemos comprobar, Roca justifica el supuesto carácter natural de la lactancia materna porque, en su opinión, esta práctica se encontraba muy extendida en los siglos primitivos mientras que denigra la costumbre, no erradicada en su época, de encargar la crianza de los bebés a una nodriza. Pero ya sabemos que el discurso católico de mediados del siglo XIX no sólo consideraba la lactancia materna como el único deber a desarrollar por una buena madre cristiana. También debía ser capaz de educar hijos piadosos e íntegros. Eso es precisamente lo que hizo Ana con su hijo Samuel, que se convirtió en un importante profeta y en consejero de los reyes Saúl y David. Dice Roca que Ana debe “ser nombrada ejemplo de las madres a causa de su religiosa ternura: pues nos atreveremos a asegurar, que habría más hijos como Samuel, si hubiese más madres que se propusieran imitar la piedad de Ana”.<sup>26</sup>

La madre debe incluso aceptar el sacrificio que puede suponer ver a sus hijos morir por su religión y por su patria. Así ocurrió con la madre de los macabeos, modelo heroico de mujer que vio expirar a cada uno de sus hijos en medio de atroces tormentos antes de sufrir ella misma el martirio a manos de sus enemigos. Los hechos se produjeron en la época helenística, cuando el rey de Siria Antíoco Epífanes se propuso incorporar a su reino la “nación” judía prohibiendo la práctica de su religión.<sup>27</sup> El ejemplo de la madre y sus siete hijos debe seguirse cuando religión y nación se encuentren amenazadas, como así se desprende de estas palabras de Roca:

---

<sup>24</sup> “Y [Sara] añadió: «¿Quién le habría dicho a Abraham que Sara amamantaría hijos?; pues bien, yo le he dado un hijo en su vejez». Creció el niño y fue destetado, y Abraham hizo un gran banquete el día que destetaron a Isaac”. *Génesis*, 21 7-8.

<sup>25</sup> ROCA, J.: *op. cit.* (1850), vol. I, p. 149.

<sup>26</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 594.

<sup>27</sup> El episodio del martirio de la madre y sus siete hijos se narra en *2 Macabeos*, 7.

A la invitación que se le hacía de despreciar los preceptos de su fe religiosa, el mayor de los hermanos Macabeos dijo al Rey Antíoco: “¿Qué es lo que tú pretendes o quieres saber de nosotros? Pronto estamos a morir, antes que violar las leyes de nuestro Dios y de nuestra patria”. ¡Dios y patria! palabras más mágicas no pueden sonar al oído del hombre, ni su corazón puede amar objetos más nobles. Los pueblos, como cada uno de sus hijos, despiertan, se conmueven, y combaten en nombre de la religión y de la nacionalidad.<sup>28</sup>

Roca tiene claro que la pervivencia de cualquier nación se cimienta en la estabilidad de las familias que la componen. Por eso, coloca a otra mujer bíblica, Ruth, como ejemplo de persona sacrificada por los intereses de su familia frente a la tendencia, presente en su época, de que se separen hijos y padres y se reduzcan los afectos entre ellos, dos consecuencias negativas del proceso de industrialización:

Mientras que el país gana en civilización y en recursos por la difusión y la mezcla de sus hijos en los diversos puntos de su superficie; preciso es vigilar para que no pierda al mismo tiempo de su nervio y de su fuerza íntima por el enflaquecimiento gradual y la ruina de las relaciones de parentesco y de las virtudes interiores. Ved ahí porque será bueno corregir algún tanto los gustos cosmopolitas y los instintos egoístas de nuestra época, pintándole las dulzuras de la familia y dándole el espectáculo de un desprendimiento inspirado por las afecciones domésticas. Esto es lo que se encuentra precisamente en la interesante y deliciosa historia de Ruth, tierno y generoso modelo de piedad filial que Dios coronó de gloria y de felicidad.<sup>29</sup>

El corto libro bíblico de Ruth cuenta que, angustiados por el hambre, una familia de cuatro miembros se vio obligada a abandonar Belén y dirigirse a la tierra de Moab. Allí, los dos hijos se casaron con dos moabitas pero tanto ellos como el padre murieron por lo que se quedaron solas la madre, de nombre Noemí, y sus dos nueras, Ruth y Orfa. De camino de vuelta a Belén, Noemí insistió a Ruth y Orfa varias veces para que volvieran a su tierra con sus respectivas madres. Orfa acabó por ceder pero Ruth se quedó con ella. Llegaron a su destino en tiempo de la siega y Ruth fue a trabajar en el campo de Booz. Él se mostró muy amable con ella y, más tarde, Noemí le comentó que Booz era pariente suyo. Una noche, Noemí instó a Ruth a que se acercara donde estaba Booz y durmiera con él, algo que ella hizo “pues la obediencia y el valor, unidos a la modestia y la dulzura eran las virtudes de la joven Moabita”<sup>30</sup>. Al día siguiente, Booz se cercioró de que el pariente más cercano de Noemí renunciaba a las tierras de ésta y a la propia Ruth por lo que Booz, como segundo pariente más cercano, tuvo pleno derecho a casarse con Ruth. La pareja tuvo un hijo llamado Obed, que fue abuelo del rey David.

---

<sup>28</sup> ROCA, J.: *op. cit.* (1850), vol. II, pp. 306-307.

<sup>29</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 542.

<sup>30</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 549.

Por tanto, la lección que saca Roca para sus lectoras es que Ruth desempeñó a la perfección los papeles de viuda y nuera abnegada y sumisa en aras de la estabilidad familiar.

Roca también hace referencia a otras mujeres que, con matices, podían servir de modelo para las mujeres decimonónicas. Susana, la mujer que estuvo a punto de ser condenada a muerte por adulterio, es eximida de toda culpa por el autor porque considera que “sus padres la habían educado en los sentimientos de la religión y de la justicia; y así ella conservó siempre el temor de Dios y el respeto de su ley santa”.<sup>31</sup> No obstante, la escena representada en tantas ocasiones en la pintura<sup>32</sup> donde Susana aparece bañándose ante la mirada libidinosa de dos ancianos, no pocas veces había inquietado a los que estaban convencidos de la capacidad perturbadora de las mujeres.<sup>33</sup> Judith, la mujer que derrochó valentía al ponerse al frente del ejército hebreo y cortar la cabeza al poderoso Holofernes, también generaba ciertas reticencias. No sólo por utilizar sus armas de seducción para engatusar al poderoso jefe del ejército enemigo, sino también porque adoptó un comportamiento excesivamente varonil. Precisamente por esto último, Joaquín Roca considera que la acción de Judith fue muy meritoria pero una excepción al fin y al cabo:

Juntábanse en su pensamiento el patriotismo y la religión para aconsejarle el librar a la tierra del yugo opresor de un enemigo cruel: se puede muy bien decir que Dios robustecía este proyecto en el corazón de aquella hembra intrépida; y así este es un caso excepcional que no puede servir de norma para el proceder ordinario de la vida, y por lo común son muy otras las sendas que conducen a tan glorioso término.<sup>34</sup>

El mismo rasero utiliza el autor para interpretar la figura de Débora. En una época situada entre la muerte de Josué y el advenimiento del rey Saúl en la que la sociedad hebrea estuvo gobernada por una especie de magistrados llamados Jueces, esta mujer desempeñó un cargo público muy respetado entonces: profetisa. Dice el autor dirigiéndose a sus lectores que el “título de profetiza discernido a Débora no debe en manera alguna sorprendernos. No con la supremacía de fuerzas físicas, y morales, ni

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 282. Una interpretación similar aparece en el número 213 (26/10/1865) del Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Valencia (BOEAV): “Susana triunfó frente a los jueces que querían corromper su inocencia porque le cupo la suerte de tener unos buenos padres que le llevaron por el camino correcto”.

<sup>32</sup> Jacopo Tintoretto (1555-1556), Artemisia Gentileschi (1610), Lorenzo Lotto (1517) o Thomas Hart Benton (1938) fueron algunos de los pintores que recrearon esta escena.

<sup>33</sup> Susan Haskins señala que algunos comentaristas medievales llegaron a considerar a la pudorosa Susana una tentadora cuyos baños incitaron a los ancianos a salirse del camino de la virtud. HASKINS, S.: *op. cit.* (1996), p. 178.

<sup>34</sup> ROCA, J.: *op. cit.* (1850), vol. II, p. 233.

con el carácter ni con el genio, sino con la pureza de corazón mide el Señor sus privilegiados dones”.<sup>35</sup> Sin embargo, un poco más adelante reula al apostillar que “es de suponer que Débora no ejerció su magistratura de un modo tan extenso como lo hicieron los demás jueces de Israel”,<sup>36</sup> una forma de minimizar la destacada presencia pública de una mujer que el autor no pretendía exportar al conjunto de mujeres decimonónicas.<sup>37</sup>

Sin embargo, ninguna de las mujeres ejemplares que hemos analizado hasta ahora podía estar a la altura de la Virgen María, madre de Jesús:

El verdadero tipo, el ejemplar verdadero de la mujer no es Rebeca, ni Débora, ni la esposa del cantar de los cantares, llena de fragancias como una taza de perfumes. Es necesario ir más allá y subir más alto; es necesario llegar a la plenitud de los tiempos, al cumplimiento de la primitiva promesa: para sorprender a Dios formando el tipo perfecto de la mujer es necesario subir hasta el trono resplandeciente de María.

[...] Ved ahí la mujer, señores: ved ahí la mujer porque Dios en María las ha santificado a todas: a las vírgenes porque ella fue virgen; a las esposas porque ella fue esposa; a las viudas porque ella fue viuda; a las hijas porque ella fue hija; a las madres porque ella fue madre.<sup>38</sup>

María constituye una de las figuras más destacadas y, al mismo tiempo, más enigmáticas de la religión católica. A través de un juego de dicotomías y oposiciones mutuas, Eva ha sido tradicionalmente presentada como desobediente, rebelde, activa, sexualizada, pecadora, profana, manchada y castigada frente a una María obediente, sumisa, pasiva, desexualizada, corredentora, sagrada, inmaculada y premiada.<sup>39</sup> Los teólogos católicos, especialmente los defensores de la tesis inmaculista, fueron los encargados de crear conexiones entre Eva y María para potenciar el carácter ejemplarizante de la segunda frente a la responsabilidad de la primera en la introducción del pecado original. Sin duda, un argumento a favor de la inmaculada concepción de María fue la interpretación de un pasaje del Génesis (3, 15) erróneamente traducido por San Jerónimo en la Vulgata: “Enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu linaje y su

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 455.

<sup>36</sup> *Ibidem*

<sup>37</sup> No obstante, el catolicismo decimonónico sí utilizó en determinadas coyunturas la figura de Débora en toda su extensión. Así lo hizo Salvador María de Fábregues desde el semanario carlista *La Margarita* en el contexto del Sexenio Democrático, época que abordaremos en el capítulo octavo: “Si la lógica de los hechos nos obliga a confesarlo, ¿por qué no hemos de exclamar: ¡Plaza, plaza a la mujer en el campo de la política! Los israelitas tuvieron una Débora; los católicos monárquicos pueden tener una Margarita”. *La Margarita*, nº 4, 23 de abril de 1871 (en cursiva en el original).

<sup>38</sup> *Ibid.*, t. I, pp. 700-701.

<sup>39</sup> ALER GAY, Maribel: “La mujer en el discurso ideológico del catolicismo” en VV.AA.: *Actas de las Primeras Jornadas de Investigación Interdisciplinaria. Nuevas perspectivas sobre la mujer*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1982, pp. 232-248

linaje: *ella* te pisará la cabeza mientras acechas tú su calcañar”. Ese “ella”, que en realidad debería ser un “él”, fue interpretado como la profecía de una Segunda Eva capaz de triunfar donde fracasó la primera y acabar así con el pecado original.<sup>40</sup> Aunque ya desde el siglo XV se cuestionó la traducción de Jerónimo y se señaló que en realidad se hacía referencia a la descendencia de la mujer en su lucha con la serpiente, no a la mujer misma,<sup>41</sup> la mala traducción perduró incluso en la bula *Ineffabilis Deus* de 1854, en la que se dice lo siguiente: “[La Virgen fue] anunciada por Dios, cuando dijo a la serpiente: «Pondré enemistades entre ti y la mujer», la cual pisó y deshizo indudablemente la venenosa cabeza de la misma serpiente; y por lo tanto, [...] la misma Beatísima Virgen fue, por gracia, exenta de toda mancha de pecado”.<sup>42</sup> Precisamente, la importancia de esta bula reside en que proclamó dogmáticamente la inmaculada concepción de la Virgen. Ello le convirtió, a ojos de los católicos, en la única persona, a excepción de Jesucristo, concebida sin el pecado original.

Con la proclamación del dogma, la figura de María adquirió nuevos bríos. La Iglesia católica hizo todo lo posible por promocionarla: muchas de las apariciones sobrenaturales reconocidas por la propia institución eclesiástica en el siglo XIX tuvieron como protagonista a la Virgen; devociones como el Rosario, el mes de mayo o el Sagrado Corazón estuvieron inspiradas en María y el papa Pío IX, como estudiaremos en el siguiente capítulo, utilizó simbólicamente su figura para apoyar sus convicciones temporales y ultramontanas. María resultó ser también fuente de inspiración de miles de mujeres católicas, no sólo de aquellas que pretendían ingresar en un convento manteniendo su virginidad intacta sino también de las muchas más que consagraron su vida a la maternidad. Como efecto contrario, este exacerbado culto mariológico del catolicismo decimonónico despertó entre los sectores anticlericales un fuerte odio a una figura que no sólo se podía intercambiar simbólicamente con la Iglesia católica y especialmente con su cabeza, el papado, sino que también representaba los miedos masculinos al poder que eran capaces de detentar las mujeres como esposas y madres. En opinión del antropólogo Manuel Delgado, los anticlericales creían que “la Virgen María y su «estúpido culto», la Iglesia que la hipostasiaba y el ejército de mujeres y

---

<sup>40</sup> Este aspecto es resaltado en una obra sobre la figura de María que, a pesar de no ser reciente, continúa siendo una de las mejores aportaciones al tema. WARNER, Marina: *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*. Madrid, Taurus, 1991 (1ª ed. en inglés 1976), pp. 308-331

<sup>41</sup> Así aparece este versículo en las ediciones actuales de la Biblia: “Enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu linaje y su linaje: él te pisará la cabeza mientras acechas tú su calcañar”.

<sup>42</sup> Esta bula aparece reproducida en la siguiente publicación y cito a partir de ella: *BOEAV*, nº 115, 10 de diciembre de 1863, vol. II, p. 793.

renegados que le obedecía, eran la causa del «atraso» de España y de sus resistencias a incorporarse al proceso civilizatorio que consagraría la restitución del dominio de los hombres sobre un mundo desfeminizado”.<sup>43</sup> Algo de esto pudo haber en las agresiones cometidas contra imágenes de la Virgen María por anticlericales exaltados durante el Sexenio, que fueron rápidamente denunciadas en los medios católicos.<sup>44</sup>

Pero, ¿quién era realmente María de Nazaret? Desde luego, resulta bastante sorprendente que de una mujer de la que la Iglesia ha proclamado cuatro dogmas – el de su maternidad divina en el Concilio de Éfeso de 431, su virginidad perpetua en el Concilio de Calcedonia de 451, su inmaculada concepción por Pío IX en 1854 y su ascensión a los cielos por Pío XII en la bula *Munificentissimus Deus* de 1950 – se hable tan poco en los evangelios.<sup>45</sup> Mateo y Lucas concentran la mayor parte de referencias a María, generalmente relacionadas con la infancia de Jesús. En Mateo se afirma que “María se encontró encinta por obra del Espíritu Santo”<sup>46</sup> y que José fue avisado en sueños por el ángel de esta circunstancia. Después narra sucesivamente el nacimiento de Jesús en Belén, la adoración de los Magos de Oriente, la huida a Egipto y la vuelta a Israel. Por su parte, el evangelio de San Lucas es la principal fuente para todos los grandes misterios de la Virgen ya que en él se narran las historias de la Anunciación, la Visitación, el Nacimiento y la Purificación. Así, Lucas cuenta cómo se aparece el ángel Gabriel a María para anunciarle el nacimiento de Jesús, su visita a su prima Isabel, el posterior nacimiento de Jesús en Belén y la presentación de Jesús en el templo para ser circuncidado. El último episodio de la infancia de Jesús contado por Lucas es el incidente del templo de Jerusalén, cuando Jesús tenía doce años y es encontrado por sus padres, tras tres días de búsqueda, dialogando entre doctores. Esta es la única ocasión, junto con las bodas de Caná, en la que Cristo y su madre aparecen hablando el uno con la otra.

Poca información más hay sobre María en los evangelios. Ni su nacimiento, ni su muerte, ni su apariencia, ni su edad son mencionadas. Durante el ministerio de Cristo ella juega un papel pequeño y, cuando está presente, las circunstancias son dudosas y a menudo desairadas. La única vez que María aparece físicamente en el Evangelio de San

---

<sup>43</sup> DELGADO, Manuel: *Las palabras de otro hombre. Anticlericalismo y misoginia*. Barcelona, Muchnick Editores, 1993, p. 244.

<sup>44</sup> En el Boletín Eclesiástico de Valencia se describen con horror algunos desacatos y atropellos cometidos contra imágenes de la Virgen María en distintos lugares de España: atarla por el cuello con una soga, fusilarla por la espalda con los ojos vendados, etc. *BOEAV*, nº 382, 7 de enero de 1869.

<sup>45</sup> Una buena descripción de la presencia de María en los Evangelios en WARNER, M.: *op. cit.* (1991), pp. 23-49.

<sup>46</sup> *Mateo* 1, 18.

Marcos es el episodio en el que “la madre y los hermanos” de Jesús le piden que deje de predicar. Este respondió preguntando quiénes eran su madre y sus hermanos y, acto seguido, dijo a los que escuchaban: “Estos son mi madre y mis hermanos. Quien cumpla la voluntad de Dios, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre”<sup>47</sup>. Así pues, se entiende que Jesús rechaza su familia terrena para abarcar la más amplia familia de sus discípulos y seguidores. En el Evangelio de San Juan nunca se nombra a la madre de Jesús por su nombre ni tampoco se repiten los sucesos que le conciernen referidos en los tres evangelios sinópticos. En cambio, sí se narran dos episodios fundamentales en la mariología. El primero es el ya citado de las bodas de Caná, donde Jesús vuelve a tratar de forma algo despectiva a su madre: “Y, como faltara vino, porque se había acabado el vino de la boda, le dice a Jesús su madre: «No tienen vino». Jesús le responde: «¿Qué tengo yo contigo, mujer? Todavía no ha llegado mi hora». Dice su madre a los sirvientes: «Haced lo que él os diga»”.<sup>48</sup> El segundo momento destacado es el de la Crucifixión, cuando Jesús se refiere respectivamente a María y a Juan: “«Mujer, ahí tienes a tu hijo». [...] «Ahí tienes a tu madre»”.<sup>49</sup> Después de que Jesús ascendiera a los cielos, se dice en el primer capítulo de los Hechos de los Apóstoles que María estaba con otras mujeres y con los hermanos de Jesús orando juntos. Así pues, su presencia en la Ascensión de Jesús se ha dado por sentada, como también en el episodio narrado en el capítulo siguiente: el descenso del Espíritu Santo en el día de Pentecostés.

A la información, no demasiado abundante, que aporta el Nuevo Testamento sobre María hay que añadirle la que aparece en los evangelios apócrifos, especialmente el Libro de Santiago, que es coetáneo al Evangelio según Tomás y de los cuales beben el Evangelio según el Seudo-Mateo y la Historia del Nacimiento de María.<sup>50</sup> A pesar de su antigüedad y de ser aceptado ya en el siglo II, el Libro de Santiago fue condenado por el llamado decreto gelasiano a finales del siglo V. Sin embargo, su lectura es fundamental para comprender el culto de la Virgen en Occidente. En este libro es narrada la historia de los padres de María, que no son mencionados en los evangelios. Así, se cuenta que Joaquín, el padre de María, era un hombre de excepcional riqueza y caridad pero su mujer, Ana, era estéril, lo cual suponía un estigma para ella y para su marido. Este último decidió hacer penitencia en el desierto durante cuarenta días. A pesar de estar separados, a los dos se les apareció un ángel prometiéndoles un hijo.

---

<sup>47</sup> *Marcos* 3, 34-35.

<sup>48</sup> *Juan* 2, 3-5.

<sup>49</sup> *Juan* 19, 26-27.

<sup>50</sup> Sobre la presencia de María en los evangelios apócrifos, WARNER, M.: *op. cit.* (1991), pp. 50-60.



Ambos acabaron encontrándose en las puertas de Jerusalén y se abrazaron efusivamente, un momento muy representado en el arte.<sup>51</sup> En agradecimiento a Dios, Ana prometió dedicar el hijo al templo. María nació y su infancia estuvo llena de prodigios, por ejemplo, a los seis meses dio siete pasos. Cuando cumplió tres años, sus padres consumaron su promesa y la dejaron en el templo. Al llegar a la pubertad, el sumo sacerdote Zacarías temió que María pudiera mancillar el santuario del Señor y, después de ser instruido por Dios, reunió a todos los viudos de Israel y les pidió que llevaran una vara en la mano porque Dios elegiría un marido para María. En la versión latina más tardía del Evangelio del Seudo-Mateo, María rechazaba el matrimonio aduciendo que había prometido ser virgen. El elegido por Dios es José y, tras algunas reticencias por su elevada edad y por tener ya hijos, acepta.

Tras narrar el episodio de la Anunciación en términos parecidos a los de Lucas, el Libro de Santiago cuenta el nacimiento de Jesús. José y María se ven obligados a trasladarse a Belén por el anuncio del censo pero, poco antes de llegar, a María le entran los dolores y se refugian en una cueva. José corre a llamar a una partera quien, al asistir al Nacimiento, proclama el milagro. Pero Salomé, otra mujer con la que José se encuentra en el camino, parece escéptica y reclama una prueba. Así, Salomé pide a María que se descubra y la examina. Por dudar sobre la virginidad de María, su mano blasfema queda seca por el fuego y, tras pedir perdón y coger al recién nacido, se le cura. Por tanto, un evangelio apócrifo como el Libro de Santiago aportó al catolicismo importantes argumentos para demostrar tanto la inmaculada concepción de María como su perpetua virginidad.

Lógicamente, esta imagen bíblica – y extrabíblica – de la Virgen María no ha permanecido imperturbable al devenir de los tiempos sino que ha ido evolucionando en virtud a los cambios de los modelos de feminidad predominantes. Como señala Juan Barreto, “la figura de María es también el resultado de la proyección de lo que se ha entendido como la mujer por excelencia, una imagen fundada no sólo en elementos históricos y teológicos, sino también antropológicos y culturales, que han producido una

---

<sup>51</sup> Durante la Baja Edad Media y el Renacimiento, pintores como Giotto representaron en numerosas ocasiones esta escena que simbolizaba la inmaculada concepción de la virgen en un momento en el que todavía no se había declarado dogma de fe. Puede consultarse al respecto MARTÍNEZ JUSTICIA, María José: “María, la nueva Eva. Iconografía de la mujer singular: la Inmaculada Concepción” en SAURET, T. (coord.): *Historia del Arte y mujeres*. Málaga, Universidad de Málaga, 1996, pp. 175-201.

figura compleja que es necesario revisar desde ese punto de vista”.<sup>52</sup> Así pues, vamos a centrarnos en la interpretación de la figura de la Virgen María a mediados del siglo XIX tomando de nuevo como referencia la obra de Joaquín Roca y Cornet sobre las mujeres de la Biblia.

La imagen con la que comienza el capítulo más largo que el publicista catalán dedica a una mujer bíblica constituye, de nuevo, una buena síntesis de todo lo que se va a escribir después (imagen II). En ella aparece representada una mujer joven con un niño ya crecido, de unos cuatro o cinco años de edad. Desde el punto de vista técnico, tanto el semblante rasgado a la vez que dulce de la Virgen como el escenario difuminado del fondo parecen evocar algunos de los famosos cuadros de Leonardo da Vinci, como *La Virgen de las Rocas* o *Santa Ana, la Virgen y el Niño*. María aparece con un enorme manto que cubre su cabello y casi la totalidad de su cuerpo, símbolo de pudor y virginidad. Sin embargo, la austeridad de los ropajes, el gesto de complicidad entre María y Jesús y el paisaje campesino representan también una maternidad humilde. El niño permanece en pie no sobre la roca desnuda sino sobre el manto de María, algo que se puede interpretar como símbolo de amparo y protección maternal frente a las asperezas del mundo. Es el halo que se sitúa encima de las cabezas de ambos protagonistas lo que nos anuncia que estamos ante dos figuras de carácter divino.

Esta percepción de la figura de María, entre la virginidad y la maternidad, entre la perfección y la humildad, se refleja en las palabras con las que Roca presenta al personaje: “Esposa de un carpintero de Nazaret, superior a las más ilustres mujeres por el resplandor de sus virtudes, igual a la más pobre por la humildad de su condición, más pura que todas las vírgenes de quien es el modelo y la patrona, más compasiva que todas las madres de las cuales es la protectora y el sostén”.<sup>53</sup> El autor, que en el capítulo anterior se había referido a la concepción inmaculada de María a través de la historia de sus padres narrada en el Libro de Santiago, se recrea unas páginas en relatar la infancia de María en el templo. Este periodo de su vida fue explotado por eclesiásticos como Claret para enseñar normas de comportamiento a las jóvenes que se educaban en colegios religiosos durante el siglo XIX:

A los tres años la llevaron al templo o colegio que había, en que estuvo hasta que la casaron con san José. Nunca estuvo ociosa, y siempre fue muy aplicada; hablaba poco,

---

<sup>52</sup> BARRETO, Juan: “María de Nazaret: polivalencia y ambigüedad de un símbolo” en SERRANO-NIZA, Lola y HERNÁNDEZ PÉREZ, María Beatriz (eds.): *Mujeres y religiones. Tensiones y equilibrios de una relación histórica*. Santa Cruz de Tenerife, Idea, 2008, pp. 107-128 (cita en p. 124).

<sup>53</sup> ROCA, J.: *op. cit.* (1850), vol. II, p. 379.

y siempre pensaba en Dios, a quien ofrecía todo lo que hacía. Oraba mucho, comía poco y dormía menos, y su corazón velaba pensando en Dios, y en lo que había de hacer en el día siguiente.

Obedecía a sus maestras y superiores; amaba y servía con mucho amor y agrado a sus compañeras colegialas. Era tanta su virtud, que las otras niñas se tenían como deslumbradas y eclipsadas a su lado, a la manera que las estrellas, que resplandecen de noche, y quedan sumergidas y ahogadas de luz cuando sale el sol. Sus mismas virtudes le acarrearón la envidia de sus compañeras; la calumniaron con los superiores, la maltrataron de palabra, y la dieron de empujones; pero la santísima Virgen todo lo sufrió con la más heroica paciencia; a todas las perdonó, las amó más, y las sirvió con más humildad y caridad.<sup>54</sup>

Tanto Claret como Roca presentan a una María obediente, humilde y abnegada, capaz de sufrir por los demás y perdonar todas sus imperfecciones. No se quejó nunca de lo que sus superiores le ordenaban, incluso cuando estos le pidieron casarse con José a pesar de que ella había prometido permanecer virgen. No obstante, la intermediación del Espíritu Santo le permitió concebir y dar a luz a Jesús sin perder la virginidad mientras que su ascensión o asunción a los cielos en cuerpo y alma, celebrada por el catolicismo cada 15 de agosto, confirma el carácter incorrupto de su cuerpo. María era, por tanto, modelo de pureza y una de las formas que el catolicismo explotó durante el siglo XIX para transmitir este ejemplo a las niñas fue a través de la consagración del mes de mayo a María.

La práctica de asociar el mes de mayo a María tiene su origen en la Italia de mediados del siglo XVIII gracias al empeño de jesuitas como F. Lalomia, que publicó un opúsculo al respecto en 1758, y Alfonso Muzzarelli, que en una opereta invitaba a practicar la nueva devoción en el ámbito doméstico, con la familia reunida, a través de la recitación colectiva del rosario ante un pequeño altar doméstico dominado por una imagen de María adornada por velas y flores.<sup>55</sup> El publicista católico José María Quadrado explica en otro opúsculo dedicado al mes de mayo el origen de su consagración a María: “Los encantos y delicias de la primavera, y las diversiones y fiestas harto peligrosas a que convida sugirieron la idea de escoger el Mayo para consagrarlo especialmente al culto de la bella y pura entre todas las vírgenes, en cuyo

---

<sup>54</sup> CLARET, Antonio María: *La colegiala instruida. Libro utilísimo y necesario para las niñas*. Barcelona, Librería Religiosa, 1864, pp. 392-393. El pasaje completo se encuentra reproducido en el anexo de textos de la tesis.

<sup>55</sup> Los títulos originales del opúsculo y la opereta citados son *Il Mese di maggio consacrato alle glorie Della gran Madre di Dio coll'esercizio di vari fiori di virtù* (1758) y *Il Mese di Maria o sia il Mese di Maggio consegnato a Maria Santissima coll'esercizio di varj fiori di virtù da praticarsi dalle persone secolari nelle pubbliche chiese o nelle case private* (1785). Esta información en CAFFIERO, Marina: *Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XIX)*. Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2000, pp. 181-189.

corazón como en vergel florido de virtudes descansó el celestial Esposo”.<sup>56</sup> Efectivamente, la dedicación de mayo a María respondía a un intento de la Iglesia católica de amortiguar los efectos, a su juicio perniciosos, que tenían fiestas paganas como los *Calendimaggio* en Italia o *Los Mayos* en España, donde se celebraba el inicio de la primavera en las sociedades campesinas con música y baile. En aras de mantener la castidad de las adolescentes, el catolicismo buscó reapropiarse de estos ritos paganos y promocionó durante el siglo XIX prácticas devotas en honor a María, símbolo inequívoco de pureza e integridad.<sup>57</sup> De esta manera tan poética y llena de significado se refería la *Revista Popular* de Sardá y Salvany al mes de mayo:

Dijo un día el pueblo gentil: esta es la estación de los placeres y del gozar, gocemos, pues, y embriaguémonos de placeres. Y sus vírgenes y sus mancebos corrieron en tropel a los altares de una impúdica divinidad, y en torno del indigno simulacro ensayaron sus cánticos y sus danzas, cánticos y danzas de las cuales huyó espantado el pudor, y la virtud se alejó llorosa y avergonzada. [...] Un día, empero, ¡día feliz! sobre el horizonte coloreado con las suaves tintas de la primavera dejose ver a los ojos de los pueblos alumbrados por la fe, purísima Mujer de celestial hermosura [...]. Y los pueblos enmudecieron un momento como deslumbrados ante la visión radiante y encantadora, y un momento después una voz unánime salió de todos los labios saludando a María, y se olvidaron los vanos simulacros, y deshiciéronse las danzas impúdicas, y la poesía y la música y todas las artes, sacudiendo el yugo vergonzoso que las envilecía [...]. Por eso cuando asoma todos los años risueña y deliciosa la primavera, un grito inmenso, universal resuena en toda la tierra; y en todas las almas amantes de la Madre de Dios uno solo es el pensamiento, una sola es la palabra en todos los labios: ¡María! ¡el mes de María!<sup>58</sup>

Desde luego, no resulta difícil adivinar que el carácter asexuado del ángel del hogar liberal-burgués en los países católicos bebía en gran parte de esta concreta interpretación de la Virgen como modelo de pureza y castidad. Pero María no constituía únicamente el modelo de niñas y adolescentes obedientes y pudorosas sino también de las virtuosas madres católicas. Mucha responsabilidad tuvieron los franciscanos en presentar a María como una madre humilde y con unas condiciones de vida similares a

---

<sup>56</sup> QUADRADO, José María: *Mes de mayo consagrado a María*. Palma de Mallorca, Imprenta de Esteban Trías, 1848, p. 7.

<sup>57</sup> Con consecuencias, sin embargo, realmente perversas, como ha mostrado Raquel Osborne al analizar la interpretación católica de los casos de la italiana María Goretti y la catalana Josefina Vilaseca, niñas muertas a principios y mediados del siglo XX respectivamente tras resistir a una violación. En ambos casos se ensalzó la capacidad “heroica” de estas niñas por mantener su virginidad aunque eso conllevara la muerte. OSBORNE, Raquel: “Cuerpo inmaculado: la función de la pureza en el modelo de mujer de la Iglesia católica”, en DEL VAL, M<sup>a</sup> I. y GALLEGU, H.: *Las huellas de Foucault en la historiografía. Poderes, cuerpos y deseos*. Barcelona, Icaria, 2013, pp. 101-121.

<sup>58</sup> *Revista Popular*, 29 de abril de 1871.

la de la mayoría de las mujeres.<sup>59</sup> Joaquín Roca recoge esta herencia cuando imagina cómo debía ser la vida de María antes de que Jesús iniciara su vida pública:

No hemos de figurarnos que María estuviese siempre en oración, ni abismada en éxtasis contemplativos. Lejos de ella aquella muelle y ociosa piedad a que se dedican tantas mujeres ricas, enemigas del trabajo, porque no lo necesitan para vivir. [...] La manutención y el aseo de su Hijo y esposo y el arreglo de la casa le absorbían gran parte del día; pero en su trabajo, que era casi continuo, no perdía la presencia de Dios ni la paz del corazón que es la felicidad del justo, y consagraba a la oración momentos que tenía libres.<sup>60</sup>

Este pasaje, que no está exento de cierta crítica social hacia las mujeres ricas y falsamente piadosas, pretende esencialmente que las lectoras empaticen con una mujer que, en muchos aspectos, vivió como ellas. Además, Roca presenta a una María que desempeñó perfectamente los deberes maternos que él mismo defendió años después en su *Manual de madres católicas* y que no sólo se reducían a la crianza material sino también a la transmisión de principios y valores mediante el amor y la ternura:

[Jesús] no desdeñó en su infancia el recibir las lecciones de su santa madre, la cual con aquella dulzura que penetra a un tiempo en el pensamiento y en el corazón, le inculcaba los preceptos de la ley del Señor, y ensayaba sus tiernos labios en cantar sus alabanzas. ¡Bello ministerio el de las madres el dar mezclada con el alimento del cuerpo la leche pura de las primeras verdades que nutren el espíritu! Entre los besos y las caricias maternas se inspiran con sencillez aquellas ideas sublimes que se arraigan en el corazón y que forman a los grandes hombres. El amor es el preceptor más poderoso y persuasivo, y la madre a quien es dado el privilegio de amoldar, por decirlo así, el alma del hijo, en medio de los cuidados del cuerpo, puede hacerse muy digna delante de Dios, formando al espíritu del niño a los principios de la verdad y a los hábitos de la virtud, cooperando en cierto modo, con respeto a Dios, al perfeccionamiento de su obra. ¡Madres cristianas! ¡Grandes deberes os quedan que cumplir sobre la tierra, y grandes recompensas os aguardan!<sup>61</sup>

Como he señalado, las referencias de los evangelios a María durante la vida pública de Jesús son realmente parcas por lo que Roca recurre de nuevo a fuentes alternativas que la tradición cristiana aceptó como verídicas. El publicista catalán se detiene especialmente en el episodio de la Pasión porque le sirve para recrearse en la angustia y el dolor sufridos por la madre de Jesús, algo que le valió el título de *Mater Dolorosa*.<sup>62</sup> Roca opina que “ninguna madre amó más, pero tampoco criatura alguna

---

<sup>59</sup> Así se constata en WARNER, M.: *op. cit.* (1991), pp. 237-255.

<sup>60</sup> ROCA, J.: *op. cit.* (1850), vol. II, p. 440.

<sup>61</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 434.

<sup>62</sup> Sobre el culto a la Mater Dolorosa, véase WARNER, M.: *op. cit.* (1991), pp. 273-293. Según la autora, la imagen de María junto a su hijo en la Pasión personificaba el sentimiento humano del dolor de una forma accesible y comprensible.



conoció mejor la función augusta que llena el dolor sobre la tierra”.<sup>63</sup> Las palabras que Jesús dirigió alternativamente a su madre y a Juan en la cruz sirven también a Roca para afirmar que María “desde aquel día pasó a ser verdaderamente la madre de los hombres, que estaban representados en San Juan”.<sup>64</sup>

**IMAGEN V: La Virgen María y el niño.**



Extraído de ROCA, J.: *op. cit.* (1850), vol. II, p. 377.

<sup>63</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 460.

<sup>64</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 465.

Desde luego, si hubo una figura que a mediados del siglo XIX mejor podía encarnar la pureza virginal, el instinto maternal y los dolores de María dentro del imaginario colectivo de la época, esta era la hermana de la caridad. Como hemos estudiado en el segundo capítulo y completaremos para el caso español en el noveno, las congregaciones femeninas de vida activa experimentaron un notable auge a lo largo del siglo y sus integrantes se dedicaron preferentemente a la atención de escuelas y hospitales. Llama la atención que en prácticamente todas las culturas políticas del reinado isabelino, desde el carlismo hasta el liberalismo demo-republicano, hemos localizado referencias muy favorables hacia la hermana de la caridad. En opinión de Rosa Ríos, este fenómeno no resulta extraño porque las virtudes exigidas a las monjas – obediencia, humildad, castidad, abnegación y sacrificio – eran las mismas que se consideraban necesarias para las mujeres seglares.<sup>65</sup> Robustiana Armiño, desde el semanario carlista *La Margarita*, explicaba el espíritu de abnegación y sacrificio de estas mujeres por su instinto maternal:

Esa numerosa falange de jóvenes predestinadas que en nuestros días abandonan las dulzuras del hogar doméstico para ir a militar bajo las banderas de la caridad, esas inimitables hijas de San Vicente de Paúl, que, despreciando los peligros y las epidemias, atraviesan los mares para ir a recoger en los campos de batalla el último suspiro del moribundo, caminan siempre impulsadas por su generoso corazón, castísimo santuario en el que Dios ha colocado una centella de su divina llama, de esa llama invisible y portentosa que forma la misteriosa esencia del amor materno.<sup>66</sup>

Por su parte, el padre Claret valoraba la labor de apostolado doméstico de las casadas pero consideraba que todavía era más importante la actuación de las hermanas de la caridad porque su influencia a través de la educación de las niñas era mucho más amplia:

Las casadas, si desde pequeñas han sido bien instruidas, y educadas en la Religión y en sus respectivas obligaciones, ¡oh qué bien tan grande no harán en las casas en donde entren! Ellas serán unos sacerdotes domésticos que santificarán toda la casa; ellas serán unos apóstoles que, como las santas Mónicas, convertirán a sus suegras, maridos, hijos y criados. Mas las que no se casen porque Dios las llame a estado de más perfección, de castidad y continencia perpetua, y se hallen monjas o hermanas dedicadas a la enseñanza, todavía harán el bien en mayor escala que las casadas, pues que no se limitará dentro del breve recinto de una casa, sino que se extenderá por todo el mundo, según la obediencia disponga de ellas. ¡Oh qué apostolado tan santo y provechoso!<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> RÍOS LLORET, Rosa E.: “El amor sagrado: una pasión ordenada. La representación de la esposa de Cristo en la España de la Restauración” (texto inédito). Agradezco a la autora su gentileza por permitirme acceder a este texto.

<sup>66</sup> *La Margarita*, 13 de agosto de 1871.

<sup>67</sup> CLARET, A.M.: *op. cit.* (1864), pp. 8-9.

Severo Catalina, en su tratado sobre la mujer que ya hemos analizado, dedica un capítulo completo a las hermanas de la caridad a las que rinde encendidos elogios. En las últimas líneas de dicho capítulo, Catalina realiza una sintomática conexión entre la madre y la hermana de la caridad: “los que denigran por sistema al sexo que llaman débil; los que se burlan ridículamente de todas las mujeres, devolviendo quizá a todas la ofensa que una les hizo, que se acuerden de su propia madre; y si no han tenido la dicha de conocerla, que se acuerden de esas criaturas sublimes que son madres de todos los desgraciados y hermanas de la caridad”.<sup>68</sup> También Concepción Arenal, mujer vinculada en algunos aspectos de su vida y pensamiento al liberalismo krausista, opinaba que, si bien las hermanas de la caridad no eran madres, sí eran mujeres y, por tanto, estaban dotadas de amor maternal: “La mujer, es mujer aunque no sea madre, es decir, que es compasiva, paciente, afectuosa y dispuesta a la abnegación. Más aún: sin ser madre, tiene afectos maternales. [...] Observemos esas sagradas legiones de Hermanas de la Caridad que amparan a los pobres niños que dejaron huérfanos la muerte, la miseria o el crimen”.<sup>69</sup> Esta conexión entre la hermana de la caridad y la maternidad es muy patente en un cuadro de Pedro Rodríguez de la Torre en el que aparecen dos figuras femeninas. La primera, en penumbra, es una mujer campesina con un bebé en su regazo mientras que la segunda, en el centro de la imagen, es una monja de delicado rostro que sostiene a otro bebé al que mira con la misma ternura que la aldeana (imagen III).<sup>70</sup>

Incluso un demo-republicano anticlerical como Ceferino Tresserra escribió una novela cuyo título hace referencia al fundador de las Hijas de la Caridad, la congregación femenina de vida activa más extendida en España a mediados del siglo XIX. En *Vicente de Paúl o el amor por caridad de Dios*, publicada por primera vez en 1867 bajo el pseudónimo de Enrique Werty de Guzmán, aparece un personaje de evidente tono autobiográfico: Ceferina de la Cruz, que era Hija de la Caridad. Mediante ese personaje novelesco, Tresserra establece un paralelismo con su propia trayectoria como apóstol de la idea democrática ya que el espíritu de abnegación, caridad y amor

---

<sup>68</sup> CATALINA, Severo: *La mujer*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1954, p. 120. Estas mismas palabras aparecen reproducidas en un artículo del mismo autor en la *Revista Popular*, 15 de febrero de 1873.

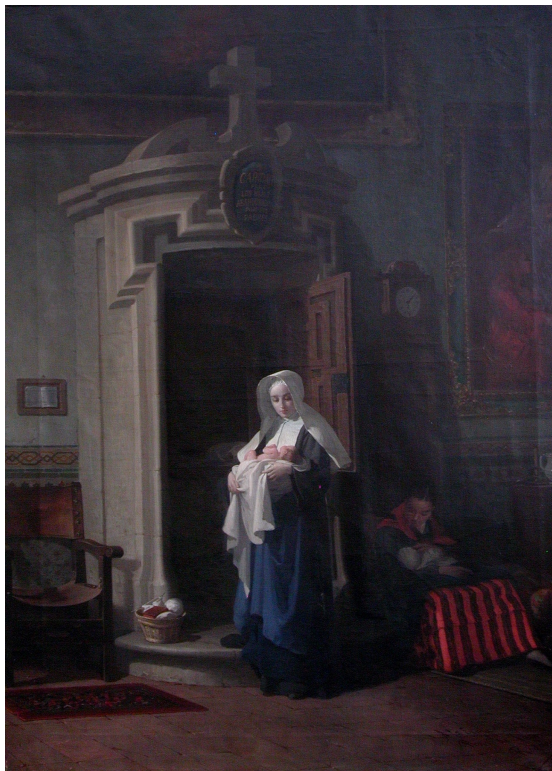
<sup>69</sup> ARENAL, Concepción: “La mujer del porvenir” en *La emancipación de la mujer en España* (edición de Mauro Armijo). Madrid, Júcar, 1974, p. 181.

<sup>70</sup> Agradezco a Rosa Ríos que me llamara la atención sobre esta obra.



incondicional hacia una idea de estas religiosas coincide con la propia misión regeneradora y benéfica que muestran él y sus correligionarios demócratas.<sup>71</sup>

**IMAGEN VI: Hermana de la Caridad.**



Pedro Rodríguez de la Torre: *Hermana de la Caridad* (1880)

La alta estima que la sociedad española decimonónica tenía de las hermanas de la caridad contrasta con las que en otro tiempo eran consideradas trasuntos ideales de María: las monjas de clausura. Aunque es verdad que hasta el cambio del siglo XIX al XX continuaron siendo superiores en número que las hermanas de la caridad en España, diversos factores influyeron en que ya no fueran tan valoradas como antaño. Podríamos resaltar especialmente dos: la mayor importancia otorgada a la maternidad y el hecho de que una vida dedicada enteramente a la oración entre los muros de un convento no encajara con la percepción general de unas sociedades cada vez más secularizadas donde la utilidad y el pragmatismo ocupaban una posición muy destacada. Desde luego, entre sus principales defensores se siguieron encontrando eclesiásticos y publicistas

---

<sup>71</sup> Información extraída de RAMOS GONZÁLEZ DEL RIVERO, Pablo: *Las armas de la República europea de las letras: propaganda y pedagogía democráticas en la narrativa popular decimonónica. Ceferino Tresserra*. Tesis doctoral presentada en la Universidad Autónoma de Madrid en 2008, p. 237. Como señala este autor, la admiración de Tresserra hacia las Hijas de la Caridad posiblemente se debiera a una experiencia personal: haber trabajado como enfermero voluntario junto a monjas de esta congregación en el hospital barcelonés de Hostafranchs durante la epidemia de cólera de 1865.

católicos aunque ahora repartieran sus alabanzas entre las monjas de clausura y las hermanas de la caridad. Liberales conservadores como Catalina también defendieron a las primeras aunque, como ya aclaré, opinaban que el destino principal de las mujeres consistía en ser esposas y madres: “Mientras el mundo se agita en confuso torbellino, mientras conmueve a las sociedades el huracán de la impiedad y del escepticismo, unas pobres mujeres oran por el mundo; piden misericordia para los impíos, y luz para los escépticos”.<sup>72</sup> En cambio, las novelas anticlericales encontraron en la figura de la monja de clausura alentada por el sacerdote un buen ejemplo del fanatismo religioso que tanto criticaban.<sup>73</sup> Incluso Concepción Arenal, gran admiradora de la actuación de las hermanas de la caridad, consideraba un auténtico atentado contra la naturaleza que una mujer ingresara en un convento de clausura porque, a diferencia de frailes y monjes, no desarrollaba ningún tipo de actividad moral e intelectual:

Y ¿puede llamarse estado perfecto el de *una criatura que no ama, ni piensa, ni trabaja*; que así puede definirse la monja? Comprendemos que la perfección en el monje, es difícil, pero es posible. Puede ser sabio, puede ser apóstol, puede ser mártir. Aun cabe que se consagre a la ciencia y a la humanidad, que catequice al presidiario o al salvaje, que arrostre la muerte en la epidemia, consolando a un moribundo, o en remotas playas predicando el Evangelio, y que cumpla una alta misión de amor e inteligencia. Pero la mujer reclusa, sin estudios, ni instrucción, ni cuidados, ni quehaceres ni afectos; sin actividad moral e intelectual, ¿cabe que se perfeccione? Más aún, ¿cabe que no se desnaturalice? Hay mucho desconocimiento del corazón humano y de la sabiduría divina, en la soberbia pretensión de perfeccionar la naturaleza saliéndose de ella.<sup>74</sup>

Como estamos comprobando, la interpretación que durante el siglo XIX se realizó de la figura de la Virgen María estuvo plagada de ambigüedades y contradicciones. El hecho de que ganara peso discursivo frente a arquetipos femeninos intrínsecamente más negativos como el representado por Eva no implicó, ni mucho menos, que el catolicismo situara a las mujeres en posición de igualdad respecto a los hombres en todas las esferas de la vida. Más bien se buscó valorar y dignificar, con efectos balsámicos, la posición generalmente subordinada que el catolicismo, al igual

---

<sup>72</sup> CATALINA, S.: *op. cit.* (1954), p. 116.

<sup>73</sup> El ya citado artículo de Rosa Ríos ofrece algunos ejemplos al respecto en novelas anticlericales de la Restauración.

<sup>74</sup> Este texto procede de un estudio que Arenal realizó sobre Feijoo en 1876 para concursar en un certamen convocado en Orense en memoria del benedictino. En él, la escritora gallega mostraba su conformidad con Feijoo en el hecho de que su trabajo había contribuido a que se reconociese la igualdad de la mujer. Pero disintía radicalmente del consejo que el benedictino dio a una hermana suya: ingresar en un convento. Su trabajo fue muy polémico y finalmente no se llevó el premio, que recayó en una joven Emilia Pardo Bazán. Fue publicado en el número 218 de *Revista de España* al año siguiente. La cita procede de LACALZADA DE MATEO, M<sup>a</sup> José: *La otra mitad del género humano: la panorámica vista por Concepción Arenal (1820-1893)*. Málaga, Universidad de Málaga, 1994, p. 101.

que el liberalismo, reservaba a las mujeres en la estructura social. Desde luego, hubo un claro intento de acercar la figura de María a las condiciones de existencia de la mayoría de mujeres: su presentación como una madre humilde y abnegada que crió y educó por sí misma a Jesús buscó cumplir ese objetivo. Sin embargo, el dogma de la Inmaculada Concepción, al declarar a María exenta del pecado original, elevaba de nuevo a María sobre todas las mujeres acercándola así a la figura de Cristo y, en definitiva, a la divinidad. No le faltaba razón a José Moreno Nieto cuando pronunció estas palabras en el marco de las conferencias dominicales para la educación de la mujer organizadas por Fernando de Castro en 1869:

Para comprender la soberana atracción que ejerce la mujer en el hombre, reparad ahora en lo que sucede en nuestro culto. Decidme: en medio de los pueblos cristianos, ¿qué es lo que más han adorado las gentes? Esa figura del Salvador, a pesar de su serenidad y reposo divinos, a pesar de aquella belleza moral que resplandece en Él; Él, que murió por amor; Él, que murió perdonando, todavía no es al que llama y a donde acude el hombre en sus miserias y dolores y en sus horas de angustia; antes vuelve sus miradas a María, la mujer virgen y madre, que, mediadora universal del hombre, derrama un bálsamo divino en las heridas del corazón humano, roto y despedazado en medio del combate de las pasiones. María, dice Henry Blaze, ha ganado para el cielo más almas que las personas de la Trinidad.<sup>75</sup>

Como consecuencia de su posición privilegiada como *Regina Caeli* o reina de los cielos, María había sido desde siglos atrás la principal mediadora a la que los creyentes católicos se habían dirigido para que sus plegarias hacia el cielo fueran atendidas. Esto le convertía, en la práctica, en una especie de semidiosa que competía en protagonismo con la Santísima Trinidad. Los teólogos encargados de la redacción de la *Ineffabilis Deus* fueron conscientes de las imprevisibles consecuencias que un protagonismo excesivo de María podía deparar, de ahí que en la declaración dogmática de que “la beatísima Virgen María en el primer instante de su Concepción fue preservada inmune de toda mancha de culpa original por singular gracia y privilegio de Dios Omnipotente”, se añadiera la siguiente frase: “en vista de los méritos de Jesucristo Salvador del linaje humano”.<sup>76</sup> Es decir, en una combinación temporal humanamente imposible, se afirmaba que María había sido concebida sin el pecado original, no por méritos propios, sino por los méritos futuros de un hijo que, lógicamente, aún no había nacido.

---

<sup>75</sup> MORENO NIETO, José: *Undécima conferencia. Influencia de la mujer en la sociedad*. Madrid, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1869, p. 9.

<sup>76</sup> *BOEAV*, n° 115, 10 de diciembre de 1863, vol. II, p. 796.

Los numerosos apologetas de la figura de María tuvieron precaución de no elevarla al rango de diosa. El presbítero Juan González, en un sermón sobre el misterio de la Inmaculada Concepción, mostraba algunas dudas a que su mensaje laudatorio hacia la Virgen no fuera entendido en sus justos términos: “No sé si en la exaltación de mi entusiasmo he podido proferir alguna palabra que no esté conforme con el rigor del lenguaje estrictamente teológico; pero, señores, opino que no puede haber exceso en las glorias que se publiquen de María, mientras no digamos que es Dios, como no lo decimos”.<sup>77</sup> Por su parte, Joaquín Roca interpretaba de la siguiente manera el hecho de que los evangelios no mencionen a María en las numerosas apariciones de Jesús resucitado:

Los apóstoles habían de certificar la resurrección de Jesucristo: el objeto de su ministerio era el publicarla por toda la tierra, y los evangelistas debían referir las principales pruebas que de ella les habían convencido. Pero María no estaba destinada para predicar a los pueblos a Jesús crucificado, y por lo mismo no era necesario que los evangelistas hiciesen mención de las visitas que de su Hijo había recibido, y que su humildad tendría muy bien ocultas, cuanto más multiplicadas, pues ninguna razón la impulsaba a publicarlas.<sup>78</sup>

La intención del publicista catalán era demostrar, con las Sagradas Escrituras en la mano, que fueron los apóstoles – y por tanto los varones – y no María – y por tanto las mujeres – los que recibieron el encargo de predicar y difundir la Palabra de Dios. No sabemos si Roca escribió estas palabras teniendo en mente una de las declaraciones emitidas por las feministas estadounidenses en Seneca Falls en 1848: “DECIDIMOS: Que puesto que el hombre pretende ser superior intelectualmente y admite que la mujer lo es moralmente, es preeminente deber suyo animarla a que hable y predique en todas las reuniones religiosas”.<sup>79</sup> Lo que está claro es que el miedo a que las mujeres predicaran y pudieran convertirse, en última instancia, en sacerdotisas acabó siendo planteado abiertamente en España precisamente por una mujer de fuertes convicciones religiosas: Concepción Arenal. En su famoso libro *La mujer del porvenir*, escrito en 1861 pero publicado el año de la Gloriosa, asociaba la elevada posición que María

---

<sup>77</sup> GONZÁLEZ, Juan: *Sermones doctrinales, morales, dogmáticos, panegíricos, y apologéticos o de controversia católica y social acomodados a las más urgentes y apremiantes necesidades de los actuales tiempos, o sea El Catolicismo y la Sociedad defendidos desde el púlpito*. Madrid, Imprenta de La Esperanza, 1855, vol. VI, p. 333.

<sup>78</sup> ROCA, J.: *op. cit.* (1850), p. 474.

<sup>79</sup> He accedido a este importante manifiesto feminista en el que, entre otras cosas se exigió el derecho al sufragio femenino, en la siguiente página web: [http://noguera.fcep.urv.es/legislacion\\_ceder/norma/manifestaciones\\_hist/dec\\_seneca.pdf](http://noguera.fcep.urv.es/legislacion_ceder/norma/manifestaciones_hist/dec_seneca.pdf). [consultado el 15 de mayo de 2013].

ocupaba en el catolicismo con la posibilidad de que las mujeres pudieran desempeñar cargos sacerdotales:

Una mujer puede llegar a la más alta dignidad que se concibe, puede ser madre de Dios: descendiendo mucho, pero todavía muy alta, puede ser mártir y santa, y el hombre que la venera sobre el altar y la implora, la cree indigna de llenar las funciones del sacerdocio. ¿Qué decimos del sacerdocio? Atrevimiento impío sería que en el templo osara aspirar a la categoría del último sacristán. La lógica aquí sería escándalo, impiedad.<sup>80</sup>

Más adelante, la escritora gallega retomaba la cuestión al plantear el conjunto de trabajos y oficios que, en su opinión, podían ser perfectamente desempeñados por mujeres. El primero al que hace referencia es, precisamente, el sacerdocio:

Siendo la mujer naturalmente más compasiva, más religiosa y más casta, nos parece mucho más a propósito para el sacerdocio, sobre todo en la Iglesia católica, que ordena el celibato del sacerdote y la confesión auricular. Muchos inconvenientes de esta confesión, hecha entre personas de diferente sexo, desaparecerían si la mujer pudiera ejercer el sacerdocio, cuyos deberes están tan en armonía con sus naturales inclinaciones. Instruir a los niños, enseñar a los ignorantes cosas buenas, sencillas y precisas; acompañar a los enfermos; auxiliar a los moribundos; compadecer a los desdichados; consolar a los tristes; hablar a todos de Dios, en quien cree con tanta fe, son cosas muy propias del sexo compasivo y piadoso. No sabemos si entre las mujeres habría muchas doctoras que causaran admiración; pero de seguro habría muchos ejemplos que imitar y muchas virtudes que harían amar la religión que las inspiraba. Sintiendo se hace sentir; la religión es principalmente un sentimiento, y la mujer su más natural y fiel intérprete. [...]

Esto que vamos diciendo parecerá muy extraño, muy absurdo, y probablemente será para algunos poco piadoso; hemos meditado mucho sobre la materia, y nos parece más fácil hallar chistes para ridiculizar nuestras ideas que razones para combatirlas.<sup>81</sup>

Vemos aquí cómo Arenal se apropiaba de muchos de los argumentos esgrimidos por eclesiásticos y publicistas católicos para acercar a las mujeres a la Iglesia – mayor sensibilidad y religiosidad en las mujeres, superior vocación educadora que en los hombres, capacidad de abnegación y sacrificio ante los enfermos y desdichados, etc. – con la intención de ir más allá y plantear así la posibilidad de un sacerdocio femenino real. Lógicamente, ya hemos señalado que desde la institución eclesiástica se rechazaba absolutamente esta posibilidad. Pero también en medios liberales, la propuesta de Arenal no fue bien recibida. Así respondió *La Reforma*, periódico en el que Arenal colaboraba:

Se admira la señora Arenal de que la mujer que ha podido ser Madre de Dios sea considerada por *el hombre* indigna de llenar las funciones del sacerdocio. Hay aquí un

---

<sup>80</sup> ARENAL, C.: *op. cit.* (1974), p. 102.

<sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 158-159.

error de hecho: el hombre en la sociedad pagana creó sacerdotisas; pero el Dios-hombre lo dispuso de otra manera. Eligió madre porque quiso ser verdaderamente hombre naciendo de mujer, pero no eligió mujeres para el sacerdocio: esta alta misión fue conferida exclusivamente a individuos del sexo masculino por el divino Fundador de nuestra religión; y no en verdad porque faltasen allí santas mujeres a quienes elevar al sagrado ministerio con la imposición de las manos, e infundiendo en ellas el Espíritu Santo.<sup>82</sup>

Para los redactores de *La Reforma*, el hecho de que María fuera la madre de Dios no tenía por qué implicar que las mujeres hubieran sido elegidas para el sacerdocio. Arenal respondió días después desde *La Iberia* señalando que, si bien a la mujer se le había incapacitado para desempeñar funciones sacerdotales, no había por qué deducir de ello su incapacidad permanente. Recurría de nuevo a la figura de María para, de una manera ingeniosa, desmontar el argumento de sus rivales: “Harto conocemos cuan bajos estamos para comprender los altos fines de Dios; mas a nuestra limitada razón le parece que si quiso tener Madre fue para honrar a la mujer y levantarla de la postración moral en que yacía, porque para ser verdaderamente hombre no necesitaba haber nacido de mujer como no necesitó del concurso del varón”.<sup>83</sup> No cabe duda, por tanto, que la tímida mujer de la que hablan poco los evangelios y a la que su hijo Jesús apenas trató con cariño generó significados e interpretaciones muy diversas en la España decimonónica, algunas incluso claramente subversivas con respecto al orden social establecido.

### **6.3. LA MUJER REDIMIDA.**

Una de las grandes diferencias del catolicismo con respecto a las distintas confesiones protestantes surgidas a partir del siglo XVI estuvo en relación con la penitencia. Mientras los protestantes opinaron que la confesión era un acto íntimo entre Dios y el hombre, el Concilio de Trento convirtió la penitencia en uno de los siete sacramentos, algo que implicaba la confesión de los pecados ante un sacerdote y la realización de determinados actos externos de arrepentimiento, además del arrepentimiento interior. Así pues, el sacramento de la penitencia unido a la doctrina del libre albedrío, rechazada tajantemente por algunas corrientes protestantes como el calvinismo con su creencia en la predestinación, ofrecían a los pecadores católicos un rayo de esperanza porque tenían la posibilidad de redimirse de sus faltas anteriores. Por

---

<sup>82</sup> *La Reforma*, 27 de marzo de 1869 (en cursiva en el original). Citado en LACALZADA, M<sup>a</sup> J.: *op. cit.* (1994), p. 105.

<sup>83</sup> *La Iberia*, 2 de abril de 1869. Citado en *Ibid.*, p. 106.

diversas circunstancias históricas, María Magdalena se convirtió en la personificación católica del arrepentimiento y de la penitencia. Situada entre Eva y María, adquirió el carácter sexual que se aplicó al pecado de la primera para convertirse después en la mujer pura, honesta y obediente que había sido siempre la segunda. La imagen que tradicionalmente ha representado a María Magdalena es la de una hermosa mujer, de larga cabellera rubia o rojiza, que llora por sus pecados desconsoladamente.<sup>84</sup> Pero, antes de adentrarnos en la construcción posterior del personaje, detengámonos brevemente en conocer cómo aparece María Magdalena en las Escrituras.

Al igual que ocurre con la Virgen María, las referencias a María de Magdala en el Nuevo Testamento son escasas y confusas.<sup>85</sup> Fijémonos primero en los pasajes en los que su nombre es inequívocamente mencionado. Lucas dice que, además de los doce apóstoles que acompañaban a Jesús por pueblos y ciudades anunciando la Buena Nueva, se encontraban “algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos y enfermedades: María, llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios [...] y otras muchas que les servían con sus bienes”.<sup>86</sup> Después, los tres evangelios sinópticos, con pequeñas diferencias de matiz, registran la presencia de María Magdalena tanto en la cruz con Jesús agonizando como en el sepulcro justo después de que Jesús haya resucitado, siempre en compañía de otras mujeres. El Evangelio de San Juan, sin embargo, ofrece una historia diferente de la Resurrección ya que María Magdalena se convierte en la protagonista: es ella la que va sola al sepulcro y se percata de que el cuerpo de Jesús no está, es ella la primera en ver a Cristo resucitado y es ella la que recibe el encargo por parte de Jesús de transmitir la noticia a los discípulos.<sup>87</sup> Por tanto, según san Juan, María Magdalena fue la primera apóstol.

Como podemos observar, ninguno de los pasajes en los que se menciona explícitamente el nombre de María de Magdala o Magdalena aporta pruebas suficientes que inviten a pensar que esa mujer fuera una pecadora o una prostituta.<sup>88</sup> Sólo la vinculación con otras figuras femeninas de los evangelios que sí aparecen

---

<sup>84</sup> Un buen estudio de la representación artística de María Magdalena durante el Barroco en RÍOS LLORET, Rosa E.: “La representación del arrepentimiento en la pintura. Siglos XVI y XVII”, Comunicación presentada al *XV Coloquio Internacional de la AEIHM*, celebrado en Bilbao del 11 al 13 de noviembre de 2010.

<sup>85</sup> En este tema, me baso principalmente en HASKINS, S.: *op. cit.* (1996), pp. 23-52.

<sup>86</sup> *Lucas* 8, 2-3.

<sup>87</sup> *Juan* 20, 1-18.

<sup>88</sup> Aunque los siete demonios a los que aluden Lucas y también Marcos han sido foco de especulación, Haskins opina que en ningún lugar del Nuevo Testamento se dice que la posesión demoníaca fuera sinónima de pecado. HASKINS, S.: *op. cit.* (1996), p. 35.

explícitamente como pecadoras explica la imagen que posteriormente se construyó de la Magdalena como una ramera penitente. Una de las mujeres con las que tradicionalmente se ha relacionado es con la llamada “pecadora” de Lucas. Justo antes de que este evangelista introduzca a María Magdalena por su nombre, describe el episodio de una mujer, pecadora pública, que acude a Jesús en busca de su perdón.<sup>89</sup> Le lava los pies con sus lágrimas, los seca con sus largos cabellos, los besa y los unge con perfume. Jesús acaba perdonándole por haber mostrado mucho amor. Mateo y Marcos cuentan una historia parecida pero la sitúan al final del ministerio de Jesús. A la mujer no se la nombra, ni se la describe como una pecadora, ni hay ninguna mención del perdón de Jesús. Trae un frasco de alabastro lleno de unguento precioso y unge la cabeza de Jesús, no sus pies. Ante las críticas de los apóstoles por el despilfarro del caro aceite, Jesús responde que es una preparación para la sepultura.<sup>90</sup> Es precisamente el hecho de que estas mujeres anónimas llevaran perfume el elemento que se utilizó para asociarlas con aquella otra mujer que acudió a embalsamar el cadáver de Cristo, es decir, María Magdalena.

Otra mujer con la que normalmente se ha confundido a María Magdalena es María de Betania. Los evangelios dicen que Jesús tenía dos amigas: Marta y María.<sup>91</sup> En el breve relato de Lucas, un Jesús cansado se detiene en un pueblo del que no se especifica su nombre y donde una mujer llamada Marta le recibe en su casa. Ella tiene una hermana llamada María que, sentada a sus pies, escucha su palabra. Marta se esmera en cumplir su deber de anfitriona y se pone furiosa cuando su hermana se niega a ayudarla. Jesús reconoce el trabajo de Marta pero defiende a María porque cumple el papel del discípulo que escucha y aprende. A principios del siglo III, basándose en este relato, Orígenes (c. 185-254) identificó a Marta y María como las formas activa y contemplativa de la vida religiosa, una asociación que continuó utilizándose en épocas posteriores. En el relato de Juan se cuenta la resurrección de Lázaro, acontecimiento que precipita la pasión y muerte de Jesús. Lázaro era de Betania y tenía dos hermanas: Marta y María. Estas llaman a Jesús cuando su hermano cae gravemente enfermo. Jesús llega demasiado tarde y ambas hermanas se lo reprochan. Sin embargo, Jesús obra el milagro. A pesar de algunas diferencias en ambos relatos, la coincidencia de los nombres ha permitido que se juzguen como dos episodios distintos en la vida de estas

---

<sup>89</sup> *Lucas* 7, 36-50.

<sup>90</sup> *Mateo* 26, 6-13 y *Marcos* 14, 3-8.

<sup>91</sup> *Lucas* 10, 38-42 y *Juan* 11, 1-45.



mujeres. La cuestión se complica cuando Juan, que pudo haber conocido el relato de Lucas de la pecadora desconocida, dice que María de Betania “era la que ungió al Señor con perfumes y le secó los pies con sus cabellos”.<sup>92</sup> No obstante, también podría ser que Juan se refiriera a la María de su propio relato cuando señala en el capítulo 12 que, con Lázaro ya resucitado, Marta sirve la cena en la que Jesús está invitado y su hermana María toma un perfume de mucho valor y le unge los pies a Jesús, untándolos con su cabello.<sup>93</sup>

Otras mujeres con las que el vínculo con Magdalena se sostiene mucho peor son la mujer adúltera<sup>94</sup> y la mujer samaritana.<sup>95</sup> Sin embargo, ambas coinciden con la imagen híbrida de ramera arrepentida con la que la Iglesia católica ha identificado oficialmente a María Magdalena desde el siglo VI hasta 1969. Fue el papa Gregorio Magno (c. 540-604) quien declaró que María de Magdala, María de Betania y la “pecadora” de Lucas eran la misma persona.<sup>96</sup> Se dejó así en segundo plano el importante papel que María Magdalena desempeñó como discípula y testigo principal de la resurrección al tiempo que se ocultaba completamente su consideración como compañera sentimental de Jesús, principal destinataria de sus enseñanzas y cabeza de los discípulos, tal como se refleja en los evangelios gnósticos.<sup>97</sup>

Aunque con algunos matices que enseguida vamos a abordar, la semblanza biográfica que realiza Joaquín Roca de María Magdalena no se desvía de la postura oficial de la Iglesia católica. Buena muestra de ello es la imagen con la que comienza el capítulo. La representación de la Magdalena en este grabado apenas se desmarca de la iconografía típica del Barroco con relación a esta mujer: larga melena clara, vestido caído por debajo de los hombros, crucifijo sostenido entre los brazos cruzados, mirada implorante hacia el cielo bañada de lágrimas y paisaje de fondo desolado y solitario (imagen IV).

---

<sup>92</sup> *Juan* 11, 2.

<sup>93</sup> *Juan* 12, 2-3.

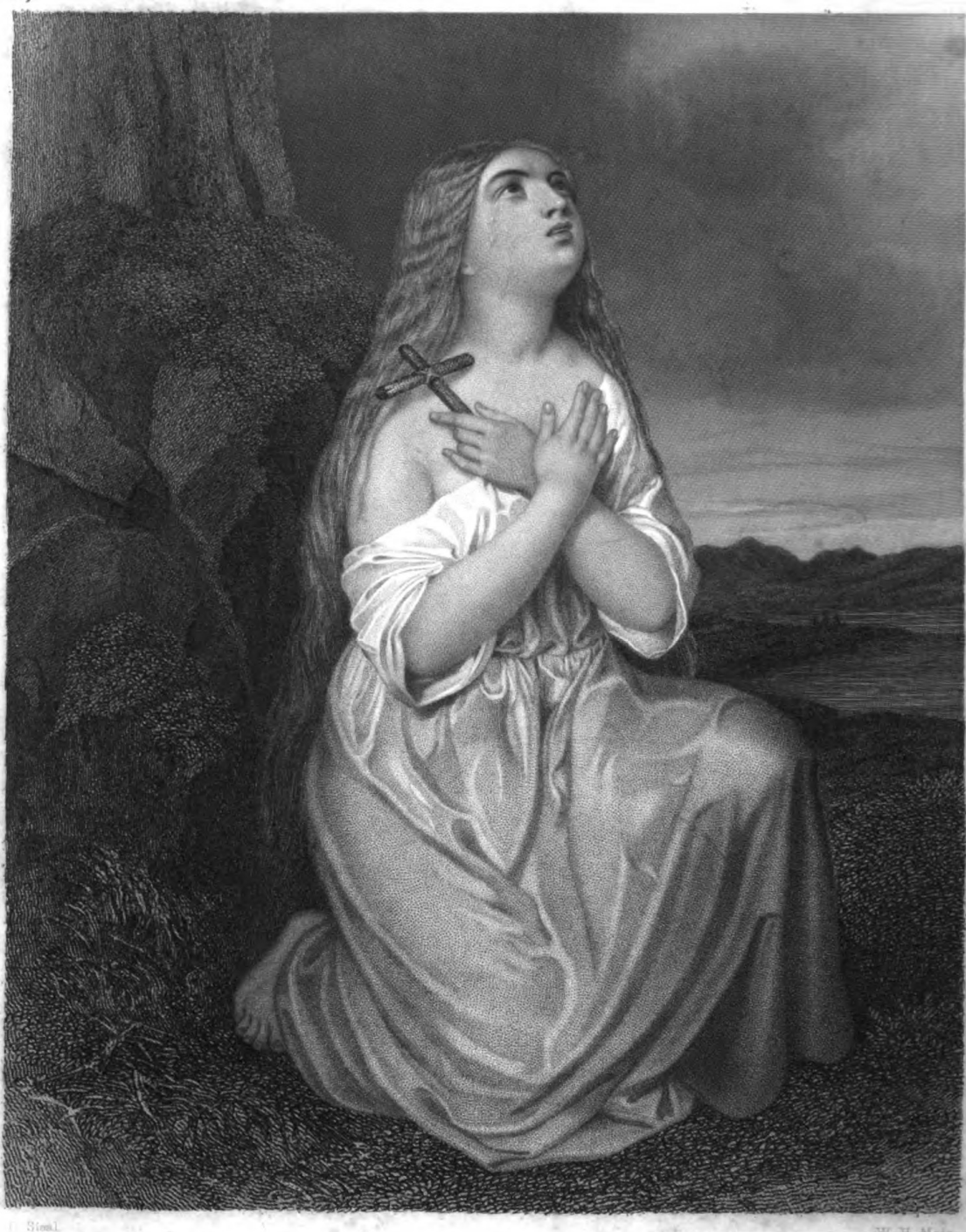
<sup>94</sup> *Juan* 8, 1-11.

<sup>95</sup> *Juan* 4, 1-42.

<sup>96</sup> A diferencia de la Iglesia de Roma, la Iglesia oriental siguió a san Juan Crisóstomo en su distinción entre las dos Marías, la de Magdala y la de Betania, separándolas asimismo de la pecadora de Lucas, y celebra su santo en días distintos.

<sup>97</sup> El Evangelio de Felipe afirma que “Jesús la amaba [a María Magdalena] más que a todos los discípulos y solía besarla en la boca”. Sobre esta cuestión, remito de nuevo a HASKINS, S.: *op. cit.* (1996), pp. 53-78.

**IMAGEN VII: María Magdalena.**



Extraído de ROCA, J.: *op. cit.* (1850), vol. II, p. 659.

El publicista catalán era consciente de la controversia que había generado la figura de María Magdalena entre los intérpretes de la Biblia pero finalmente se decantó por la opinión oficial de que la primera testigo de la resurrección de Jesús, la pecadora de Lucas y la hermana de Lázaro eran la misma persona. El autor pasa así a narrar una historia en gran parte inventada por la tradición posterior. María era hija de una familia

muy rica que vivía en el castillo de Magdala, en Galilea. Al morir sus padres, ella se quedó en el castillo mientras que sus dos hermanos, Lázaro y Marta, tuvieron una vida más sosegada y modesta en las posesiones que la familia tenía en Betania. María se entregó a “los goces de la materia y a la saciedad de su pasión por amar y ser amada”.<sup>98</sup> No obstante, el autor duda de que el apelativo de pecadora que da el Evangelio a esta mujer signifique que se hubiera “abandonado enteramente a la disolución más escandalosa”<sup>99</sup> sino que podría ser que tenía una vida suntuosa y llena de lujo pero nada más. Aun así, parece ser que estos excesos llevaron a Dios a castigarla atormentándola con el demonio. Pero un día, María Magdalena escuchó la voz de Jesús y se arrepintió de todos sus pecados irrumpiendo en un banquete, lavando los pies de Jesús con su llanto y secándolos con sus cabellos. Magdalena fue perdonada y desde entonces se impuso las más duras prácticas de penitencia y se juntó a algunas santas y nobles mujeres que seguían a Jesús y lo escuchaban con devoción. El ejemplo de la conversión de María Magdalena y el profundo amor que profesaba a Jesús son utilizados por Roca para realizar un inciso en el que compara la distinta inclinación que hombres y mujeres sienten hacia la religión:

Porque es digno de notarse que la mujer, por lo general, va más veloz y más recta a la verdad y a la virtud por el corazón, de lo que va el hombre fiado en su altanero espíritu. Las habitudes de una vida toda exterior, activa, poderosa, su intervención en todos los sucesos, y su acción dejando siempre al mundo una marca magnífica de su poder, su fuerza de ánimo que la impide sentir vivamente la necesidad de un consolador y de un apoyo, todos estos motivos contribuyen a distraer al hombre del pensamiento de Dios, y hasta termina muchas veces en ver en la piedad una flaqueza de espíritu, y en la irreligión una grandeza y un fiero temple de alma, como si se necesitara mucho valor y mucho talento para pasarse o prescindir de Dios. La mujer al contrario, parece sacar de su naturaleza, de su debilidad misma, si se quiere, de su vida entera, tal como las leyes y las costumbres le han formado, como una vista más sana de las cosas de la religión, un sentimiento más delicado y más invencible de los objetos de la virtud, y fuerza es decirlo, una fidelidad más valerosa a la una y a la otra. Allí donde el genio cae, la hermana de la caridad ni aun tropieza.<sup>100</sup>

Es la debilidad de la mujer provocada por la naturaleza, las leyes y las costumbres lo que explica que sus vínculos con la religión sean mucho más fuertes y sinceros que los del hombre, capaz de prescindir de Dios por su espíritu altanero. Roca continúa su relato contando algunos episodios donde Magdalena estuvo presente: la resurrección de Lázaro, el ungimiento de los pies de Jesús por parte otra vez de María

---

<sup>98</sup> ROCA, J.: *op. cit.* (1850), vol. II, p. 662.

<sup>99</sup> *Ibidem.*

<sup>100</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 669.

Magdalena, la pasión y muerte de Jesús y, finalmente, la resurrección. En este punto, Roca enfatiza que María Magdalena fue la primera persona que vio a Jesús resucitado. Después lo vieron las piadosas mujeres que le acompañaban y finalmente los apóstoles, de los cuales el autor destaca lo que tardaron en creer en comparación con las mujeres. Aunque no aparece más en la Biblia, Roca especula con que la Magdalena acompañó a Jesús resucitado a todos los lugares hasta que este subió al cielo. Acaba su relato haciéndose eco de dos relatos alternativos inventados posteriormente sobre la muerte de María Magdalena: una tradición señala que la Magdalena siguió a la Virgen María y a Juan el evangelista a Éfeso y finalizó su vida apostólica por un glorioso martirio mientras que otra tradición sitúa la muerte de la Magdalena en la Galia, junto a sus hermanos Lázaro y Marta. En las últimas páginas del capítulo, el autor realiza una interesante comparación entre la Virgen María y María Magdalena:

Al pie de la cruz, cuando el Cristo espiraba, entregado a los insultos y a la irrisión de sus verdugos, dos mujeres se distinguían entre todas en la amargura de su dolor. La una santificada por la pureza, la otra purificada por la expiación. ¡María, reina de las vírgenes, y Magdalena reina de las arrepentidas!

Venidas del extremo opuesto de la escala moral, habían recorrido sendas muy diversas antes de llegar al pie de aquella cruz en donde ahora, penetradas de los mismos dolores, bañadas en las mismas lágrimas, reunidas por el mismo amor, símbolo de inocencia y símbolo de penitencia, se cobijan bajo la mirada moribunda del Salvador, y nos parecen en aquel momento supremo en que todo se había cumplido, como el tipo futuro de las mujeres cristianas.

Con María se revela al mundo la virginidad en su parte más sublime y misteriosa; con Magdalena el amor, amor del alma, purificante, infinito, nacido de la rehabilitación de la mujer, de aquella dignidad desconocida que ella encuentra junto al Señor, y del perdón que recibe de sus labios.<sup>101</sup>

Frente a la perfección de María, muchas veces imposible de alcanzar, María Magdalena es presentada, también en el siglo XIX, como modelo de mujeres que habían pecado pero que, gracias a su arrepentimiento y penitencia, podían perfectamente redimirse y ser consideradas en tan alta estima por Dios hasta el punto de poder consagrarse en la vida religiosa. Roca reproduce la identificación, ya antigua, de presentar a María Magdalena como paradigma de la vida contemplativa y a su hermana Marta como ejemplo de la vida activa. Como ya vimos en el anterior capítulo de la tesis, Roca es partidario de la clausura frente a las nuevas formas de vida religiosa:

Es preciso saber que la antigüedad eclesiástica ha visto siempre en estas dos mujeres el doble símbolo de la vida activa y que se derrama en obras buenas, y de la vida

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, vol. II, pp. 686-687.

contemplativa que se consume en el ardor de la plegaria. Alimentar a los hambrientos, dar de beber a los que tienen sed, vestir a los desnudos, socorrer y vestir en ellos al Hijo de Dios es una vocación santa y hasta cierto punto es un riguroso deber, que por no haber cumplido, serán muchos excluidos del reino de los cielos. Pero fijar sobre nuestra alma inmortal una atenta mirada, dar un lugar a Dios en nuestro espíritu y en nuestro corazón, es una ocupación que sería honorífica aun cuando no fuere estrictamente necesaria. Si es muy justo honrar a cualquiera que se consagra a su familia, a su patria, a la humanidad, es aún mucho más razonable consagrarse á Dios, autor de la familia, supremo defensor de la patria, y padre de la humanidad.<sup>102</sup>

El esquema de caída, arrepentimiento y redención representado por Magdalena es reproducido también por otras mujeres del Nuevo Testamento que Roca incluye en su obra. Es el caso de la mujer adúltera, que fue defendida y perdonada por Jesús cuando iba a ser apedreada por sus pecados, y el de la samaritana, que llegó a tener cinco maridos pero que inicia su conversión cuando escucha a Jesús junto al pozo de Jacob. El caso de esta última mujer resulta interesante porque, al propio relato bíblico, Roca añade una historia totalmente inventada. Sarai, que así es el nombre que da a la samaritana, vuelve a su casa tras escuchar a Jesús. Allí se lamenta de que su amante Saphan no haya escuchado las edificantes palabras de Jesús porque cree que no las creerá en boca de una mujer. Sin embargo, con la ayuda de su sabio tío Eliezer, Sarai consigue que Saphan acuda a escuchar por él mismo al Salvador. Saphan queda prendado de su mensaje. La historia finaliza con un Saphan que decide dejarlo todo, incluida a Sarai, por seguir a Jesús mientras que Sarai queda llorando de gozo por haber sido perdonada de sus pecados. Se trata de una historia de contenido altamente moralizador por el papel que desempeña Sarai en la conversión de sus allegados y en la renuncia a un amor terrenal para ganarse otro eterno. Por su parte, Saphan puede representar perfectamente el papel de un sacerdote, alguien que renuncia a su familia y a su amor por seguir a Dios.<sup>103</sup>

A pesar de que Roca muestra sus dudas sobre que María Magdalena ejerciera la prostitución antes de su conversión, reconoce que la tradición posterior de la Iglesia, al identificarla con otras figuras que sí tuvieron pecados de carácter sexual, convirtió a María Magdalena en patrona de las arrepentidas o prostitutas: “El sentimiento unánime de los pueblos designando bajo el nombre de María Magdalena aquella mujer pecadora, arrepentida y perdonada, los ha movido a escogerla por patrona de las mujeres arrepentidas, y esto nos parece una perfecta inteligencia del espíritu del

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 699.

<sup>103</sup> La historia sobre la samaritana en *Ibid.*, vol. II, pp. 607-647.

Cristianismo”.<sup>104</sup> Como decimos, la identificación de María Magdalena con la prostitución por parte del cristianismo es bastante antigua. Hacia el año 1225, Rodolfo de Worms, predicador y capellán del legado papal Conrad de Zähringen, fundó la orden especial de las Penitentes de santa María Magdalena, que fue aprobada por el papa Gregorio IX en 1227. Esta orden fundó centros en ciudades y pueblos del Sacro Imperio, Francia, Italia y España, a menudo bajo la Regla agustiniana, como refugio tanto para mujeres que querían abandonar sus vidas pecadoras como para aquellas mujeres honestas que quisieran adherirse. Vestidas de blanco, fueron llamadas las “Damas Blancas”.<sup>105</sup> A lo largo de la Edad Moderna se extendieron por las ciudades dos tipos de centros relacionados con la prostitución femenina: unos de carácter penitenciario – casas de mortificación, encierro y vigilancia generalmente ligados a órdenes religiosas además de cárceles de mujeres adscritas a la jurisdicción civil – y otros de tipo sanitario, en concreto hospitales dedicados especialmente al tratamiento de enfermedades venéreas.

Muchas de los centros anteriormente mencionados pervivieron durante el siglo XIX, como fue el caso de la Real Casa de la Galera (cárcel de mujeres) o el Hospital de San Juan de Dios, ambos en Madrid. La novedad la representaron las congregaciones religiosas fundadas específicamente para combatir la prostitución de una manera diferente a como se había hecho antes. Fueron los casos de las Adoratrices Esclavas del Santísimo Sacramento y de la Caridad, fundadas en Madrid por María Micaela Desmaysières en 1856; las Filipenses Hijas de María Dolorosa, fundadas en Sevilla por Francisco García Tejero y Dolores Márquez Onoro en 1859; y las Oblatas del Santísimo Redentor, fundadas en Madrid por José María Serra y Antonia María de Oviedo en 1870. Estas congregaciones desempeñaron su acción con un triple objetivo: la reeducación moral de las ingresadas, su capacitación profesional y su reinserción en la sociedad. Así enfatizaba estos principios Micaela Desmaysières en una carta escrita a la reina Isabel II con la intención de pedir un nuevo local en el que instalar su Colegio de Desamparadas:

Asociada con algunas otras personas de su sexo y movidas por el celo de la salvación de las almas y de sentimientos de piedad y caridad, en favor de aquellas

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 687. Como seguidamente vamos a comprobar, el término *arrepentida* se utilizó durante el siglo XIX como eufemismo tanto de prostituta como de mujer perdida, es decir, aquella con un comportamiento sexual no acorde a las normas católico-burguesas de la época y que en ambos casos habían expresado la voluntad de abandonar su vida anterior.

<sup>105</sup> Información extraída de HASKINS, S.: *op. cit.* (1996), pp. 159-218.

infelices que, estimuladas por la necesidad, seducidas por la perversidad y arrebatadas por su inexperiencia y corrompido torbellino de esta Capital populosa, cayeron víctimas de la depravación y del vicio, tuvieron la dicha de encontrar, por la misericordia de Dios, en el Santo Hospital y en el lecho del dolor a donde les condujo los excesos y la intemperancia, un puerto de salvación y una voz clara de los consuelos y consejos de la Religión, que les prodigaron sacerdotes celosos y mujeres piadosas.

Pero era menester completar esta obra de la penitencia, era preciso cultivar las felices disposiciones de estas hermanas arrepentidas; era preciso abrugarlas contra la necesidad, separándolas de un mundo corrompido por algún tiempo, para hacerlas olvidar los malos hábitos de holgazanería y desorden, haciéndolas contraer orden, economía y laboriosidad, para que unidos con las prácticas e instrucciones religiosas y los buenos ejemplos, pudiesen volver a su subsistencia por medios honrados y cultivar y acrecentar los frutos de la gracia, cuyas semillas Dios en su misericordia infinita había sembrado en su alma, en medio de las miserias y terribles enfermedades.<sup>106</sup>

Sin duda, la visión que la Madre Sacramento y otras mujeres religiosas compartían de la prostitución estaba muy enraizada en la concepción católica del libre albedrío. Según dicha concepción, los desviados – en este caso desviadas – habían tenido, como el resto de individuos, la oportunidad de elegir entre el bien y el mal, entre la virtud y el pecado. Las prostitutas constituían la representación más contundente de mujeres caídas por no ser capaces de desprenderse del pecado original. Pero el catolicismo, mediante la poderosa imagen de María Magdalena, ofrecía a estas mujeres la oportunidad de redimirse siempre que tuvieran voluntad para hacerlo. Mediante el aprendizaje de la doctrina cristiana y un férreo control de las pasiones se buscaba la reforma moral de unas mujeres consideradas culpables por no haber sido capaces de resistir las tentaciones de un mundo corrompido.

Desde luego, el planteamiento paternalista con las prostitutas y acomodaticio con la sociedad del que partía el catolicismo contrastaba bastante con la de autores que, como Fernando Garrido, depositaban la responsabilidad de la prostitución en la ignorancia y la miseria a la que la sociedad obligaba a vivir a muchas mujeres.<sup>107</sup> Aun así, en las últimas décadas del siglo XIX se impuso una visión de la prostitución fuertemente influida por criterios criminológicos y biológicos que ofrecía escasa o nula

---

<sup>106</sup> Micaela Desmaysières a la reina Isabel II, París, 5 de noviembre de 1847. Carta recogida en SANTÍSIMO SACRAMENTO, Santa María Micaela del: *Correspondencia* (edición de Pilar Uríbarri Díaz y Fabiana Pascual Rodríguez). Madrid, Religiosas Adoratrices, 1999, vol. I. El Colegio de Desamparadas fue fundado por la propia Desmaysières y por Ignacia Rico de Grande, otra mujer de la aristocracia, en 1845.

<sup>107</sup> Así se expresaba al respecto el republicano socialista: “La ignorancia y la miseria son dos elementos de los más eficaces para producirla [la prostitución]; que las preocupaciones de raza y de clase, los privilegios aristocráticos y la opresión política que facilitan la impunidad de la seducción y la provocan, son causas permanentes que la alimentan; que el error económico de emplear hombres en muchos trabajos en que podrían sobresalir las mujeres con ventaja y el recompensarlas mal en todos los que ejecuten, influyen también no poco en su desgracia”. GARRIDO, Fernando: “La mujer” en *Obras escogidas, publicadas e inéditas*. Barcelona, Salvador Manero, 1860, p. 287.

capacidad de agencia a las prostitutas para modificar su destino. Autores como Rafael Salillas concibieron a la prostituta como una enferma, una anormal, la víctima de una constitución orgánica degenerada. La prostituta era, por tanto, un agente nocivo que amenazaba la supervivencia del organismo social por su vida parásita e improductiva.<sup>108</sup> La enseñanza de un trabajo u oficio, generalmente relacionado con la costura y el servicio doméstico, que era ofrecida por las congregaciones femeninas constituía, sin duda, una ventaja comparativa respecto al determinismo de los planteamientos organicistas respecto a la prostitución.

No obstante, hemos de resaltar que la interpretación que los católicos realizaron de la figura de la Magdalena en el siglo XIX no hacía referencia únicamente a las prostitutas. Las magdalenas decimonónicas eran también todas aquellas mujeres que habían tenido una vida afectiva y sexual que no se correspondía con los modelos normativos del ángel del hogar y de la esposa y madre católicas pero que se habían arrepentido y tenían voluntad firme de modificar su conducta. Recordemos, por ejemplo, que el personaje de Magdalena en *La mujer fuerte* de Gabino Tejado no había sido en ningún momento una prostituta sino una joven viuda muy hermosa que había mantenido una relación amorosa con Rufino, el marido de la protagonista de la novela.<sup>109</sup> Fortunata, uno de los personajes principales de la célebre novela de Pérez Galdós, fue obligada a ingresar en un convento de las Adoratrices, no por haber sido una prostituta, sino por la necesidad de aprender sus obligaciones como esposa y madre católica y de olvidar su anterior vida amorosa desordenada, según los valores culturales de la época.<sup>110</sup> En *El rosal de Magdalena*, de Antonia María de Oviedo, la protagonista es una mujer virtuosa, no una prostituta, pero es obligada a ingresar en un convento por un robo que ella no cometió. Allí se maravilla de las oportunidades que ofrece el catolicismo a las mujeres caídas a través de la reeducación:

Magdalena hubiera mirado con un enternecimiento no menos profundo aquellos humildes confesionarios en donde se consuman diariamente las maravillas del arrepentimiento y del perdón; en donde unas pobres criminales se prosternan agobiadas con el peso de sus maldades para levantarse de allí justificadas para empezar una nueva vida, una lucha a veces formidable contra sus malas inclinaciones pero en la cual no

---

<sup>108</sup> Una buena síntesis de los distintos discursos sobre la prostitución en el siglo XIX en RIVIÈRE GÓMEZ, Aurora: *"Caídas, miserables, degeneradas"*. Estudios sobre la prostitución en el siglo XIX. Madrid, Horas y Horas, 1994, pp. 21-53.

<sup>109</sup> TEJADO, Gabino: *La mujer fuerte*. Madrid, Imprenta de Tejado, 1859.

<sup>110</sup> Una vida amorosa marcada especialmente por la relación con Juanito Santa Cruz, esposo de Jacinta. PÉREZ GALDÓS, Benito: *Fortunata y Jacinta*. Barcelona, Hernando, 1980 (1ª ed. 1887), especialmente pp. 302-384.



pelean solas, porque Dios, el mismo Dios, quiere ir, primero con su gracia y luego su sacratísimo Cuerpo, a fortalecerlas con su propia fuerza, a darlas calor con su amor y hacerlas menos difícil el combate y la victoria.<sup>111</sup>

En su etapa como arzobispo de Santiago de Cuba, el padre Claret tuvo como uno de sus principales objetivos acabar con la generalizada práctica del concubinato en la isla predicando a favor del matrimonio católico. Utilizando los ejemplos bíblicos de la Samaritana y de la Magdalena, Claret habla así de las mujeres que, por iniciativa propia o ajena, intentaron acabar con su “mala vida”:

Hemos buscado y llamado a las mujeres que como la Samaritana vivían en mala vida, y luego que han oído nuestras palabras, avisos y consejos saludables han comprendido nuestra misión, han conocido que Dios nos enviaba para su salvación, y con la mayor prontitud se han apartado del pecado, han recibido el sacramento de la penitencia, y han exhortado a los demás a la conversión. Otras ha habido que no han esperado a ser llamadas, sino que luego de oído el sermón al momento han conocido su fatal estado, y ellas mismas se han presentado a nuestros pies en el sacramento de la penitencia, y más con lágrimas que con palabras han hecho su confesión general: imitando en todo a la Magdalena, pues que si la habían seguido en la mala vida, no se han desdeñado de seguir sus pasos y sus maneras en la conversión; y confiamos en la bondad y misericordia de Dios que la imitarán en la perseverancia y fervor.<sup>112</sup>

Otras iniciativas promovidas por el cada vez más activo movimiento católico de mediados del siglo XIX se dirigieron específicamente a mujeres que se consideraban susceptibles de caer en el mundo de la prostitución. En concreto, hubo una especial precaución con las mujeres que trabajaban en el servicio doméstico. Así, tanto la Sociedad de las Escuelas Dominicales, fundada en 1857, como las Esclavas del Servicio Doméstico, congregación implantada en 1876, tuvieron entre sus objetivos programáticos educar y moralizar a las jóvenes sirvientas para prevenir que acabaran trabajando en casas públicas.<sup>113</sup> Los Libros de Personal del Colegio de Desamparadas de Micaela Desmáisères, analizados entre otras por Aurora Rivière,<sup>114</sup> muestran que casi la mitad de las colegialas que habían ingresado en este centro entre 1845 y 1860 habían trabajado en el servicio doméstico. Este elevado porcentaje se explica por las

---

<sup>111</sup> OVIEDO, Antonia María de: *El rosal de Magdalena. Bosquejo de costumbres romanas en el siglo XIX*. Madrid, Apostolado de la prensa, 1955 (1ª ed. 1858), p. 119. Los ejemplos literarios de mujeres caídas, fueran o no realmente prostitutas, son muy abundantes. Al respecto, resulta muy interesante esta reciente obra, centrada en la segunda mitad del siglo XIX: FERNÁNDEZ, Pura: *Mujer pública y vida privada. Del arte eunuco a la novela lupanaria*. Woodbridge, Tamesis, 2008.

<sup>112</sup> CLARET, Antonio María: *op. cit.* (1853), p. 87.

<sup>113</sup> En el noveno capítulo de la tesis nos detendremos más a fondo tanto con la acción de las escuelas dominicales como con la fundadora de las Esclavas del Servicio Doméstico, Vicenta María López y Vicuña.

<sup>114</sup> RIVIÈRE, A.: *op. cit.* (1994), pp. 97-153 y TOFFOLI MOYANO, Milena: *La Eucaristía, vida de servicio*. Madrid, Publicaciones Claretianas, 2000, pp. 249-262.

duras condiciones en las que, en general, se desarrollaba su trabajo: procedentes la mayoría de zonas rurales y sin apenas personas conocidas en la ciudad, las mujeres que trabajaban en el servicio doméstico solían tener una retribución muy reducida, estaban normalmente recluidas en la casa en la que trabajaban como internas y eran vulnerables a las demandas sexuales de la familia empleadora.<sup>115</sup> Sin embargo, el 22% del total de mujeres que salieron del colegio en las mismas fechas (más del 96% si contamos sólo a las que lo hicieron para desempeñar una actividad profesional y descontamos el resto de destinos)<sup>116</sup> volvieron al servicio doméstico, un dato que refleja las contradicciones de una sociedad incapaz de acceder a la raíz del problema y ofrecer más oportunidades educativas y laborales a la población femenina.

#### **6.4. CONCLUSIONES.**

El déficit provocado por la relación poco fluida que el catolicismo tuvo con la novela y el teatro a mediados del siglo XIX fue parcialmente compensado, en cuanto a los discursos de género se refiere, por el recurso a la Biblia y, en concreto, a las numerosas mujeres que en ella aparecen. Como hemos visto, la interpretación que Joaquín Roca y otros católicos realizaron de estas mujeres estuvo perfectamente amoldada a las funciones que la Iglesia católica asignó a ellas después del duro embate sufrido por la revolución liberal. Sara, Judit, Susana, Ruth, la madre de los Macabeos..., las historias de todas ellas contaban con ciertos rasgos y características susceptibles de ser imitados por las lectoras de la que será la obra cumbre sobre este tema en la época: *Las mujeres de la Biblia* de Joaquín Roca y Cornet.

Por supuesto, también se recogieron en dicha obra modelos de mujeres que era necesario evitar a toda costa. El carácter sexualmente perturbador y manipulador de mujeres como Dálila, Bethsabé o Salomé despertaba las precauciones más abiertamente misóginas de la tradición cristiana y católica. Sin embargo, la condena menos dura que en épocas anteriores se otorgó a Eva y a su responsabilidad en la caída de la humanidad constituye un buen termómetro del intento del catolicismo decimonónico de dejar en un segundo plano o, al menos, de no expresar muy abiertamente, su convicción de que la

---

<sup>115</sup> Sobre las condiciones de vida del servicio doméstico en el siglo XIX, resulta imprescindible SARASÚA, Carmen: *Criados, nodrizas y amos. El servicio doméstico en la formación del mercado de trabajo madrileño, 1758-1868*. Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1994, especialmente pp. 197-270.

<sup>116</sup> Estos otros destinos eran, con sus respectivos porcentajes, los que siguen: entregadas a la autoridad (0,3%), instituciones religiosas (7,5%), instituciones sanitarias (39,4%), hospicio (0,3%), inclusa (0,2%), familia (24,1%), domicilios de particulares (0,6%), otros centros donde formarse (0,3%), otros destinos (2,9%), reincidentes (0,2%) y fallecidas (1%). RIVIÈRE, A.: *op. cit.* (1994), pp. 150-151.

mujer era un ser débil al mismo tiempo que potencialmente peligroso para el hombre. La figura de María Magdalena constituyó una buena bisagra entre los modelos dicotómicos de Eva y María. La vida de esta mujer, como hemos comprobado a través del cotejo con la Biblia, fue producto en gran parte de una construcción posterior por parte de la Iglesia. La imagen de una mujer caída por sus pecados sexuales pero redimida por la fe y por la penitencia fue desde la Edad Media, y también durante el siglo XIX, modelo y ejemplo para las prostitutas arrepentidas. Sin embargo, el poderoso perfil de la Magdalena también se utilizó en la centuria decimonónica para encauzar a todas aquellas mujeres *perdidas* que vivieron unas relaciones amorosas que no se correspondían con los estrechos límites del matrimonio burgués y católico.

Esta triada católica compuesta por Eva y la Magdalena es completada por la Virgen María. El culto a María era ya antiguo en la tradición cristiana pero en el siglo XIX se dotó de nuevas formas y, sobre todo, de nuevos significados. La dedicación del mes de mayo a María ensalzaba la pureza y la castidad que debían imitar las jóvenes doncellas cristianas mientras que el interés de Roca y otros católicos por presentar a María como una madre humilde y abnegada enlaza con la mayor importancia otorgada por el catolicismo a la maternidad en el siglo XIX en comparación con centurias anteriores. Ambos aspectos, el de la pureza y el de la maternidad, eran perfectamente compartidos por el discurso de la domesticidad liberal-burgués pero el catolicismo los asoció también a la figura de la hermana de la caridad. Virgen a la vez que madre social, la hermana de la caridad aglutinaba perfectamente las dos caras de María y su labor fue elogiada por personas pertenecientes a culturas políticas muy dispares. La proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción en 1854 situó a la figura de la Virgen en una posición muy elevada dentro del imaginario católico, sólo por debajo de la Santísima Trinidad. Eso no significó, ni mucho menos, que desde la estructura eclesiástica se reconociera la igualdad entre hombres y mujeres sino que fue utilizado, más bien, para reforzar el efecto balsámico con el que se intentó que las mujeres aceptaran sus renovados papeles, generalmente subordinados a los masculinos. Sin embargo, una mujer como Concepción Arenal fue capaz de aprovechar las zonas grises del discurso católico sobre la Virgen María para atreverse a proponer el acceso de las mujeres al sacerdocio. En el siguiente capítulo repasaremos otras derivaciones, a veces insospechadas, del dogma de la Inmaculada Concepción de la Virgen en el contexto del Bienio Progresista.



## **TERCERA PARTE: ACCIÓN E IDENTIDAD**

### **DE LAS MUJERES CATÓLICAS.**

Sin perder de vista las aportaciones realizadas en los capítulos anteriores, abordamos la tercera y última parte de la tesis. Los tres capítulos que la conforman comparten dos aspectos fundamentales. En primer lugar, una mayor concreción temporal. Si en el análisis discursivo realizado en la segunda parte he abarcado un intervalo de tiempo relativamente amplio para conocer cómo cambiaban y se reformulaban históricamente los discursos liberales y católicos desde una perspectiva de género, los dos primeros capítulos de esta última parte de la tesis se van a centrar en dos momentos concretos, los conocidos por la historiografía como “Bienio Progresista” (1854-1856) y “Sexenio Democrático” (1868-1874). Esta elección se justifica porque, en ambos casos, se trata de periodos caracterizados por el conflicto y la lucha abierta entre las cosmovisiones liberal y católica por cuestiones, a priori, tan ajenas a la política como la Inmaculada Concepción de la Virgen. Esta guerra cultural se dirimió principalmente en el ámbito de la opinión pública: en las Cortes, en la prensa, en las asociaciones, etc. Desde el punto de vista del catolicismo, el Bienio y el Sexenio fueron dos momentos decisivos para que se consolidaran como mayoritarias las posiciones contrarrevolucionarias y romanistas aunque sin anular totalmente aquellas otras posturas que confiaban en un entendimiento con el liberalismo conservador, como defendió ya en la Restauración Alejandro Pidal y Mon. En cualquier caso, el catolicismo salió internamente reforzado ya que, poco acostumbrado hasta principios del siglo XIX a batallar con opiniones diferentes a la suya, fue capaz de adueñarse de muchos de los mecanismos propios de la modernidad liberal para continuar siendo un actor social y político muy destacado en la España de la Restauración.

El segundo aspecto que tienen en común los tres capítulos que se van a desarrollar a continuación es la presencia de mujeres que convirtieron el catolicismo en elemento esencial de su identidad y actuaron, en consecuencia, a favor de los intereses católicos. Lo hicieron de distintas maneras: enviando exposiciones a las Cortes en contra de la libertad de cultos y de otras medidas contrarias a su visión católica de la realidad, negándose a jurar la Constitución de 1869 porque atentaba precisamente contra esa visión y fundando o incorporándose a congregaciones de vida activa que, en última

instancia, pretendieron hacer frente al acelerado proceso de secularización iniciado a principios de siglo. Aunque se movilizaron muchas veces bajo dirección eclesiástica, no siempre su acción acabó respondiendo a lo que obispos y sacerdotes esperaban de ellas.

Acción e identidad constituyen, en definitiva, los dos principios teóricos y metodológicos sobre los que va a girar esta última parte de la tesis. Sin embargo, como ya explicamos en el primer capítulo, no entendemos estos conceptos sin la mediación discursiva. Efectivamente, las mujeres y hombres católicos construyeron su identidad y canalizaron su acción a partir de las categorías discursivas que tenían disponibles y del significado que les atribuyeron. Por eso, el análisis discursivo va a seguir presente a lo largo de esta parte de la tesis pero lo que más nos va a interesar es la manera en que los sujetos, en este caso las mujeres católicas, interiorizaron los discursos de género disponibles, los interpretaron y actuaron en función de dicha interpretación, provocando en ocasiones con su acción cambios en las propias categorías discursivas. En ese sentido, la utilización de fuentes de carácter personal como autobiografías y correspondencia puede resultar muy útil para acercarnos al proceso de construcción identitaria de algunas fundadoras de congregaciones femeninas o, más exactamente, al modo en que ellas mismas entendieron e intentaron transmitir ese proceso.

## **7. RELIGIÓN, GÉNERO Y NACIÓN EN LA PROCLAMACIÓN DOGMÁTICA DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN (1854-1856).**

En este tiempo desastroso en que el espíritu de irreligión y escepticismo ha hecho tan desoladores progresos, en que todos los vicios marchan con la cabeza erguida para aplastar a la virtud y aún se atreven a declarar a Dios y a sus ministros una impía guerra, todos los ojos se vuelven hacia María (Antonia María de Oviedo, *L'Immaculée Conception*, 1854).<sup>1</sup>

A finales de agosto de 1854, pocas semanas después del pronunciamiento de Vicálvaro y del manifiesto de Manzanares, que dieron origen al llamado Bienio Progresista, María Cristina de Borbón se vio obligada a salir de Madrid ante la furia popular. Entre su séquito se encontraba Antonia María de Oviedo Schöntal, una culta mujer nacida en Suiza pero de padre español. En esos momentos, esta mujer de profundas inquietudes religiosas que años después tomaría los hábitos y cofundaría una congregación, era la institutriz de las hijas de María Cristina. En su exilio obligado a Francia, Antonia María escribió en francés un reducido texto en honor a la Inmaculada Concepción coincidiendo con su proclamación dogmática. Sus palabras, como vemos, reflejan unos sentimientos muy extendidos entre la jerarquía católica de la época: el temor ante un monstruo, la revolución, que en sus periódicos ataques de ira sembraba el mundo de impiedad y escepticismo, y la esperanza en que una fuerza sobrenatural con rostro de mujer, María, acabara con todo ello.

La definición dogmática de la Inmaculada Concepción por parte del papa Pío IX el 8 de diciembre de 1854 no constituyó, ni mucho menos, un fenómeno aislado sino que, parafraseando al historiador francés Claude Langlois, podemos hablar de un *acontecimiento estructurante*.<sup>2</sup> En torno a ello se produjeron numerosos hechos dignos de mencionar: apariciones de la Virgen a personas, especialmente mujeres, del pueblo llano, explosión literaria relacionada con la Inmaculada, representación en el arte de la figura de la Virgen, fundación de congregaciones religiosas que tomaron el nombre de

---

<sup>1</sup> Impreso original en francés datado en 1854 y publicado en castellano en *Perlas Divinas*, nº 12 (1929), pp. 18-21. Agradezco a la hermana Josefina García Blanco, encargada del Archivo Histórico General de las Oblatas del Santísimo Redentor, la remisión de este texto.

<sup>2</sup> LANGLOIS, Claude: "Le temps de l'immaculée conception. Définition dogmatique (1854) et événement structurant", en BÉRTHOUART, B. y LOTIN, A.: *La dévotion mariale de l'an mil à nos jours*. Arras, Artois Presse Université, 2005, pp. 365-379.

María,<sup>3</sup> etc. Tras analizar en el capítulo anterior la figura de María como modelo a imitar por las mujeres católicas, ahora me propongo estudiar la definición dogmática de la Inmaculada Concepción desde dos puntos de vista. En primer lugar, desde una perspectiva teológica intentaré mirar más allá del propio dogma para conocer la tremenda utilidad que la Inmaculada Concepción tuvo en la reafirmación romanista de la Iglesia católica y, más en concreto, de su jerarquía. En segundo lugar, estudiaré la repercusión que tuvo en España la proclamación dogmática haciendo especial hincapié en la relación entre catolicismo e identidad nacional. Tendré en cuenta, en ese sentido, la agitada situación española en el momento de proclamación del dogma y la polémica producida en torno a la denominada cuestión religiosa porque todo ello acabó derivando en una guerra cultural con consecuencias inevitablemente políticas.

## **7.1. LA INMACULADA CONCEPCIÓN Y LA REAFIRMACIÓN ULTRAMONTANA DE LA JERARQUÍA CATÓLICA.**

La bula *Ineffabilis Deus*, por la cual se proclamó el dogma de la Inmaculada Concepción, sostiene con toda claridad que “la misma Iglesia Romana nada procuró con tanto empeño como el afirmar, defender, promover y vindicar de mil modos y maneras y en la forma más elocuente y expresiva la Inmaculada Concepción de la Virgen”.<sup>4</sup> La intención de resaltar los esfuerzos realizados por la Iglesia católica, con el pontífice a la cabeza, en la definición del dogma de la Inmaculada no debe ocultar las enormes reticencias que, en torno a esta cuestión, existieron a lo largo de la historia en el seno mismo de la institución eclesiástica. Además, si se trataba de una verdad tan indiscutible, ¿por qué se tardó tanto tiempo, concretamente hasta mediados del siglo XIX, para definirla como dogma de fe?

Ya aclaramos en el capítulo anterior que el dogma de la Inmaculada Concepción significa que María fue concebida, a diferencia del resto de los mortales salvo Cristo, sin pecado original. Pues bien, esta creencia no fue unánime en el catolicismo hasta

---

<sup>3</sup> Según Yves-Marie Hilaire, 36 congregaciones francesas entre 1800 y 1830 y 59 entre 1830 y 1870 recibieron el nombre de María. HILAIRE, Yves-Marie: “Évolution du culte marial au XIXe siècle en France”, en BÉTHOUART, B. y LOTTIN, A. (eds.): *La dévotion mariale de l’an mil à nos jours*. Arras, Artois Presses Université, 2005, pp. 41-49.

<sup>4</sup> *Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Valencia (BOEAV)*, nº 115, 10 de diciembre de 1863, vol. II, p. 787.



épocas relativamente recientes.<sup>5</sup> En la Antigüedad Tardía, San Agustín, el Padre más importante de la Iglesia latina y encargado de establecer la doctrina del pecado original, no quiso pronunciarse sobre la presencia de dicho pecado en María. En plena Edad Media, la cuestión se volvió a plantear por parte de los grandes teólogos de la época. Todos ellos estaban de acuerdo en que María, efectivamente, había nacido sin pecado original pero el debate se suscitó en torno al momento en el que se liberó de este pecado. Para San Bernardo de Claraval, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino y los dominicos, María había sido santificada en el útero materno, es decir, después de la concepción y antes del nacimiento. En cambio, para Duns Scoto y los franciscanos, la redención de María se había producido en el momento justo de su concepción. Los primeros consideraban que sostener la concepción inmaculada de María atentaba contra la dignidad de Cristo, como deja bien claro Santo Tomás en estas palabras: “Si el alma de la bienaventurada Virgen no hubiera estado nunca manchada con el pecado original, sería en detrimento de la dignidad de Cristo, salvador universal de todos”.<sup>6</sup> Por otra parte, el culto a la Inmaculada Concepción de María debe relacionarse, según la antropóloga italiana Luisa Accati, con la imposición del celibato eclesiástico a partir del siglo XI. Así, la renuncia a la paternidad por parte de los sacerdotes implicaba (e implica) un rechazo de la carnalidad (la vida conyugal es considerada de menor valor que la eclesiástica) y una unión más simbiótica con la figura de la madre, representada simbólicamente por María.<sup>7</sup>

La creencia en la concepción inmaculada de María no tardó mucho tiempo en ser explotada de manera política, especialmente a partir de la Reforma protestante. La mariología se convirtió, de hecho, en una poderosa arma frente a los reformadores. Sin embargo, las disputas que todavía existían dentro del catolicismo en torno a la Inmaculada Concepción impidieron declararlo como dogma en el Concilio de Trento. Bajo el pontificado de Pablo III, el día 17 de junio de 1545, en la sesión 5ª del citado concilio y tratando sobre la universalidad del pecado, se determinó que “no había sido su propósito incluir en este decreto a la Bienaventurada Virgen María, Madre de Dios”.

---

<sup>5</sup> Una buena síntesis de las discusiones en torno a esta cuestión en DELCLAUX DE MULLER, Pablo: “El dogma de la Inmaculada Concepción y su repercusión en la pintura española”, *Toletana*, nº 11 (2004), pp. 191-248.

<sup>6</sup> Citado en *Ibid.*, p. 201.

<sup>7</sup> ACCATI, Luisa: “Hijos omnipotentes y madres peligrosas. El modelo católico y mediterráneo” en MORANT, I. (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina. Volumen II: El mundo moderno*. Madrid, Cátedra, 2005, pp. 63-104.

Por tanto, María fue librada del pecado original pero se continuó sin decidirse cuándo se produjo este hecho.

Durante el siglo XVII, la principal defensora de que la creencia en la Inmaculada Concepción se convirtiera, de una vez y para siempre, en dogma de fe fue la Monarquía hispánica.<sup>8</sup> Las delegaciones que Felipe III y Felipe IV enviaron a Roma con la intención de presionar a los distintos pontífices para que definieran el dogma fueron bastante numerosas pero no tuvieron demasiado éxito. Lo máximo que consiguieron fue la constitución *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum*, promulgada por el papa Alejandro VI el 8 de diciembre de 1661 y donde se aceptaba el título de Inmaculada Concepción y la licitud de celebrar su fiesta pero no se proclamaba como dogma de fe.<sup>9</sup>

Según Luisa Accati, no se puede entender este interés de la Monarquía hispánica por la declaración del dogma sin conocer el pensamiento de los jesuitas, en concreto de Francisco Suárez. Para este importante teólogo, el pueblo que deposita su poder en manos de un soberano es contenido y condicionado por la Iglesia antes del tiempo histórico, de tal manera que el pueblo depende del papa más allá y por encima de la dependencia del rey. Esta teoría política era útil para unos reyes católicos que, a diferencia de los soberanos protestantes, no podían aducir que su derecho a gobernar descendía directamente de Dios sino que necesitaban la mediación papal entre la voluntad divina y la voluntad política. La mejor metáfora de esta idea es la de una Virgen-Madre (el papa), es decir, de una mujer desposada con Dios que, por tanto, está limpia y no depende de ningún varón (incluido el rey) pero que, a la vez, es madre de todos los hombres (el pueblo cristiano). La Inmaculada Concepción reforzaba enormemente este principio político porque implicaba que ni el marido ni el padre de María (José y Joaquín respectivamente) habían depositado su huella contaminada, el pecado original, en ella. De esta manera aparecía libre de toda responsabilidad respecto a las leyes humanas y sólo respondía ante Dios; precisamente este era el papel que el papa debía desempeñar en la Tierra.

---

<sup>8</sup> Véase al respecto ROMERO PADILLA, Antonio: “El triunfo de la monarquía católica: un intento de definición dogmática de la Inmaculada Concepción de María en la España del XVII”, en ALONSO PONGA, J. L. y PANERO GARCÍA, M<sup>a</sup> P.: *Gregorio Fernández: antropología, historia y arte en el Barroco*. Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008, pp. 193-206.

<sup>9</sup> Una clara expresión de este interés de la Monarquía hispánica por la proclamación del dogma se encuentra en numerosos cuadros de Murillo, Zurbarán y Velázquez donde María aparece joven, sola y eterna. Véase MARTÍNEZ JUSTICIA, María José: “María, la nueva Eva. Iconografía de la mujer singular: la Inmaculada Concepción” en SAURET, T. (coord.): *Historia del Arte y mujeres*. Málaga, Universidad de Málaga, 1996, pp. 175-201.

Accati sostiene que el interés de los reyes españoles en la doctrina de la Inmaculada Concepción respondía también a un problema concreto: la asimilación de los pueblos no cristianos descubiertos en el Nuevo Mundo. La creencia en la santificación de María en el útero suponía pensar que había nacido con la huella del pecado original, lo que significaba que estaba determinada por su padre Joaquín y, a través de él, por la tradición judía del Viejo Testamento. En cambio, la Concepción Inmaculada permitía a María librarse de toda esa herencia contaminada y marcar un nuevo comienzo, consolidado después por el nacimiento de su hijo Jesús. La Inmaculada Concepción constituía, por tanto, una devoción útil para la conversión religiosa de la población indígena del Nuevo Mundo porque simbolizaba la ruptura con la cultura de los padres y la introducción en la tradición cristiana del nuevo creyente. Así, no es casualidad que un prolífico autor de síntesis mariológicas, el franciscano Pedro de Alva y Astorga, pasara una larga parte de su vida en Lima contribuyendo a la causa evangelizadora.<sup>10</sup> Esta vinculación entre María y el Papado, que como hemos visto se esbozó en los siglos XVI y XVII, se consolidará en el siglo XIX aunque con otros fines.

Varios factores explican por qué la cuestión de la Inmaculada se retomó durante el ochocientos. En primer lugar, el ambiente revolucionario presente en prácticamente toda Europa perjudicó en gran medida los intereses de la Iglesia católica, que se vio despojada de una parte importante de su patrimonio material y de su influencia política y social. En segundo lugar, no debemos olvidar el proceso de unificación italiana, que desde la revolución de 1848 amenazó con finiquitar el poder temporal del papa en los Estados Pontificios. Por último, las apariciones de la Virgen (en 1830 en París, en 1846 en La Salette, en 1858 en Lourdes, etc.) y los movimientos de devoción popular asociados a ellas y oportunamente canalizados por la institución eclesiástica contribuyeron, primero, a convencer a la jerarquía católica del poder de movilización de la figura de María y, después, a consolidar la definición dogmática de la Inmaculada Concepción.

Tres obras teológicas fueron decisivas para que se iniciara el proceso que condujo a la bula *Ineffabilis Deus* de 1854. La primera fue escrita por un dominico, Mariano Spada, y publicada en Nápoles en 1839.<sup>11</sup> Su importancia residió en que,

---

<sup>10</sup> ACCATI, L.: *op. cit.* (2005), pp. 76-80.

<sup>11</sup> Su título original es *Esame critico sulla doctrina dell'angelico dottore S. Tommaso d'Aquino circa il peccato originale relativamente alla Beatissima Vergine Maria.*

mediante una reinterpretación de la doctrina de Santo Tomás sobre el pecado original, consiguió persuadir a muchos tomistas todavía reticentes de la Inmaculada Concepción de la Virgen.<sup>12</sup> De esa manera, se superó uno de los principales escollos que había impedido históricamente la definición dogmática. La segunda había sido escrita por un misionero bretón del siglo XVII, Grignon de Monfort, pero reeditada en francés en 1843 con motivo de su proceso de beatificación. El título de la obra era *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge* y en ella se optaba por rescatar la tradición del pueblo frente a los eruditos convirtiendo así a María Inmaculada en una figura movilizadora, unas ideas que encajaban perfectamente con el carácter sentimental y populista del catolicismo decimonónico. Finalmente, hemos de mencionar un libro escrito por un jesuita, Giovanni Perrone, y publicado en 1847.<sup>13</sup> En él quiso demostrar que había llegado el momento de proceder a la definición como dogma de fe de la concepción inmaculada de María. Con sólo dos años de pontificado, Pío IX recogió el guante y decidió iniciar el proceso de definición dogmática.<sup>14</sup>

En un tratado ya antiguo sobre la Virgen, se cuenta que Pío IX, apesadumbrado por las circunstancias difíciles que pasaba el mundo y la Iglesia, comentó al cardenal Lambruschini: “No le encuentro solución humana a esta situación”. Y el cardenal le respondió: “Pues busquemos una solución divina. Defina S.S. el dogma de la Inmaculada Concepción”.<sup>15</sup> Desde luego, Lambruschini aceptó en que este dogma podía hacer frente a muchos de los problemas que en ese momento atravesaba el Pontificado y la Iglesia en general pero Pío IX no debió buscar demasiado bien porque se trató de una solución humana, demasiado humana.

El 1 de junio de 1848, el papa constituyó una comisión de teólogos encargada de evaluar la posibilidad de la proclamación del nuevo dogma. La revolución desencadenada en Roma a finales de ese año obligó a Pío IX a refugiarse en Gaeta, Nápoles. Desde allí, el pontífice publicó el 2 de febrero de 1849 la encíclica *Ubi primum* dirigida a todos los obispos para sondear su parecer sobre el posible dogma. De

---

<sup>12</sup> El 1 de diciembre de 1843, el Maestro General de los dominicos, Angelo Ancarani pidió que se le concediera a su orden poder celebrar la fiesta de la Inmaculada Concepción.

<sup>13</sup> Su título original es *De Immaculato B.V. Mariae Conceptu an dogmatico decreto definiri possit, disquisitio theologica*.

<sup>14</sup> Las distintas fases que, entre 1848 y 1854 llevaron a la proclamación del dogma, se explican en CECCHIN, Stefano: “Texto y contexto de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción”, *Carthaginensia*, vol. 20, nº 37-38 (2004), pp. 1-34.

<sup>15</sup> La anécdota, que aparece citada en GARCÍA GUTIÉRREZ, Fernando: “Historia y definición del dogma de la Inmaculada Concepción”, *Boletín de Bellas Artes*, nº 36 (2008), pp. 143-158, procede de RAMBLA, Pascual: *Tratado Popular sobre la Santísima Virgen*. Barcelona, ed. Vilamala, 1954, pp. 192-210.

603 respuestas llegadas, 546 fueron favorables a la proclamación. De vuelta a Roma, el 8 de mayo de 1852 se convocó una comisión especial de teólogos para perfilar el texto definitivo del dogma. Los trabajos realizados por esta comisión y por una ulterior denominada *Congregación cardenalicia consultiva* desembocaron finalmente en la *Ineffabilis Deus*, promulgada el 8 de diciembre de 1854.

En el capítulo anterior ya analizamos el texto de la bula así que ahora vamos a centrarnos en algunos aspectos de carácter contextual. El primer factor a tener en cuenta es la situación política de la Península italiana. Durante los primeros meses de su pontificado, Pío IX mostró un talante conciliador hacia el liberalismo que contrastaba con el carácter reaccionario de su predecesor, Gregorio XVI. Esto despertó simpatías entre una de las corrientes nacionalistas italianas, la neogölfica encabezada por el sacerdote piamontés Vincenzo Gioberti, que pretendía construir una federación italiana dirigida por el papa. Sin embargo, la negativa del papa a participar a favor del Piamonte en la guerra que estalló en 1848 contra Austria desencantó hasta tal punto a los liberales italianos que la revolución de finales de ese año en Roma obligó al papa, como hemos visto, a exiliarse en el reino de Nápoles. Desde entonces, Pío IX y con él gran parte de la jerarquía católica se opusieron de igual manera al liberalismo y a la unificación italiana porque, como ya hemos analizado en el primer capítulo, consideraban que eran dos caras de la misma moneda.<sup>16</sup>

Con estos antecedentes podemos entender que, en un primer momento, se pensara preceder la definición dogmática de la Inmaculada Concepción con una denuncia de los errores modernos. La relativa calma que existía en la Península italiana tras la derrota de Piamonte en 1849 hizo descartar la idea. Sin embargo, la aceleración que el proceso de unificación experimentó a partir de 1858 y los discursos pronunciados en Malinas por Montalembert, principal representante del catolicismo liberal, llevaron finalmente a Pío IX a emitir su encíclica *Quanta Cura* con el *Syllabus* o condena de los errores modernos. No es casualidad que dicha encíclica se anunciara el 8 de diciembre de 1864, justo diez años después de la proclamación dogmática de la Inmaculada. Así pues, con la metáfora de la Inmaculada Concepción de la Virgen, el Papado pretendió encabezar una nueva redención, una restauración ideal frente a la revolución y sus

---

<sup>16</sup> Para conocer las vicisitudes del largo pontificado de Pío IX (1846-1878), sigue resultando útil AUBERT, Roger: *Pío IX y su época*. Valencia, Edicep, 1974. Una síntesis actualizada en MARTINA, Giacomo: "Le monde catholique sous Pie IX" en ARMOGATHE, J-R. y HILAIRE, Y-M. (dir.): *Histoire générale du christianisme du XVI<sup>e</sup> a nous jours*. Paris, PUF, 2010, pp. 607-640.

desastrosas consecuencias para la Iglesia católica.<sup>17</sup> Con una retórica laudatoria y altisonante expresó esta idea el publicista católico valenciano Aparisi y Guijarro:

La revolución desenfundada rugía en derredor de Roma, las espadas de los fuertes se alzaban sobre la cabeza del Santo Rey, y él, sereno, apoyado en el sepulcro de los apóstoles, rodeado de los Obispos de la Iglesia católica, anciano entre ancianos, débil entre débiles, delante de un mundo entregado al racionalismo y a la concupiscencia, declaraba, poseedor de los secretos divinos, que la *Virgen y Madre de Dios* fue desde el primer instante de su *Concepción, purísima é inmaculada*.<sup>18</sup>

Tampoco es casualidad que el Concilio Vaticano I, donde se declaró el dogma de la infalibilidad pontificia, se abriera con gran solemnidad el 8 de diciembre de 1869. La conexión entre ambos dogmas es evidente si tenemos en cuenta que la Inmaculada Concepción fue la primera definición dogmática realizada por un papa sin la participación de un concilio.<sup>19</sup> De esta manera, se puede afirmar que Pío IX, al definir el dogma de la Inmaculada, también pensó en reforzar su autoridad en el seno de la Iglesia frente a aquellos que, como el propio Montalembert, veían compatible el catolicismo con el liberalismo e incluso defendían la separación entre Iglesia y Estado. Sin duda, ambos dogmas escondían la lucha en el seno de la Iglesia católica entre ultramontanismo y catolicismo liberal resultando a todas luces vencedora la primera opción.

La utilización de la Virgen María para reforzar la autoridad temporal y espiritual del papa se refleja con gran claridad en un tratado escrito por un sacerdote español al que ya hemos hecho referencia en capítulos anteriores, Eduardo María Vilarrasa, y que lleva por título *Las Dos Inmaculadas o sea tratado de las analogías entre la Santísima Virgen y la silla apostólica*.<sup>20</sup> Su año de publicación, situado entre el *Syllabus* y el Concilio Vaticano I y con la cuestión italiana – o romana – todavía sin resolver, nos indica que se escribió para legitimar los intereses y aspiraciones pontificias. A través de diecisiete conferencias, pronunciadas en dos parroquias barcelonesas, el autor compara algunos rasgos de María – su concepción inmaculada, su virginidad, su maternidad, su muerte, su coronación y su reinado – con el Papado. De hecho, como hizo Francisco

---

<sup>17</sup> Así se sostiene en MICHAUD, Stéphane: *Muse et madone. Visages de la femme de la Révolution française aux apparitions de Lourdes*. Paris, Seuil, 1985, pp. 56-78.

<sup>18</sup> BOEAV, nº 177, 16 de febrero de 1865, vol. IV, p. 109 (en cursiva en el original).

<sup>19</sup> Este importante detalle en LANGLOIS, C.: *op.cit.* (2005), p. 368.

<sup>20</sup> Ésta es la referencia completa: VILARRASA, Eduardo María: *Las Dos Inmaculadas o sea tratado de las analogías entre la Santísima Virgen y la silla apostólica en su destino, concepción, virginidad, maternidad, constancia, triunfos, poder, reino, popularidad e indefectibilidad*. Barcelona, Librería Religiosa, 1865.

Suárez en la Contrarreforma, Vilarrasa concibió al papa como madre de la Iglesia al igual que María fue madre de Jesucristo pero las motivaciones que le guiaron fueron diferentes a las del jesuita.

Con el dogma de la Inmaculada Concepción ya definido, Vilarrasa se permitió aludir a una de las pruebas bíblicas utilizadas en la *Ineffabilis Deus*, la profecía divina de que una mujer aplastaría la cabeza de la serpiente, para conectarla con el pontífice:

El destino del Pontificado es, pues, semejante a tu destino, o María; tu destino fue aplastar la cabeza de la serpiente, amparar el mundo con la sombra de tu manto, y presentarte ante las generaciones coronada de celestes virtudes: pues bien, tu figura es la de la Santa Silla. Esta vio una serpiente que roía la dignidad humana y la aplastó: vio que los pueblos necesitaban protección, y extendió sobre ellos el manto de amorosas y caritativas instituciones.<sup>21</sup>

Al igual que María, Vilarrasa opina que el papa aglutina en su esencia la virginidad y la maternidad. Del primer aspecto, el autor no tarda en sacar consecuencias políticas. De esta manera justifica que el papa pueda poseer territorios en la Península italiana:

[El Pontificado] nada se quedó para sí, a excepción de un pedazo de tierra, no más la tierra necesaria para ejercer su vasta soberanía en paz e independencia; la tierra necesaria para construirse un pequeño reino, que fuese la casa donde pudiera resguardar de las miradas impúdicas y de los alevosos tratos su virginidad; porque, ¿quién dirá, hermanos, que esté bien colocada una virgen en medio de un tumulto de hombres descocados? [...] ¿Pensáis que puede ser la ambición la que impide que renuncie al reinado de las Romanías, la Umbría y las Marcas, el mismo Pontífice que en 1847 renunció el llamarse y ser rey de Italia? No, no es la ambición; no, no es cuestión de soberanía, es cuestión de virginidad. El Pontificado no quiere desposarse con ninguna política terrena: a cuantas políticas le invitan a que les de su alianza, él contesta: Mi poder está en la virtud del Altísimo.<sup>22</sup>

Como una virgen recogida y recatada, el papa requiere de un espacio propio donde poder librarse de las “miradas impúdicas” y de las “manos manchadas de sangre” de los poderes materiales: “¡Ah! orgullosos poderes, deteneos: no acerquéis esas manos manchadas de sangre a esta arca de justicia, de pureza y de santidad, dejadla: es virgen, y el tacto de vuestras manos ofende su pudor”.<sup>23</sup> Vilarrasa sostiene que, en aras de mantener su virginidad, el papa nunca ha “celebrado alianza con alguno de los elementos que constituyen la situación actual del mundo”<sup>24</sup> y, por eso, afirma que las grandes revoluciones que han alterado el orden de los pueblos han comenzado siempre

---

<sup>21</sup> *Ibid*, p. 38.

<sup>22</sup> *Ibid*, pp. 57-58.

<sup>23</sup> *Ibid*, p. 66.

<sup>24</sup> *Ibid*, p. 65.

con una ruptura de relaciones con la Santa Sede. De esa manera, Vilarrasa justifica la denuncia de la Iglesia católica de los denominados errores modernos recogidos en el *Syllabus*.

En cuanto a su naturaleza maternal, Vilarrasa recurre a la gráfica imagen de la lactancia para demostrar la vinculación que une al papa con la Iglesia y, en definitiva, con todo el pueblo de Dios: “En los pechos de María está la boca de JESUCRISTO, robusteciéndose con su leche maternal; en los pechos del Pontificado tiene su boca la sociedad cristiana, chupando *la leche del espíritu sin mezcla de fraude*, que le da con sus definiciones”.<sup>25</sup> Como María fue la madre de Cristo, el papa es la madre de todos los cristianos y su misión no finaliza con el parto y la alimentación sino que debe seguir con su educación: “El hombre necesita verdad, porque la verdad es completar su alimento, que con solo pan no llenaría las necesidades de la vida; dando la verdad al hombre, el Pontificado coadyuva a la constitución, desarrollo y sostén de su ser, y por lo tanto ejercita el verdadero oficio de madre”.<sup>26</sup> Así pues, si el pontífice es el continuador de la obra de Jesucristo, su principal representante en la Tierra y, al mismo tiempo, es también madre de todo el pueblo cristiano, la conclusión a la que finalmente llega Vilarrasa es que el poder del papa debe ser infalible:

Si todo orden procede del Verbo, es claro que la Iglesia, cuya misión más importante es restablecer en la tierra el orden que el pecado destruyó, ha de tener íntimas comunicaciones con aquel para tomar de él la parte de sabiduría, sin la cual no existe más que un caos tremendo. Estas relaciones que la Iglesia necesita las obtiene ya. La coronación de María por el Verbo fue su primer símbolo, la promesa de la infalibilidad hecha por el Verbo al Pontificado es su garantía.<sup>27</sup>

Así pues, podemos concluir que, de la misma manera que la concepción de María sin pecado original simbolizaba la cesura entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, la bula *Ineffabilis Deus* expresaba los deseos de Pío IX por finiquitar el azote liberal sufrido por la Iglesia en las décadas anteriores e inaugurar un nuevo tiempo de hegemonía ultramontana y romanista. El dogma constituyó también un elemento decisivo en la feminización simbólica de la Iglesia católica al adoptar su cabeza más visible, el papado, muchos de los rasgos propios de María. Veamos ahora cómo repercutió la *Ineffabilis Deus* en la agitada España del Bienio Progresista.

---

<sup>25</sup> *Ibid*, p. 74 (resaltado en el original).

<sup>26</sup> *Ibid*, p. 118.

<sup>27</sup> *Ibid*, p. 248.



## **7.2. EL DOGMA DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN EN ESPAÑA.**

### *7.2.1. El Bienio Progresista y la cuestión religiosa.*

La revolución triunfante del verano de 1854, que llevó al poder a los progresistas y a los hombres que años más tarde constituirán la Unión Liberal, frenó la corriente reaccionaria que caracterizó a los últimos gobiernos de la década moderada y dio un nuevo impulso a la consolidación del liberalismo en España. Como había ocurrido anteriormente tras un estallido revolucionario, los nuevos inquilinos en el poder buscaron asentar su obra mediante la promulgación de una nueva Constitución. Se convocaron, por ello, unas Cortes Constituyentes que durante casi dos años, desde el 8 de noviembre de 1854 hasta el 2 de septiembre de 1856, intentaron, sin éxito, promulgar la nueva Constitución. Las divisiones internas del gobierno y la siempre ambigua y vacilante actitud de la Corona fueron decisivas para el retorno de los moderados al poder.<sup>28</sup> Sin embargo, los largos y apasionados debates que se produjeron en estas Cortes fracasadas no deben ser olvidados por aquellos historiadores e historiadoras convencidos de que no sólo los éxitos y triunfos deben ser incorporados a la narración histórica. De ahí que en las siguientes páginas abordemos una de las cuestiones sin duda más discutidas en esos meses: la posibilidad de incorporar en la Constitución una referencia a la tolerancia de otros cultos distintos al católico. Fue un debate que saltó con fuerza a la opinión pública por lo que no nos encerraremos tras las puertas del Congreso sino que tendremos en cuenta también otras opiniones, particularmente la de los obispos. Lord Howden, embajador británico en España durante esos años, advertía que “en los treinta años que hace que conozco el país, ninguna cuestión como esta de la libertad de conciencia ha agitado tanto a la Corte, al gobierno, al parlamento, a la sociedad y al pueblo”.<sup>29</sup>

El debate parlamentario comenzó el 8 de febrero de 1855 y terminó en la madrugada del 28 de febrero al 1 de marzo de ese mismo año. Las palabras del primer diputado en intervenir, el demócrata Eduardo Ruiz Pons, confirma de nuevo la trascendencia que los propios coetáneos dieron al debate: “Señores, vamos a tratar hoy indudablemente la cuestión más ardua, más difícil de resolver en la Constitución que estamos llamados a formar”.<sup>30</sup> No era para menos. Las Cortes Constituyentes del Bienio

---

<sup>28</sup> Un excelente análisis del Bienio Progresista desde el punto de vista de la Corona y de las distintas corrientes liberales en BURDIEL, Isabel: *Isabel II, una biografía (1830-1904)*. Madrid, Taurus, 2010, pp. 297-487.

<sup>29</sup> Citado en *Ibid.*, p. 427.

<sup>30</sup> *Diario de Sesiones de Cortes (DSC)*, 8 de febrero de 1855.

Progresista abrieron una discusión hasta entonces inédita en los más de cuarenta años de presencia del liberalismo en España.<sup>31</sup> Como es bien conocido, el artículo 12 de la Constitución de Cádiz no sólo declaraba la confesionalidad católica de la nación sino que lo hacía de manera dogmática al incluir la fórmula “única verdadera”.<sup>32</sup> Años más tarde, Agustín Argüelles justificaba la manera en que se redactó este artículo por las presiones que los liberales recibieron del clero pero el historiador José María Portillo considera que el profundo sentido religioso del Código gaditano es coherente con una cultura constitucional que entendió siempre sus presupuestos políticos en clave religiosa.<sup>33</sup> Eso sí, mediante la incorporación del verbo “proteger”, los liberales marcaban la subordinación de la religión a la nación al pretender imponer un plan de reforma a la Iglesia que fuera afín a los intereses del Estado.

Las dos siguientes constituciones plantearon el tema de forma mucho más comedida. La Constitución de 1837, en su artículo 11, expresa primero la obligación de mantener el culto y los ministros de la religión católica y después menciona la profesión de esta religión por parte de los españoles como un hecho objetivo, no como una obligación dogmática.<sup>34</sup> El artículo 11 de la Constitución moderada de 1845 ofrece algunos cambios relevantes.<sup>35</sup> En primer lugar, se menciona la Religión y después, como consecuencia, la obligación de mantenerla. En segundo lugar, se habla de “Religión de la Nación española”, no simplemente de los españoles. Por último, al incorporar el término “Estado” se exige que la dotación eclesiástica sea una carga de la Hacienda Pública y no de los ayuntamientos, como había sido hasta entonces.

Aunque no tiene un carácter constitucional, es necesario mencionar también el Concordato de 1851, no sólo porque permitió regularizar las relaciones entre Iglesia y Estado, tan convulsas en las décadas anteriores, sino también porque no debemos olvidar que el Bienio Progresista se desarrolló con este concordato ya en vigor. El

---

<sup>31</sup> El análisis de la cuestión religiosa en las constituciones españolas decimonónicas y en el Concordato de 1851 en REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel: “La confesionalidad católica del Estado español en el Concordato y en las Constituciones”, en *La Iglesia española en el siglo XIX. Desafíos y respuestas*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2005, pp. 35-70. Sobre la cuestión más amplia de la ciudadanía católica, véase ALONSO, Gregorio: *La ciudadanía católica y sus enemigos. Cuestión religiosa, cambio político y modernidad en España (1793-1874)*. Tesis doctoral presentada en el departamento de Historia Contemporánea de la Universidad Autónoma de Madrid en junio de 2008.

<sup>32</sup> “La religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra”.

<sup>33</sup> PORTILLO VALDÉS, José María: *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.

<sup>34</sup> “La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la Religión Católica que profesan los españoles”.

<sup>35</sup> “La Religión de la Nación española es la Católica, Apostólica, Romana. El Estado se obliga a mantener el culto y sus ministros”.

artículo 1 recoge una formulación muy parecida a la del artículo 12 de la Constitución de Cádiz con la significativa excepción de la eliminación del término “proteger”, que libraba a la Iglesia de prácticas regalistas.<sup>36</sup> Los tres artículos siguientes constituyen consecuencias lógicas de la unidad católica: en el artículo 2 se aplica la confesionalidad a la enseñanza, en el artículo 3 se promete apoyo civil para evitar la corrupción de las costumbres o la difusión de libros nocivos y el artículo 4 asegura la plena libertad en el ejercicio de la autoridad eclesiástica y del ministerio sacerdotal. Así pues, la Iglesia católica española no recuperaba con este Concordato su patrimonio anterior pero sí ponía las bases para rehacerse económica y organizativamente además de asegurarse el control de las conciencias, al menos en teoría.

La relativa calma que para la Iglesia católica supuso el Concordato del Estado español con la Santa Sede se cortó de raíz con el estallido revolucionario de 1854. Aunque los brotes de violencia popular anticlerical que se habían producido en 1834 y 1835 no se repitieron, el Gobierno sí tomó medidas lesivas para los intereses eclesiásticos que acabaron provocando la ruptura de las relaciones diplomáticas con la Santa Sede. Desde el ministerio de Gracia y Justicia se invitó a los obispos a no culpar en sus cartas pastorales los libros o periódicos que a su parecer eran condenables (Circular de 19 de agosto de 1854), se impidió a los seminarios recibir alumnos externos (Circular de 25 de agosto de 1854), se prohibió cubrir las plazas vacantes de párroco hasta que no se llevase a cabo una reorganización parroquial (Circular de 28 de agosto de 1854) y se expulsaron a los jerónimos del monasterio de El Escorial (Real Decreto de 13 de septiembre de 1854).<sup>37</sup> Desde el ministerio de Hacienda, presidido por Pascual Madoz, la medida más importante fue la ley desamortizadora del 1 de mayo de 1855 la cual, si bien afectó principalmente a bienes civiles, acabó por salpicar también a los bienes eclesiásticos de una manera notable. La Iglesia católica no se amilanó ante estas medidas y utilizó todos los recursos disponibles para defender sus intereses. El propio papa, a través de una alocución en el consistorio secreto de 20 de julio de 1855, alentó a los fieles a que boicoteasen las compras de bienes eclesiásticos y retiró las indulgencias

---

<sup>36</sup> “La Religión Católica Apostólica Romana, que, con exclusión de cualquier otro culto, continúa siendo la única de la nación española, se conservará siempre en los dominios de Su Majestad Católica, con todos los derechos y prerrogativas de que debe gozar, según la ley de Dios y lo dispuesto por los sagrados cánones”.

<sup>37</sup> Un buen análisis del Bienio Progresista desde el punto de vista de la legislación religiosa en JOURNEAU, Brigitte: *“Eglise et état en Espagne au XIXe siècle. Les enjeux du concordat de 1851.”* Villeneuve d’Ascq (Nord), Presses Universitaires du Septentrion, 2002, pp. 260-285.

a todos los compradores.<sup>38</sup> Su correspondencia con la reina en estos meses también refleja la confianza del pontífice en que su poderosa interlocutora – no tanto durante el Bienio Progresista – consiguiera en algún momento revertir la situación.<sup>39</sup>

Pero lo que más tinta llenó en los periódicos católicos durante los primeros meses de 1855 fue el debate parlamentario en torno a la tolerancia de cultos.<sup>40</sup> Sin pretender realizar aquí un análisis exhaustivo de las diferentes aportaciones, sí podemos distinguir tres grandes corrientes de opinión dentro del hemiciclo parlamentario. En primer lugar, los miembros de la comisión que presentaron la propuesta inicial y entre los que estaban ilustres como Salustiano de Olózaga, Modesto Lafuente o Ríos Rosas. En segundo lugar, los más abiertos partidarios de la libertad de cultos entre los que se encontraban algunos progresistas y demócratas como Ruiz Pons, Segundo Montesino, Fernando Corradi, Juan Antonio Seoane, Rafael Degollada, Francisco Salmerón o Laureano Figuerola. Finalmente, los defensores a ultranza de la unidad católica sin tolerancia de cultos constituyeron una minoría parlamentaria vinculada principalmente al partido moderado y contaron como principales oradores con Tomás Jaén y Cándido Nocedal.

La primera propuesta de la comisión encargada de lo que se llamó segunda base del proyecto de constitución fue la siguiente: “La Nación se obliga a mantener y proteger el culto y los Ministros de la religión católica que profesan los españoles. Pero ningún español ni extranjero podrá ser perseguido civilmente por sus opiniones mientras no las manifieste por actos públicos contrarios a la religión”. Los defensores de la libertad de cultos fueron los primeros en aportar críticas a esta propuesta y en presentar enmiendas para corregirla. Todos ellos dejaron clara su condición de católicos y nadie discutió la primera parte de la propuesta, cuya formulación era muy parecida a la de la

---

<sup>38</sup> Información en BURDIEL, I.: *op. cit.* (2010), p. 444.

<sup>39</sup> “He podido admirar su firmeza, y me he complacido en reconocer en ella los primeros efectos de mis plegarias. Aunque las apariencias no son tales que permitan alimentar esperanzas en un cambio próximo, siento en el fondo del corazón un sentimiento de gran confianza en Dios, que deberá producir frutos a su tiempo”, Pío IX a Isabel II, Roma, 21 de junio de 1855, carta recogida en GORRICHIO, Julio: “Epistolario de Pío IX con Isabel II de España”, *Archivum Historiae Pontificiae*, nº 4 (1966), pp. 281-348. Isabel II mostró en todo momento una adhesión incondicional al papa y a la Iglesia: “Implorando siempre su infinita misericordia y alentada con las exhortaciones de Vuestra Santidad sostendré con decisión y perseverancia la religión de nuestros padres y, en cuanto lo permitan mis fuerzas y mi posición, los derechos de la Iglesia de Jesucristo, en cuya fe vivo y espero morir, confiando en la divina gracia y en las fervientes oraciones de Vuestra Santidad, que nunca cesaré de pedirle”. Isabel II a Pío IX, Aranjuez, 19 de abril de 1855, carta recogida en CÁRCEL ORTÍ, Vicente: “Pío IX e Isabel II: Nuevas cartas entre el papa y la reina de España”, *Archivum Historiae Pontificiae*, nº 21 (1983), pp. 131-181.

<sup>40</sup> Un completo estudio de este debate en FERNÁNDEZ GARCÍA, Antonio: “La cuestión religiosa en la Constitución del Bienio Progresista” en VV.AA.: *Perspectivas de la España contemporánea. Estudios en homenaje del profesor V. Palacio Atard*. Madrid, Universidad Complutense, 1986, pp. 109-141.

Constitución de 1837 salvo la incorporación del término “proteger”. El debate se centró, por tanto, en la segunda parte de la base. A juicio de estos diputados, la formulación de esta parte se quedaba coja ya que no garantizaba plenamente la inviolabilidad de aquellos que no profesaran la religión católica y que ejercieran sus cultos en el ámbito privado. Para Ruiz Pons, esto constituía una muestra más de que España no estaba a la altura de la Europa civilizada: “España únicamente parece que está destinada a ser la contradicción perenne en una porción de principios, en una porción de cuestiones, a ser la antítesis de las demás Naciones, a ponerse en contradicción con la Europa civilizada”.<sup>41</sup> Por su parte, Corradi consideraba que la libertad de conciencia, como derecho natural, no debía estar sujeta a discusión y abundaba en los males que históricamente había traído para España la intolerancia religiosa, como la independencia de los Países Bajos o la expulsión de los moriscos.<sup>42</sup>

Un mayor respeto hacia otros cultos podía beneficiar, en opinión de esta corriente, al propio catolicismo. Según Corradi, la intolerancia religiosa “ha hecho que en España haya mucho más culto que religión, mucho más apego a las prácticas exteriores que verdadero dogma”.<sup>43</sup> De ahí que se considerara que la libre discusión con otras creencias reforzaría la religión católica. Pero no sólo se hablaba de beneficio espiritual, también de ventajas materiales. Así, Segundo Montesino aludía a que la prosperidad material del país aumentaría con la llegada de capitales y brazos extranjeros que no fueran molestados por sus creencias religiosas.<sup>44</sup>

Los diputados progresistas y demócratas favorables a la libertad de cultos eran conscientes de la dificultad que entrañaba aprobar un principio tan radical en la época que se encontraban. Las palabras de Francisco Salmerón dirigidas al ministro de Gracia y Justicia Aguirre resultan, en ese sentido, muy elocuentes:

Son siete veces ya las que se nos ha repetido: vosotros los que queréis la libertad de cultos, ¿por qué os reducís a la tolerancia? ¿Por qué os reducís a este último término, cuando nada se parece a vuestro bello ideal? ¿Por qué reduciros a los últimos límites de esa libertad que queréis? Su señoría debe saber que en las lides parlamentarias, como en la guerra, se van defendiendo los sitios palmo a palmo, y cuando el centro de la batalla se pierde, los soldados se escalonan, consumiendo con el último cartucho el último suspiro de su pecho.<sup>45</sup>

---

<sup>41</sup> DSC, 8 de febrero de 1855.

<sup>42</sup> DSC, 10 de febrero de 1855.

<sup>43</sup> *Ibidem*

<sup>44</sup> DSC, 9 de febrero de 1855.

<sup>45</sup> DSC, 22 de febrero de 1855.

Esa voluntad de recular, de matizar las posiciones iniciales para llegar a un acuerdo, explica la presentación de enmiendas con una libertad de cultos limitada en determinados aspectos: Corradi y Seoane la reducían básicamente a los extranjeros mientras que Degollada, Salmerón y Figuerola la demandaban para las ciudades grandes y los puertos. Fueron todos ellos conscientes de que la libertad de cultos no era una exigencia popular<sup>46</sup> pero algunas de las enmiendas presentadas, como las de Montesino o Corradi, no salieron adelante por un puñado de votos.<sup>47</sup> Lo que sí consiguieron fue obligar a la comisión a realizar dos importantes cambios en la segunda parte de la base: la eliminación del término “civilmente” con la intención de evitar cualquier tipo de persecución, incluida la eclesiástica, y la incorporación del vocablo “creencias” para complementar el significado de “opiniones”. Así pues, el artículo 14 de la Constitución *non nata* de 1856 quedaría de la siguiente manera: “La Nación se obliga a mantener y proteger el culto y los ministros de la religión católica que profesan los españoles. Pero ningún español ni extranjero podrá ser perseguido por sus opiniones o creencias religiosas, mientras no las manifieste por actos públicos contrarios a la religión”.<sup>48</sup>

Sin embargo, no debemos olvidar que en el debate existieron más voces además de los librecultistas. Para la comisión encargada de redactar la segunda base de la constitución no había incompatibilidad entre la unidad católica y una relativa tolerancia de cultos. El ministro Aguirre, defensor también de estas ideas, confiaba en la capacidad de adaptación del catolicismo a todas las situaciones: “Que la religión que profesamos es progresiva, que se acomoda a todas las sociedades, a todos los tiempos, a todas las circunstancias y a todas las formas de gobierno, es una verdad, y yo ofendería la ilustración de los Sres. Diputados si quisiera probarlo”.<sup>49</sup> El propio Aguirre expresaba minutos después en su discurso que la verdadera razón que le obligaba a rechazar la libertad de cultos era la imposibilidad de que el gobierno pudiera controlar al clero, una confesión que demuestra el profundo carácter regalista que seguía teniendo un sector destacado del liberalismo español. Por su parte, el reputado historiador liberal Modesto Lafuente, miembro de la comisión y por tanto defensor de una tímida tolerancia de cultos, pronunció largos y eruditos discursos en los que buscó probar, a través de la

---

<sup>46</sup> Así se expresaba Salmerón: “¿Qué otra cosa hemos de ver al tocar a la religión? Pero consultad, no a las mujeres fanatizadas, sino a las de razón ilustrada; no a las preocupaciones, sino al buen sentido; no al pueblo en general, sino a los hombres pensadores, y no todos protestarán contra la reforma”. *Ibidem*

<sup>47</sup> La de Montesino fue rechazada por 103 votos frente a 99 y la de Corradi por 132 frente a 115.

<sup>48</sup> Fue votada por 200 votos a favor frente a 52 en contra.

<sup>49</sup> *DSC*, 22 de febrero de 1855.

historia española, que “sin la unidad católica no hubiéramos tenido existencia nacional”.<sup>50</sup>

Fue precisamente esta vinculación entre catolicismo e identidad nacional, esbozada por Lafuente, el argumento principal sobre el que se apoyaron los defensores de la unidad católica sin tolerancia de otros cultos. Tomás Jaén, autor de un prolongado discurso, opinaba que las grandezas que históricamente había alcanzado España se debían al catolicismo y, por tanto, esta religión no debía ser borrada si la nación no quería perder su esencia:

El culto católico, único y exclusivo, forma la creencia de los españoles; está enlazado con su existencia doméstica, con sus leyes, con sus costumbres; es su vida, en fin, el lábaro de todas las clases, de todas las jerarquías de la Nación española, y es también, señores, su pensamiento. Por lo tanto, será preciso que si se nos arranca nuestra fe, se borre también nuestra historia, y se arranque, por último, cuanto nos tiene en esta sociedad, y se cree un pueblo nuevo para practicar semejantes devaneos.<sup>51</sup>

Cándido Nocedal, el otro gran defensor de la unidad católica sin tolerancia, comenzó su discurso el último día de discusión de la segunda base entre murmullos por considerar que se trataba de “una discusión eminentemente española”<sup>52</sup> y por realizar la siguiente afirmación: “Represento la verdadera opinión pública de España, la de las provincias del Norte como las del Mediodía; lo mismo las que bañan las aguas del Mediterráneo que las que se extienden al Occidente de la Península; la unidad católica es el sentimiento universal de nuestra España desde un punto a otro de la Monarquía”.<sup>53</sup> Para Nocedal, la religión católica había sido desde siempre el rasgo más pronunciado de la “fisonomía” española y así lo intentó demostrar haciendo referencia a personajes y avatares de la historia patria: los Concilios de Toledo, el Fuero Juzgo, Pelayo y la batalla de Covadonga, el Cid, el descubrimiento de América, Lepanto, Zurbarán, Murillo y la representación de la Inmaculada, Calderón de la Barca o la Guerra de la Independencia.

Eran muchos los peligros que, en opinión de estos diputados, podía suponer aprobar la libertad de cultos. Sin duda, el más alarmista fue Telesforo Monzón, diputado guipuzcoano de opiniones reaccionarias que realizaba al hemiciclo la siguiente pregunta: “¿Comprenden que con una libertad completa de cultos en que el Monarca sea sólo un superintendente general de cultos, con una libertad política completa, con un

---

<sup>50</sup> DSC, 9 de febrero de 1855.

<sup>51</sup> DSC, 23 de febrero de 1855.

<sup>52</sup> DSC, 28 de febrero de 1855.

<sup>53</sup> *Ibidem*

derecho de asociación vastísimo, pueda existir una sociedad?”<sup>54</sup> Tomás Jaén, en tono paternalista, también preguntaba: “¿No veis cuántas víctimas puede hacer el error en esa juventud incauta y confiada? ¿No veis las que puede hacer en ese pueblo sencillo y honrado? ¿No veis las que puede hacer en tanta clase de gente que no tiene la suficiente instrucción, o que tiene quizás la vanidad de querer saberlo todo?”<sup>55</sup> Pero lo que más preocupaba a Jaén y Nocedal era la posibilidad de poderse disgregar “una Nación compuesta del agregado de muchas provincias que ni aun geográficamente son análogas, y muchas veces ni aún el idioma es el mismo, y que sólo tienen de común el vínculo de la religión”.<sup>56</sup>

A pesar de constituir una minoría en el Congreso, los diputados partidarios de la unidad católica a ultranza contaron con el inestimable apoyo de los obispos. Prácticamente todos enviaron exposiciones al Congreso en contra de libertad y de la tolerancia de cultos y tuvieron una gran repercusión pública al aparecer dichas exposiciones en prestigiosos periódicos como *La Esperanza*. El temor que movía a todos ellos era la posibilidad de que se hiciera “lugar dentro de la católica España el judío, el mahometano, el protestante y toda secta anti católica, y ejercer su falso culto, si no en público, en secreto”.<sup>57</sup> También los obispos opinaron que la principal esencia de la nación española era el catolicismo. Así reflexionaba al respecto el obispo de Cartagena y Murcia:

El Congreso es llamado a formar una nueva Constitución política, pero no una Constitución social. La nación española existe, su base social es el catolicismo con exclusión de toda secta, por eso se llama a sí misma católica; y porque existe y tiene vida social ha delegado en sus representantes la formación de una Constitución política, y sólo política. El Congreso no es competente, no tiene autorización para alterar en lo más mínimo la base social del catolicismo español.<sup>58</sup>

De estas palabras se deduce que la fusión de la nación española y la religión católica es una condición preexistente y, por tanto, fija e inmutable, de ahí que no pueda ser modificada por ninguna constitución política. Se entiende así que la mayoría de los obispos pidieran que se redactara la segunda base de la misma manera que el artículo 12

---

<sup>54</sup> DSC, 24 de febrero de 1855.

<sup>55</sup> DSC, 23 de febrero de 1855.

<sup>56</sup> Palabras de Nocedal en DSC, 28 de febrero de 1855. Tomás Jaén se expresaba de igual manera: “Aquí se le pregunta a uno: ¿De dónde es Vd.? Navarro. ¿De dónde es Vd.? Aragonés. ¿De dónde es Vd.? Valenciano. Ninguno dice: español. Es una fatalidad, pero sucede así. Se le pregunta, en seguida: ¿qué religión es la de Vd.? La católica. ¿Será por ventura necesario que yo os enumere los hechos brillantes a que la España dio cima, apoyada en ese sentimiento religioso?”, DSC, 23 de febrero de 1855.

<sup>57</sup> Exposición presentada a las Cortes por Félix, obispo de Orihuela. *La Esperanza*, 26 de febrero de 1855.

<sup>58</sup> *La Esperanza*, 9 de febrero de 1855.



de la Constitución de Cádiz. Práxedes Mateo Sagasta, diputado por Zamora y bastante favorable a la propuesta de la comisión, no le faltaba razón cuando expresó las siguientes palabras: “las exposiciones que se han dirigido contra esa base por los ilustres Prelados españoles, más bien que contra la base, ha sido una especie de barrera, de dique que se ha querido oponer a las ideas más o menos exageradas que se han emitido aquí y fuera de aquí”.<sup>59</sup>

Al parecer, no sólo los obispos construyeron ese dique, también los fieles se movilizaron en defensa de la unidad católica de España. Por ejemplo, en *La Esperanza* se lee que en Valencia se reunieron 13.000 firmas en contra de la tolerancia de cultos.<sup>60</sup> Por su parte, el Congreso recibió, durante y después del debate parlamentario sobre la segunda base, numerosas exposiciones contrarias a dicha base firmadas por alcaldes y vecinos de diferentes localidades. Incluso las mujeres participaron en esta corriente reivindicativa. De nuevo, *La Esperanza* recoge una exposición escrita por una mujer barcelonesa dirigida a los diputados para reclamar el derecho de las mujeres a participar en el debate. Ser compañera del hombre, una condición que, según los discursos de género hegemónicos en la época, había sido otorgada por el cristianismo o catolicismo a las mujeres, constituye un recurso de la autora para que su voz gane autoridad:

Quando se está tratando de la libertad o esclavitud de nuestro sexo, razón es que se nos oiga, puesto que nuestra condición no es igual en todas las religiones. En la católica somos la compañera; en todas las demás la esclava. No sois hijos de mujer esclava, sino de mujer libre, española y católica, y por eso sois grandes. Vuestras virtudes y vuestra ciencia tuvieron origen en el regazo de vuestras madres; allí aprendisteis ese sublime dogma que es el compendio de nuestra religión santa. [...] Decid a las naciones que España no admite más religión que la católica apostólica romana, y así podréis regresar con frente erguida a vuestro hogar, para recibir los abrazos de vuestras madres, hermanas, hijas y esposas.<sup>61</sup>

José Cristóbal Sorni, diputado por Valencia, sorprendido por el envío a las Cortes de una exposición firmada por mujeres valencianas, descargó sus sospechas sobre los jesuitas:

Otra de las exposiciones está firmada por varias señoras de Valencia, y lamento que haya sido mi provincia la primera que ha dado el ejemplo de que las señoras hayan dirigido peticiones a las Cortes. Reconozco este derecho; pero el origen y causa de esas firmas es ya sabido, cuando he dicho al principio que otras de las primeras son de algunos jesuitas, y es necesario conocer la influencia que estos ejercen para arrancar firmas, en

---

<sup>59</sup> *DSC*, 28 de febrero de 1855.

<sup>60</sup> *La Esperanza*, 7 de marzo de 1855.

<sup>61</sup> *La Esperanza*, 3 de marzo de 1855. De contenido similar es otra exposición de mujeres de Madrid en el periódico moderado *La España* el 17 de marzo de 1855.

términos que parece imposible que algunas jóvenes modestas, recogidas y sin interés en que se hagan esas exposiciones, vemos sin embargo que las firman. Yo encuentro en esa exposición nombres de niñas, que me consta que por su corta edad no saben escribir, y sin embargo vienen consignados sus nombres y rúbricas. ¿Quién los ha puesto? Esa es una falsedad bien notoria, de la cual respondo hasta con mi cabeza.<sup>62</sup>

No sabemos hasta qué punto la acusación de Sorni hacia los jesuitas era cierta pero sí refleja cierta misoginia al descartar a priori que un grupo de señoras fuera capaz de dirigir por sí solas una petición a las Cortes. Hay que remarcar que esta no fue la única exposición sospechosa de haber sido falsificada; de hecho, ese día se discutieron otras más donde, por ejemplo, se acusaba a maestros de obligar a sus alumnos a firmar en contra de la libertad de cultos. La discusión se cerró ese mismo día con una resolución aprobada por la mayoría de los diputados en la que se prohibía el envío de peticiones sobre bases de la Constitución que ya hubiesen sido aprobadas, algo que demuestra el éxito de la movilización social contra la tolerancia de cultos. Sin embargo, independientemente de que la exposición de mujeres de Valencia a la que nos hemos referido fuera verídica o no, sí parece reflejar que la alianza simbólica propugnada por el discurso católico entre la Iglesia y las mujeres tenía efectos políticos cada vez más visibles. Como comprobaremos en el siguiente capítulo, la práctica de incorporar firmas femeninas en exposiciones públicas favorables a los intereses de la Iglesia será todavía más explotada durante el Sexenio Democrático.<sup>63</sup>

### *7.2.2. La bula Ineffabilis Deus en España.*

Además de la desamortización de Madoz y de la tolerancia de cultos, otro motivo de discusión religiosa durante el Bienio Progresista giró en torno a la bula pontificia que proclamaba el dogma de la Inmaculada Concepción. Lo que en apariencia debía ser una lucha teológica sobre el contenido específico de la bula, se convirtió pronto en una cuestión política, no sólo por la implicación del Gobierno en el asunto, sino también por las propias derivaciones políticas que, como hemos comprobado en el epígrafe anterior, escondía la, en apariencia, inocente imagen de la Virgen Inmaculada.

---

<sup>62</sup> DSC, 3 de marzo de 1855.

<sup>63</sup> María Cruz Romeo ha documentado numerosas peticiones firmadas por mujeres entre el Bienio Progresista y el Sexenio Democrático con motivo de otras cuestiones candentes en la política española del periodo como la unificación italiana o el espinoso tema de la enseñanza. ROMEO MATEO, María Cruz: “«¿Encerrada en la sala o en el retrete?» El sujeto femenino y la recatolización de la sociedad española a mediados del siglo XIX”. Comunicación presentada al *Congreso Latinoamericano de historia de las mujeres*, celebrado en Buenos Aires-San Juan el 20 y 21 de septiembre de 2012. Agradezco a la autora la remisión de este texto.

La mecha la encendió el diario progresista *La Iberia* el 17 de noviembre de 1854 al publicar un artículo anónimo sobre la encíclica dada por Pío IX el 1 de agosto de ese año y publicada en *La Gaceta* de Madrid el 11 de noviembre tras recibir el *exequator* o pase regio. En la citada encíclica se llamaba a los obispos de todo el orbe católico a asistir a las conferencias que debían culminar con la proclamación dogmática de la Inmaculada Concepción. El autor se quejaba en el artículo de que el papa tuviera la intención de proclamar un dogma de fe sin convocar un verdadero concilio y lo acusaba de creerse “absoluto legislador” de la Iglesia.<sup>64</sup>

Un mes después, con el dogma ya proclamado, el periódico demócrata *La Europa* publicaba un artículo crítico con la manera en que la definición se había ejecutado. El autor se escondía bajo las iniciales J.G.T. y resumía sus convicciones en tres puntos: la preeminencia del concilio sobre el papa, la necesidad de que el Gobierno negase el pase regio a la bula y el derecho que asistía a los católicos de rechazar ese dogma de fe por no reunir los requisitos necesarios.<sup>65</sup> Emitir tales opiniones ante una definición dogmática ya aprobada canónicamente era demasiado para la prensa más cercana a la Iglesia católica. Así, *La Esperanza* respondió el 28 de diciembre con una reflexión crítica que abarcaba casi toda la primera plana. Los editores del diario carlista no tenían inconveniente en reconocer la infalibilidad del papado y, por tanto, consideraban que el dogma reunía todos los requisitos para ser aceptado por los creyentes. Respecto a que el gobierno francés pudiese negar también el pase regio a la bula, el periódico se hacía la siguiente pregunta: “¿Qué lograrían los príncipes cristianos con oponerse, siendo evidente que, aun sin la publicación oficial, la decisión del Papa obligaría las conciencias de cuantos fieles tuviesen conocimiento de ella por otro medio cierto y seguro, cual es la notoriedad que sobre la misma existe?”<sup>66</sup>

La réplica por parte de los sectores contrarios a lo que en definitiva era la piedra angular de la cuestión, la infalibilidad del papa, se manifestó en un folleto de 32 páginas titulado *Nulidad de la definición dogmática de su santidad Pío IX, acerca del misterio de la Inmaculada Concepción*.<sup>67</sup> Aunque fue firmado con las iniciales J.J y T., sabemos que fue escrito por José Jiménez y Teixidó, el mismo que, según reconoce el propio autor en el folleto, había publicado los dos artículos ya comentados en *La Iberia* y en *La*

---

<sup>64</sup> *La Iberia*, 17 de noviembre de 1854.

<sup>65</sup> *La Europa*, 22 de diciembre de 1854.

<sup>66</sup> *La Esperanza*, 28 de diciembre de 1854.

<sup>67</sup> Publicado en Madrid en el establecimiento tipográfico de *La Europa* en enero de 1855.

*Europa*.<sup>68</sup> Jiménez y Teixidó se reafirmó en sus tesis anteriores puntualizando que él no estaba en contra de la Inmaculada Concepción sino del hecho de que este dogma hubiese sido promulgado de manera unilateral por el papa en un momento en el que, en su opinión, todavía no existía unanimidad en torno al dogma definido. Por otra parte, el autor se felicitó de que el Gobierno no hubiese concedido el *exequator* a la bula pontificia y, de manera quizás exagerada, añadía que si al final se concediese el pase regio, también se tendría que aceptar, por ejemplo, el supuesto origen divino del diezmo o la excomunión y/o deposición de un rey.

En las semanas siguientes, la polémica se centró en torno a esta última cuestión. Efectivamente, el Gobierno había negado el pase regio a la *Ineffabilis Deus* y eso despertó airoas protestas entre los medios católicos. Al final, el diario *El Católico*, desafiando al Gobierno, decidió publicar la bula sin permiso en su edición del 27 y el 28 de enero de 1855. Lógicamente, este hecho no pasó desapercibido en la esfera gubernamental. Así respondía en el Congreso Joaquín Aguirre, ministro de Gracia y Justicia, a un diputado que le preguntaba sobre la cuestión:

A la publicación de la Bula sobre que ha preguntado el Sr. Gómez de la Mata van unidas dos ideas: primera, creer que se puede legislar en España por un Monarca extranjero; y segunda, creer que por el último Concordato se han derogado todas nuestras leyes civiles, que marcaban el modo de publicarse las disposiciones, Bulas y Breves de Su Santidad. Ni lo uno ni lo otro tolerará el Gobierno, y para evitar lo uno y lo otro adoptará todas cuantas disposiciones crea necesarias.<sup>69</sup>

Resulta interesante cómo Aguirre despojaba al papa de todo su poder espiritual al considerarlo simplemente “un monarca extranjero” que se entrometía en los asuntos nacionales. *El Católico* fue, por tanto, denunciado y los ejemplares con la edición de la bula en latín y castellano, requisados. A la semana siguiente, en el número del 3 y 4 de febrero, los editores del periódico se lamentaban de la actitud del Gobierno: “¿Cómo habíamos de figurarnos que hombres que se dicen progresistas y entusiastas defensores de la libertad y de los adelantos del siglo, se mostrasen tan atrasados que aún no hubiesen pasado del siglo anterior en el que ni había libertad de imprenta, ni periódicos, ni ese sistema de publicidad que existe hoy en Europa y en casi todo el mundo?”. A pesar de todo, no fue paradójicamente el Bienio Progresista el que acabó con *El*

---

<sup>68</sup> Lo poco que conocemos de José Jiménez y Teixidó es que en 1852 obtuvo el grado de doctor en la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad Central de Madrid con una tesis que llevaba por título *Las leyes españolas concedieron considerables preeminencias a los doctores en derecho*.

<sup>69</sup> *DSC*, 2 de febrero de 1855.

*Católico* sino la restrictiva ley de imprenta emitida por Cándido Nocedal en 1857.<sup>70</sup> Finalmente, por la Real Orden de 9 de mayo de 1855, el Gobierno concedió el pase regio a la *Ineffabilis Deus* pero de forma restrictiva ya que se entendía que la publicación debía ser “sin perjuicio de las leyes, reglamentos y disposiciones que organizan en la actualidad o arreglen en lo sucesivo el ejercicio de imprenta y la enseñanza pública y privada, de las demás leyes del Estado, de las regalías de la Corona y de las libertades de la Iglesia española”.<sup>71</sup>

A través de pastorales, sermones y folletos, numerosos obispos, sacerdotes y seglares expresaron su satisfacción por la declaración dogmática de la Inmaculada Concepción.<sup>72</sup> La mayoría de los apologistas de María Inmaculada remarcaban el momento histórico en el que el dogma había sido proclamado. Por ejemplo, Juan Nepomuceno Cascallana, obispo de Málaga, se planteaba las siguientes preguntas:

¿Porqué (sic) motivo, se ha dicho, no se formuló antes el dogma explícito de la Inmaculada Concepción? ¿Porqué (sic) se ha reservado al siglo XIX, al siglo de la indiferencia y de la incredulidad? [...] Y ¿quién se atreverá a decir que la definición de que tratamos no se ha reservado hasta el siglo XIX sino por un designio especial de la Providencia, para confundir la dominante incredulidad?<sup>73</sup>

Joaquín Roca y Cornet abundaba en esta idea providencialista de los destinos humanos en una época de caos e incertidumbre:

En los siglos más calamitosos y turbulentos es cuando el Señor ha suscitado los grandes remedios, y en las épocas de mayor aflicción y como desamparo ha hecho brotar como improvisadamente las mayores esperanzas. Permitió Dios que por más de doce

---

<sup>70</sup> *El Católico* tuvo una trayectoria dilatada ya que comenzó a publicarse el 1 de marzo de 1840.

<sup>71</sup> Los aspectos legales de la publicación de la bula en España en PORRAS, Gonzalo de: “La Bula «Ineffabilis Deus», del Dogma de la Inmaculada Concepción y los problemas legales y económicos sobrevenidos por su proclamación y publicación en España”, *Torre de los Lujanes*, nº 57 (2005), pp. 207-211.

<sup>72</sup> La propia reina felicitó personalmente a Pío IX por la proclamación dogmática: “¡Loor eterno, Beatísimo Padre; gloria inmortal a Vuestra Santidad que, inspirado del Espíritu Santo y abundando en los fervorosos sentimientos de tantos y tan ínclitos varones como anhelaban la declaración solemne del nuevo dogma, ha proporcionado al orbe cristiano y muy particularmente a la católica nación española, la realización de sus ardientes votos y piadosas aspiraciones!” Isabel II a Pío IX, Aranjuez, 3 de abril de 1855, carta recogida en CÁRCEL, V.: *op. cit.* (1983), pp. 141-142.

<sup>73</sup> CASCALLANA Y ORDÓÑEZ, Juan Nepomuceno: *Carta pastoral del excmo. e ilmo. señor Obispo de Málaga en defensa de la definición dogmática del misterio de la Inmaculada Concepción de María Santísima*. Málaga, Imprenta del Avisador Malagueño, 1859, p. 14. Esta circular respondía a un folleto escrito por Tomás Beltrán Soler, demócrata catalán afincado en Málaga y convertido al protestantismo, que se tituló *Imposturas del Pontífice Rey y de su Satánica Curia* (Gibraltar, 1859). La mayor parte de los ejemplares fueron incautados y destruidos por el obispo y el gobernador civil de Málaga. Información obtenida de VILAR, María José: “Un libelo español anti-inmaculista de 1859. Las «Imposturas del Pontífice Rey», de Tomás Beltrán Soler”, en CAMPOS, Francisco Javier (coord.): *La Inmaculada Concepción en España. Religiosidad, historia y arte (actas del simposium, 1-4/IX/2005)*. San Lorenzo del Escorial, Ediciones Escorialenses, 2005, pp. 285-304.

siglos estuviera pendiente la decisión de la Iglesia acerca el misterio de la Concepción de María, para que en el siglo más horriblemente sacudido por el error y por la impiedad, tuviese lugar la palabra consoladora e infalible que añadiendo a la gran Madre de Dios este tributo de gloria, la impulsase, por decirlo así, de nuevo para salvar la desvalida humanidad.<sup>74</sup>

Esa “palabra consoladora e infalible” era, como sabemos, la cara oculta del dogma al reafirmar las tesis ultramontanas frente a las conciliaristas en el seno de la Iglesia. Por eso, no faltaron reflexiones que, al hilo de lo que Vilarrasa expresara después en su tratado sobre las dos Inmaculadas, identificaban a la Iglesia romana con la madre de todos los cristianos: “La Iglesia de Roma es *Madre* y no *Señora* de las demás; y cabalmente por esta razón creemos que al declarar el dogma de la Inmaculada Concepción, no ha ejercido supremos derechos de dominio, sino la ternura y cariño maternal sobre todos sus hijos”.<sup>75</sup>

En la mayor parte de estos textos se trataron de refutar los argumentos de los autores que se habían mostrado contrarios a la proclamación del dogma. Mariano García Ruiz, por ejemplo, escribió un folleto que pretendía combatir, punto por punto, las afirmaciones vertidas por Jiménez y Teixidó en el texto que ya hemos analizado.<sup>76</sup> Sin embargo, esta reacción no acalló a los sectores críticos con el dogma. La respuesta más contundente fue lanzada por un dominico exclaustro y antiguo catedrático de teología en la Universidad de Alcalá, Braulio Morgáez Carrillo, en su *Juicio doctrinal*.<sup>77</sup> Escrito también de forma anónima, resultó ser un tratado que, en sus más de ciento treinta páginas de extensión, buscaba demostrar que la Inmaculada Concepción era una opinión piadosa, no un dogma de fe. Su argumento principal era que los Apóstoles en ningún momento habían hecho referencia a la concepción inmaculada de María y criticaba que el papa lo hubiese declarado dogma de fe en su supuesto papel de “Juez infalible”.<sup>78</sup> Pero, sobre todo, se quejaba del carácter manipulador de las altas esferas eclesásticas

---

<sup>74</sup> ROCA Y CORNET, Joaquín: *María Inmaculada. Recuerdos históricos y afectuosos desahogos que luego después de haberse definido dogmáticamente el misterio de la concepción inmaculada de la santísima Virgen María Madre de Dios escribió D. Joaquín Roca y Cornet*. Barcelona, Imprenta y Librería de José Ribet, 1856, pp. 19-20.

<sup>75</sup> PULIDO ESPINOSA, José y GUERRA, Juan Francisco: *Validez de la definición dogmática del misterio de la Inmaculada Concepción o sea refutación al folleto “Nulidad de la definición dogmática de Su Santidad Pío IX, acerca del Misterio de la Inmaculada Concepción” por El Corresponsal Eclesiástico*. Madrid, Imprenta de P. G. y Orga, 1855, p. 5.

<sup>76</sup> GARCÍA RUIZ, Mariano: *Impugnación al folleto titulado Nulidad de la definición dogmática de S.S. Pío IX acerca del misterio de la Inmaculada Concepción*. Madrid, Imprenta de D. Hilario Martínez, 1855.

<sup>77</sup> La referencia completa es la siguiente: MORGÁEZ CARRILLO, Braulio: *Juicio doctrinal sobre el decreto pontificio, en que se declara artículo de fe católica, que la gran Madre de Dios María Santísima, fue preservada de la mancha del pecado original. Escrito por un teólogo de los de cuatro al cuarto*. Madrid, Imprenta de Simón Sendarrubias, 1855.

<sup>78</sup> *Ibid*, p. 24.

sobre el pueblo cristiano y avisaba de las imprevisibles consecuencias que esto podía conllevar:

Al Pueblo fiel se le ha inculcado que María Santísima fue concebida sin mancha de pecado original. Así lo ha creído y cree con nosotros; pero él no sabe, ni ha sabido, si lo que cree es opinión piadosa, o si es dogma de fe. Si lo que Dios no permita, hubiese Predicadores, que desde el púlpito, u otros que dogmatizasen o en público o en secreto que María Santísima no es pura Criatura, y sí una Diosa, aun superior a su Divino hijo, no faltarían fieles, que los creyesen; si fundaban su doctrina en algún pasaje de la Escritura, y en lo que se lee en algunos Devocionarios.<sup>79</sup>

Como vimos en el capítulo anterior, la elevación de la figura de María con la proclamación dogmática de su concepción inmaculada al grado de semidiosa y, por tanto, muy cercana a la Santísima Trinidad, constituyó siempre un fantasma amenazador para los hombres de Iglesia. Constituía ésta una de las principales fisuras del discurso sobre la excelencia de María Inmaculada y, aunque se intentó tapar por todos los medios, clérigos como el autor del *Juicio doctrinal* siguieron mostrándose muy recelosos y desconfiados.

El atrevimiento de oponerse a lo que ya era un dogma de fe le salió a Braulio Morgáez muy cara. Según denunciaba el propio autor en una exposición enviada a las Cortes años después, a finales de 1855 fue encarcelado por un tribunal eclesiástico y su tratado crítico sobre el dogma de la Inmaculada Concepción pasó a formar parte del Índice de libros prohibidos. Esta exposición está repleta de improperios al episcopado español – incluido al confesor de la reina, Antonio María Claret –, al que acusa, no sólo de no haber leído su *Juicio doctrinal*, sino también de haber asesinado a varios sacerdotes disidentes encerrándolos en sus cárceles.<sup>80</sup> Desde luego, la jerarquía eclesiástica pronto intentó ocultar el asunto. Así, *La Esperanza* decía cinco días después de que este dominico exclaustro fuera encerrado que “ha sufrido un lamentable extravío mental, que ha sido explotado con siniestros fines por los adversarios de la unidad católica”.<sup>81</sup> Aunque recurriendo en ocasiones a estos expeditivos métodos, los sectores inmaculistas consiguieron finalmente ganar la partida. A diciembre de 1856, con las Cortes constituyentes ya disueltas, sendas reales órdenes (1 y 7 de diciembre) invitaban a celebrar la fiesta de la Inmaculada con toda la solemnidad posible y se

---

<sup>79</sup> *Ibid*, pp. 108-109.

<sup>80</sup> *Exposición que eleva a las Cortes de España, Fr. Braulio Morgáez Carrillo*. Torino, Tipografía del Progreso, 1859. Se aclara en la primera página que no se publicó en España por temor a la censura eclesiástica.

<sup>81</sup> *La Esperanza*, 20 de diciembre de 1855.

daban por finalizadas las restricciones que había impuesto el pase regio a la bula *Ineffabilis Deus*.

### *7.2.3. La Inmaculada Concepción y la identidad nacional española.*

En el debate sobre la libertad de cultos, hemos observado cómo los diputados defensores de la unidad católica además de algunos obispos utilizaban como fuente de legitimación de sus ideas la vinculación esencialista que existía entre España y la religión católica. En principio, podríamos considerar que este argumento no era nuevo entre los apologistas españoles de la Iglesia católica pero hay que tener en cuenta la incorporación a su discurso de un término esencial, el de “nación”. Sin perder la perspectiva universalista que constituye la etimología de la propia palabra “católico”,<sup>82</sup> muchos autores e intelectuales católicos de mediados del siglo XIX, empezando por Balmes, comenzaron a diagnosticar problemas y a buscar soluciones dentro de un marco nacional, el definido por la nación española.<sup>83</sup> Los defensores de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción se situaron, como comprobaremos en las siguientes páginas, dentro de estas coordenadas.

Los estudios sobre nacionalismo español e identidad nacional española han experimentado un gran crecimiento en las dos últimas décadas. El análisis del siglo XIX ocupa en dichos estudios un lugar esencial porque es el periodo en el que, de forma paralela a la construcción del Estado-nación, se definen las líneas básicas que marcarán en el futuro las distintas corrientes del nacionalismo español. La tesis mayoritaria hasta hace unos años hablaba de la existencia de una débil nacionalización española. Esta tesis se inició en los años setenta del siglo XX con el sociólogo español Juan J. Linz y continuó desde los noventa con los trabajos de Borja de Riquer y Álvarez Junco, entre otros.<sup>84</sup> Estos autores coinciden en argumentos como que el Estado español decimonónico fue oligárquico y financieramente débil; que, en consecuencia, no se pudo desarrollar un sistema educativo que compitiera con el eclesiástico ni tampoco un

---

<sup>82</sup> No podemos olvidar que otras dos grandes propuestas ideológicas del siglo XIX, el liberalismo y el socialismo, también se movieron entre el universalismo y el particularismo representado por la nación.

<sup>83</sup> Sobre el pensamiento nacional de Balmes, resulta interesante VILALLONGA, Borja: “La nación católica: Balmes y la representación de España en el Ochocientos”, *Historia Social*, nº 72 (2012), pp. 49-64.

<sup>84</sup> LINZ, Juan J.: “Early state-building and late peripheral nationalisms against the state: the case of Spain”, EISENSTADT, S.N. y ROKKAN, S.: *Building States and Nations. Analysis by Region* (vol. 2). Beverly Hills, 1973, pp. 32-116; RIQUER, Borja de: “La débil nacionalización española del siglo XIX”, *Historia Social*, nº 20 (1994), pp. 97-114; RIQUER, Borja de: *Escolta Espanya. La cuestión catalana en la España liberal*. Madrid, Marcial Pons, 2001 y ÁLVAREZ JUNCO, José: *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001.



ejército nacional; que no hubo objetivos comunes que pudieran unir a toda la nación (por ejemplo, guerras externas) y que no existió una idea compartida de nación. Precisamente, la debilidad del Estado español junto con la falta de correspondencia entre el origen geográfico del poder económico y del poder político explicarían, para estos autores, la aparición de los nacionalismos periféricos. Dentro de esta línea interpretativa, el catolicismo es concebido como un claro impedimento para la nacionalización española.<sup>85</sup>

A principios del nuevo milenio, esta tesis comenzó a ser contestada por varios autores, muchos de ellos vinculados a la Universidad de Valencia. Esta nueva perspectiva ofrece un panorama más complejo al incorporar al análisis nuevos elementos como la región, el conflicto entre distintas corrientes políticas o las instancias ajenas al Estado. Así, los trabajos de Manuel Martí y Ferran Archilés, al desmarcarse de la teoría del fracaso político, económico y social español en el siglo XIX – predominante en muchos historiadores e intelectuales desde el Desastre del 98 – han demostrado la notable fuerza que tuvo el nacionalismo español en esta centuria.<sup>86</sup> Estos autores reconocen que el Estado, a través de mecanismos como la escuela o el ejército, mostró muchas insuficiencias en el proceso nacionalizador pero existieron otras instancias no formalizadas, como la prensa o la literatura, que ejercieron un papel decisivo en la conformación de la identidad nacional española.<sup>87</sup> Además, la inestabilidad política del siglo XIX, fruto del conflicto casi permanente entre distintas culturas políticas, no debilitó el proceso nacionalizador español porque, a pesar de sus diferencias en su manera de concebir el Estado, ninguna de ellas cuestionó la existencia misma de la nación española.

Es en dicho marco teórico donde debemos englobar el análisis sobre catolicismo, Iglesia católica e identidad nacional. En relación con algunos países europeos, ya existen varios estudios que han demostrado la compatibilidad de nación y religión en la

---

<sup>85</sup> Así lo ha denunciado Joseba Louzao en un reciente artículo en el que pretende reconsiderar el papel del catolicismo en el proceso nacionalizador español de los dos últimos siglos, LOUZAO, Joseba: “Nación y catolicismo en la España contemporánea. Revisitando una interrelación histórica”, *Ayer*, nº 90 (2013), pp. 65-89.

<sup>86</sup> ARCHILÉS, Ferran: “¿Quién necesita la nación débil? La débil nacionalización española y los historiadores”, en FORCADELL, C.; FRÍAS, C.; PEIRÓ, I.; RÚJULA, P.: *Usos públicos de la Historia. VI Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea* (vol. 1). Zaragoza, Fernando el Católico 2002, pp. 302-322 (edición digital: <http://ifc.dpz.es/publicaciones/ebooks/id/2503>); ARCHILÉS, Ferran y MARTÍ, Manuel: “Una nació fracasada? La construcció de la identitat nacional espanyola al llarg del segle XIX”, *Recerques*, 51 (2005), pp. 141-163 y ARCHILÉS, Ferran: “«Hacer región es hacer patria». La región en el imaginario de la nación española de la Restauración”, *Ayer*, nº 64 (2006), pp. 121-147.

<sup>87</sup> Éstas y otras instancias ajenas al Estado forman lo que Michael Billig denomina “nacionalismo banal”. BILLIG, Michael: *Nacionalisme banal*. Catarroja / Valencia, Afers / Universidad de Valencia, 2006.

contemporaneidad.<sup>88</sup> Desgraciadamente, los trabajos que han abordado esta temática para el caso español no son todavía muy numerosos y existen, por tanto, muchos vacíos que llenar. Uno de los historiadores que ha tratado la cuestión en algunos de sus trabajos es Suárez Cortina.<sup>89</sup> Sin duda, en lo que respecta a la Iglesia católica, sus planteamientos deben encuadrarse dentro de la tesis de la débil nacionalización ya que considera que dicha institución no desarrolló un activo papel nacionalizador hasta, por lo menos, finales del siglo XIX con las obras de Menéndez y Pelayo. Esta tesis podría aceptarse durante las primeras décadas de la centuria debido a la presencia de una serie de autores que, como Rafael de Vélez y su *Apología del Trono y el Altar*, estuvieron concentrados en restaurar el viejo orden social, con una Monarquía y una Iglesia tradicionales. Sin embargo, dicha tesis es más discutible para mediados de siglo. En nuestra opinión, el problema del planteamiento de Suárez Cortina es que parte de un modelo normativo de nación a partir del cual juzga el “grado” de nacionalismo de los diferentes discursos católicos. Este modelo normativo no deja de ser, en realidad, la concreción de una determinada idea de nación, en este caso, la construida por los liberales y vinculada, en definitiva, a conceptos como ciudadanía, libertad o separación de poderes. Así lo expresa el autor:

La relación, por tanto, entre catolicismo y nación en la España del siglo XIX está mediada por aquella otra que remite a las libertades e instituciones creadas por la revolución liberal, y por el papel que en ella se asignó a la Iglesia, por la pluralidad de formulaciones católicas y no menos por la difícil compatibilidad entre catolicismo y derechos ciudadanos, tal y como prescriben los discursos de ciudadanía y nación en el liberalismo.<sup>90</sup>

Si bien fue esta idea de nación la primera en formularse en la España decimonónica, no fue ni mucho menos la única. Es necesario no confundir, por tanto, el concepto mismo de nación como comunidad de personas con una misma identidad nacional, con el régimen político con el que se pretende gobernar a esa comunidad nacional. Aunque entre la mayoría de los clérigos, publicistas y políticos católicos de

---

<sup>88</sup> Véase, por ejemplo, HAUPT, Heinz-Gerhard; LANGEWIESCHE, Dieter (eds.): *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010.

<sup>89</sup> SUÁREZ CORTINA, Manuel: “Catolicismo, identidad nacional y libertad religiosa en la España liberal” en BERAMENDI, J.; BAZ, M<sup>a</sup> J. (eds): *Identidades y memoria imaginada*. Valencia, PUV, 2008, pp. 223-261 y SUÁREZ CORTINA, Manuel: “El factor religioso y la construcción de la identidad nacional en la España liberal” en SUÁREZ CORTINA, M. y PÉREZ VEJO, T. (eds.): *Los caminos de la ciudadanía. México y España en perspectiva comparada*. Madrid / Santander, Biblioteca Nueva / Publican, 2010, pp. 264-283.

<sup>90</sup> SUÁREZ, M.: *op. cit.*, (2008), p. 224.

mediados de siglo no se aceptaran muchos de los principios políticos liberales, no por eso dejaron de defender una determinada concepción de nación española. De hecho, nadie cuestiona que, un siglo después, un régimen tan antiliberal y antidemocrático como el franquista pretendiera nacionalizar a la sociedad en clave españolista.

Cada vez de manera más vigorosa, comienzan a aparecer trabajos que afirman la participación eclesiástica en el proceso de construcción nacional español. Por ejemplo, Joseba Louzao señala que la extendida devoción al Sagrado Corazón de Jesús constituyó un activo instrumento nacionalizador de los católicos españoles durante el primer tercio del siglo XX.<sup>91</sup> Por su parte, Carolyn Boyd ha estudiado la apropiación en clave regional y nacional de Covadonga y de su mito entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX.<sup>92</sup> En ambos casos se enfatiza la participación de la jerarquía eclesiástica y la fuerza nacionalizadora del conflicto entre católicos y liberales (o anticlericales) en el control simbólico de mitos y espacios. Más cercanos a la cuestión que nos interesa se sitúan los trabajos de Francisco Javier Ramón. Este historiador ha estudiado, a través de la Virgen de Pilar y de su basílica zaragozana, cómo la figura de María, sin perder su carácter religioso, fue reinterpretada en clave nacional por los sectores católicos desde mediados del siglo XIX hasta convertirse en un elemento esencial en el nacionalcatolicismo español.<sup>93</sup>

Es precisamente en el punto de partida de este largo proceso donde debemos encajar nuestro análisis sobre la Inmaculada Concepción. La coincidencia en el tiempo del debate sobre la tolerancia de cultos y de las controversias en torno a la *Ineffabilis Deus* provocó la utilización de argumentos parecidos. Así, tanto para apoyar la unidad religiosa del país como para defender el dogma de la Inmaculada frente a sus detractores, se recurrió a la exaltación de la nación española y de su profundo sentimiento católico. Joaquín Roca y Cornet, en su ya citado tratado sobre la Inmaculada, no sólo aplaude la proclamación del dogma en un momento de

---

<sup>91</sup> LOUZAO VILLAR, Joseba: “El Sagrado Corazón de Jesús como instrumento de nacionalización (c. 1898-1939). Breves notas para un estudio pendiente” en ESTEBAN DE VEGA, M.; DE LA CALLE VELASCO, M<sup>a</sup> D. (eds.): *Procesos de nacionalización en la España contemporánea*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2010, pp. 173-188.

<sup>92</sup> BOYD, Carolyn P.: “Paisajes míticos y la construcción de las identidades regionales y nacionales: el caso del santuario de Covadonga” en BOYD, C. P. (ed.): *Religión y política en la España contemporánea*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 271-294.

<sup>93</sup> RAMÓN SOLANS, Francisco Javier: *Usos públicos de la Virgen del Pilar: De la Guerra de la Independencia al primer franquismo*. Tesis doctoral presentada en el Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Zaragoza en 2012. Agradezco al autor la remisión de este texto.

incertidumbre e incredulidad en todo el orbe católico, sino que se felicita porque entre los españoles se encuentre la creencia en la Inmaculada Concepción tan arraigada:

Es muy del caso insistir en estos momentos, secundando la grande idea que ocupa el pensamiento e inflama el corazón de los católicos españoles, en que nuestra verdadera nacionalidad que se apoya en el Catolicismo se halla como vinculada en el reconocimiento y amor de este dulcísimo misterio de María. Esta piadosa creencia es inseparable de nuestras glorias, y más fácil sería quitar la sangre de nuestras venas, que arrancar de nuestro corazón tan consoladores recuerdos.<sup>94</sup>

Para el publicista catalán, España, como no podía ser de otra manera, fue el primer país de la Iglesia occidental, por delante de Francia, Inglaterra e Italia, en contar con el culto a la Inmaculada. Así, afirma que en el IV Concilio de Toledo, hacia el año 633, se aprobó con elogio el breviario escrito por San Isidoro, arzobispo de Sevilla, en el que se defendía que María fue preservada de toda culpa original. Este argumento estuvo bastante extendido entre los inmaculistas españoles pero Braulio Morgáez, en su opúsculo de impugnación del dogma de la Inmaculada, se hacía eco de la ausencia de fundamentación histórica de dicha afirmación en las palabras de un eclesiástico madrileño: “Si el orador en dicha función quería conciliarse el aprecio de veraz desenvolvedor de las glorias de España, entre las que cuenta la fiesta de la Concepción, debió producir pruebas intachables de su aserción, para vindicar a la Nación Española”.<sup>95</sup> Una estrategia común entre los nacionalistas como es la reinterpretación de una tradición era lo que, en definitiva, intentaban los defensores del dogma para conseguir su aceptación plena en España.<sup>96</sup>

Desde Sevilla, la revista religiosa *La Cruz*, con su director León Carbonero y Sol a la cabeza, fue una de las más combativas en la defensa de la Inmaculada y, en definitiva, de los derechos de la Iglesia.<sup>97</sup> Pero, de nuevo, sus proclamas se restringieron al ámbito nacional. En un artículo titulado “A los indiferentistas e impugnadores del

---

<sup>94</sup> ROCA, J.: *op. cit.* (1856), pp. 65-66.

<sup>95</sup> MORGÁEZ, B.: *op. cit.* (1855), p. 83.

<sup>96</sup> Al parecer, el culto a la concepción de la Virgen María fue importada a Roma y Sicilia por los monjes bizantinos que huían de la revolución iconoclasta en el siglo IX y, desde entonces, hasta mediados del siglo XII, se extendió a otros lugares de Europa occidental, incluida Inglaterra. Véase WARNER, Marina: “La Inmaculada Concepción”, en *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*. Madrid, Taurus, 1991, pp. 308-331.

<sup>97</sup> A lo largo del primer semestre de 1855, esta revista estuvo muy al tanto de las vicisitudes de la bula *Ineffabilis Deus* en España. Sirvan de ejemplo estos dos artículos: “El folleto contra la Concepción y la causa contra *El Católico*” y “Proyecto de representación a las Cortes para que se declare ley del reino la bula dogmática de la Inmaculada Concepción de María Santísima”, *La Cruz*, tomo I (enero-junio 1855) pp. 183-194 y 359-364.

misterio de la Concepción”,<sup>98</sup> el director de la revista realizaba de forma solemne la siguiente afirmación:

La declaración dogmática del misterio de la Inmaculada Concepción, ha sido siempre la creencia de los españoles, creencia que nació con su catolicismo, creencia que caracterizó nuestra piedad, creencia que se universalizó, llegando a ser en la metrópoli y en sus colonias, y donde quiera que se levantara el pendón de Castilla el símbolo más legítimo del vínculo social y religioso de nuestra nacionalidad.<sup>99</sup>

De esta vinculación natural de la nación española con el catolicismo a través de la Inmaculada Concepción se extraen consecuencias políticas ya que, para Carbonero, expresa mejor la voluntad nacional una tradición arraigada en todo el pueblo con el paso de los siglos que unas elecciones donde sólo participan unos pocos:

Y si se llama voluntad nacional al resultado de las elecciones populares en que sólo intervienen una parte de los españoles, ¿cómo deberá llamarse a la manifestación explícita y entusiasta de los siglos y de los pueblos, de niños y ancianos, de hombres y mujeres, de eclesiásticos y seglares, de hombres de armas y de letras? ¿Cómo se llamará a lo que es tradición gloriosa que derivándose de los primeros días de nuestro verdadero patriotismo, ha venido extendiéndose y arraigándose hasta ser depositado en uno de nuestros más antiguos códigos, y en nuestro rito nacional?<sup>100</sup>

¿Y qué ocurre para aquellos que impugnan los dogmas católicos, entre los que ya se encuentra la Inmaculada Concepción? Carbonero, en otro artículo titulado “Llamamiento a la antigua fe española”,<sup>101</sup> lo tiene claro: “No son españoles, no pueden serlo, los que se burlan del nombre augusto de la Santísima Trinidad [...]. Si están en España, están como los gusanos en el corazón de las mejores frutas, como la polilla en los códigos de ciencia, ¿quiénes son...? Son la escoria de la humanidad”.<sup>102</sup> Así pues, para Carbonero y los defensores de la unidad religiosa, no pueden ser españoles los que no son católicos.

Tanto Joaquín Roca como *La Cruz* recogen las manifestaciones de fervor católico en las celebraciones sobre la declaración dogmática de la Inmaculada en distintas ciudades y pueblos del país. Tuvieron lugar en los primeros meses de 1855 aunque, posiblemente por el retraso del gobierno en permitir la publicación del dogma, en algunos lugares, como Cádiz, las celebraciones se retrasaron hasta mayo. El acto central en todas ellas fue una misa solemne, acompañada del Te Deum, de gran

---

<sup>98</sup> *Ibid*, pp. 122-128.

<sup>99</sup> *Ibid*, p. 123.

<sup>100</sup> *Ibid*, p. 124.

<sup>101</sup> *Ibid*, pp. 199-206.

<sup>102</sup> *Ibid*, p. 200.

fastuosidad en los adornos, de novenas y de procesiones, y de actividades caritativas hacia los pobres. Pero además, hay que remitir a la presencia de elementos simbólicos que aludían a una nación concreta: España. Así se refleja en la descripción que hace Roca y Cornet de la decoración de la iglesia parroquial del Puerto en Barcelona durante los actos de celebración del dogma de la Inmaculada el 5 de marzo de 1855:

El hermoso templo, que forma un cuadro, estaba decorado con el mejor gusto, y una gran parte de su adorno, además de la profusión de flores, colgaduras y juegos de luces, consistía en numerosos grupos de banderas y estandartes cruzados, todos de diferentes colores, en cuyo centro relucían los escudos de Aragón y de Castilla. A ambos lados del presbiterio veíanse también escudos de armas y banderas españolas. La imagen de la Virgen reposaba en un trono de nubes, en el centro del altar mayor, rodeándola un cortinaje de color de rosa, y cubriendo el altar otro de color azul celeste sembrado de estrellas de plata.<sup>103</sup>

Algunos años después, en el contexto secularizador del Sexenio Democrático, Antonio Gómez Matoses se dirigía a la Juventud Católica de Valencia con motivo de la festividad del 8 de diciembre afirmando el carácter doblemente religioso y nacional de la Inmaculada Concepción con gran pomposidad:

Yo he visto en ese día [el 8 de diciembre] a nuestro pueblo vestirse de gala, discurrir por todas partes llevando en su rostro pintado el regocijo, e inundando nuestros magníficos templos cual nunca resplandecientes. Yo he observado desplegada al viento en son de fiesta la gloriosa bandera española, recibiendo los ósculos de la brisa y pugnando por desasirse de sus ligaduras, cual si de nuevo quisiera cruzar los continentes y los mares que fueron un día teatro de sus glorias; y al levantarse el sol sobre las rizadas ondas de ese mar que baña la alfombra de flores sobre la que nuestra ciudad duerme, y al llegar a la mitad de su carrera bordando de fuego las esbeltas torres, y al ocultarse tras la azulada muralla de los montes, he escuchado el majestuoso tronar de los cañones y el alegre clamor de las campanas, anunciando a este pueblo, modelo siempre de constante virtud y patriotismo, que era llegado el día de una gran fiesta a la vez religiosa y nacional.<sup>104</sup>

Para este catedrático de Derecho de la Universidad Literaria de Valencia, la vinculación histórica entre la religión católica y la nación española era tan evidente que llegaba a exclamar “¡qué ingrata tarea debe ser para un impío el estudiar la historia de España!”.<sup>105</sup> En su discurso no sólo hizo referencia a los grandes momentos de la historia de España desde la perspectiva nacionalcatólica sino que también, dirigiéndose

---

<sup>103</sup> ROCA, J.: *op. cit.* (1856), p. 115.

<sup>104</sup> GÓMEZ MATOSES, Antonio: *Discurso que en la sesión solemne que la Academia Científico-Literaria de la Juventud Católica de Valencia celebró el día 12 de diciembre de 1872 en honor de la Concepción Inmaculada de María*. Valencia, Imprenta Católica de Piles, 1872, p. 6.

<sup>105</sup> *Ibid*, p. 13.

a su público femenino, ensalzó la participación de las mujeres en la construcción de esa gran nación católica y en la extensión del dogma de la Inmaculada:

En los estrechos límites de un discurso no es posible abarcar la obra que en aquel sentido comenzó Ingunda al convertir a Hermenegildo, y que todas las mujeres españolas vienen continuando desde hace trece siglos, bien en el retiro del hogar doméstico, bien desde las gradas del trono como Isabel I, bien desde la soledad del claustro como Teresa de Jesús. Cuanto somos, cuanto valemos, cuanto es y cuanto vale la sociedad española, como toda sociedad católica, lo debemos a vosotras que formáis nuestro corazón, nuestra inteligencia, nuestras costumbres. Si la lámpara de la fe en el misterio de la Concepción inmaculada brilló tanto en España, vosotras la encendisteis, vosotras procurasteis siempre que no se extinguiera.<sup>106</sup>

Así pues, el catolicismo concordatario fue capaz de construir, en clave contrarrevolucionaria y nacionalista, el dogma de la Inmaculada Concepción. Mediante la exaltación de los rasgos sentimentales y pasionales vinculados a la figura femenina de la Virgen María, el catolicismo combatió, con un lenguaje alternativo, la concepción liberal de la nación. Los cimientos del nacionalcatolicismo habían sido colocados.

### **7.3. CONCLUSIONES.**

Si en el capítulo anterior analizábamos la figura de María como uno de los principales modelos que la Iglesia ponía en disposición de las mujeres católicas, en este nos hemos centrado en sus derivaciones políticas – en el amplio sentido de la palabra – en su advocación de Inmaculada Concepción. Su proclamación dogmática el 8 de diciembre de 1854 por Pío IX, lejos de pasar desapercibida, llevó consigo largos debates y profundas discusiones, no sólo en el seno de la Iglesia católica, sino también en la opinión pública.

Por un lado, la bula *Ineffabilis Deus* finiquitaba una cuestión teológica con varios siglos de controversia: la de si María había quedado exenta del pecado original en el momento mismo de la concepción o entre la concepción y el parto. Más allá de ese aspecto concreto, lo que nos ha interesado en este capítulo ha sido analizar el contexto en el que dicha declaración dogmática se realizó. A mediados del siglo XIX existía entre muchos católicos una sensación de que su mundo se derrumbaba, de que las viejas ideas que habían aportado orden y estabilidad en el pasado estaban siendo desbordadas por los nuevos valores de las sociedades surgidas de la Revolución. La creencia en la Inmaculada, refrendada no únicamente por su proclamación dogmática, sino también

---

<sup>106</sup> *Ibid*, p. 22.

por las apariciones marianas producidas a lo largo de la centuria, se convirtió en una trinchera de la fe contra los cañones del empirismo y de la razón. Pero al mismo tiempo, la bula sirvió para legitimar la postura ultramontana de la jerarquía eclesiástica en dos importantes frentes. En primer lugar, ante los nacionalistas italianos, que pretendían despojar al papa de su poder temporal porque era incompatible con su proyecto de nación, al menos a partir de 1848. En segundo lugar, ante el denominado catolicismo liberal, una corriente en el seno de la Iglesia que aceptaba muchos de los principios liberales y que llegó a defender una efectiva separación entre Iglesia y Estado. El dogma de la Inmaculada Concepción permitía al Papado presentarse, al mismo tiempo, como una virgen que permanecía ajena a la corrupción de los poderes materiales y como una madre de la que se alimentaba y se educaba el conjunto del pueblo católico. Así pues, hemos comprobado cómo la explotación de la imagen y el culto de la figura de una mujer como María sirvió para reforzar una estructura netamente patriarcal como la Iglesia católica, una feminización simbólica de las estructuras eclesiásticas cuyos ecos llegan todavía a la actualidad.

Por otro lado, la bula *Ineffabilis Deus* llegó a España en un momento de extensos debates sobre la cuestión religiosa, en concreto, sobre la tolerancia de cultos. Era la primera vez que este tema se planteaba entre el liberalismo español porque, hasta entonces, había defendido con mayor o menor contundencia la unidad religiosa. Durante el Bienio Progresista, no fue todavía mayoritaria entre los liberales la defensa de una auténtica libertad de cultos pero sólo el mero hecho de evocarla en los debates parlamentarios alarmó a los sectores católicos. Para combatir este peligro, no se recurrió a la vieja alianza entre trono y altar que había sido sostenida durante el reinado de Fernando VII, sino que se comenzó a utilizar un concepto de resonancias claramente modernas como era el de nación. Al despojar dicho concepto de los principios políticos aplicados por los liberales desde 1812 y añadirle otros acordes con una concepción autoritaria y confesional del poder, los obispos y publicistas católicos legitimaron su defensa de la unidad religiosa tratando de demostrar el carácter esencial del vínculo que históricamente había unido a la nación española con el catolicismo. Ser español se convertía así en la mejor forma de ser católico y no ser católico significaba no ser español. Se puede argüir que, para estos autores, el elemento nacional, aunque presente, seguía estando subordinado al elemento católico pero eso no falsea la hipótesis de que la Iglesia católica, a medida que fue haciendo suyo y reinterpretando el término nación, se convirtió en un mecanismo de nacionalización de una efectividad que podemos adivinar



más que notable en función del alto grado de penetración social de esta institución. También en este sentido, la devoción de la Inmaculada, al considerarse profundamente arraigada en el corazón de los españoles, contribuyó enormemente a la identificación entre español y católico. Posiblemente retornando a los discursos que en torno a la Inmaculada se produjeron en torno a 1854, podemos explicar que un periódico actual de ideología conservadora se preguntara el anterior 8 de diciembre de 2011 “¿Por qué [la Inmaculada] es la fiesta más española?”.<sup>107</sup>

---

<sup>107</sup> *La Gaceta*, 8 de diciembre de 2011.



## **8. DISCURSO DE GÉNERO Y ACCIÓN FEMENINA EN TIEMPOS DE INCERTIDUMBRE. EL CATOLICISMO Y EL SEXENIO DEMOCRÁTICO (1868-1874).**

Y al llegar aquí no podemos menos de tributar los más cumplidos elogios a tantas piadosísimas y nobilísimas Españolas, que con ánimo resueltamente católico y varonil, han tenido a gloria ser las primeras en salir abierta y públicamente a la defensa de la integridad e incolumidad de nuestra Religión santísima, y en oponerse a los sacrílegos atentados de los impíos (Carta de agradecimiento dirigida por Pío IX a la Junta Superior de la Asociación de Católicos de España el 7 de enero de 1869).

Sexo débil somos, sexo débil se nos llama; pero el sexo débil ha mostrado ser fuerte cuando ha luchado por la honra de la patria o por la FE de sus mayores (Pepita en *El Papelito*, nº 46, 15 de agosto de 1869).

El estallido de la *Gloriosa* en septiembre de 1868, cuya consecuencia más destacable fue el destronamiento de la reina Isabel II, inauguró un periodo de gran inestabilidad política que la historiografía ha denominado “Sexenio Revolucionario” o “Democrático”. La Iglesia católica, que durante los últimos años del reinado isabelino había conseguido ganar una influencia decisiva en las más altas esferas del poder político, asistió durante esos seis años a un proceso de secularización política y social como nunca antes había existido en la historia contemporánea de España. La proclamación de la libertad de cultos en la Constitución de 1869, la visibilización de activos núcleos protestantes en algunas ciudades, la proclamación del matrimonio civil o la secularización de los cementerios fueron algunos de los elementos que amenazaron seriamente el monopolio religioso y moral del catolicismo en España. A pesar de todo ello o quizás incentivado por ello, el movimiento católico español, especialmente en lo que respecta a sus bases laicas, fue capaz de responder a la hostilidad del Estado y a la competencia, más insinuada que real, de otras confesiones religiosas de una manera que, si bien no podemos calificar plenamente de innovadora, sí al menos debemos reconocerle su carácter multifacético. Como se puede intuir de las citas con las que comenzamos este capítulo, numerosas mujeres católicas dejaron atrás su retiro doméstico y aparente *debilidad* para adoptar posturas *varoniles*, es decir, actuaron activamente en la esfera pública en defensa de los intereses católicos.

Afortunadamente, no son escasas las monografías que han estudiado la cuestión religiosa durante el Sexenio Democrático bajo diferentes perspectivas.<sup>1</sup> También gracias a los estudios de la historiadora Gloria Espigado conocemos relativamente bien la acción de las mujeres republicanas durante esos convulsos seis años de la historia española.<sup>2</sup> Sin embargo, ninguno de estos trabajos ha mostrado especial interés por la acción de las mujeres que tuvieron una identidad católica bastante marcada. La inestabilidad e incertidumbre del periodo favoreció la presencia de mujeres católicas en el ámbito público, las cuales utilizaron a su vez los reducidos pero significativos márgenes que el discurso católico de género les ofrecía. En este capítulo nos concentraremos principalmente en dos acciones desarrolladas por algunas mujeres católicas en el Sexenio. En primer lugar, las exposiciones escritas y/o firmadas por mujeres que fueron publicadas en la activa y combativa prensa católica del momento y que se dirigieron contra algunas de las medidas secularizadoras del Gobierno o que se oponían a los intereses eclesiásticos. En segundo lugar, las vicisitudes vividas por un grupo de maestras de la ciudad de Valencia que habían ganado su plaza por oposición y que posteriormente fueron desposeídas de ella por negarse a jurar una Constitución que, en opinión de dichas mujeres, atentaba contra su identidad como católicas. Acabaremos el capítulo analizando el discurso de género del carlismo, un movimiento que adquirió nuevos bríos durante el Sexenio y que reservó para las mujeres tradicionalistas un papel nada marginal en su acción política y pública hasta el punto incluso de despertar cierta inquietud entre los sectores liberales.

---

<sup>1</sup> Desde una perspectiva clerical destaca CÁRCEL ORTÍ, Vicente: *Iglesia y revolución en España (1868-1874)*. Pamplona, Universidad de Navarra, 1979. En otra obra ya clásica, Santiago Petschen se centró en los debates sobre la cuestión religiosa de las Cortes Constituyentes de 1869, PETSCHEN, Santiago: *Iglesia-Estado, un cambio político. Las Constituyentes de 1869*. Madrid, Taurus, 1974. En dos capítulos de su tesis doctoral, Gregorio Alonso analiza la acción del catolicismo frente al impulso secularizador del Sexenio, ALONSO GARCÍA, Gregorio: *La ciudadanía católica y sus enemigos. Cuestión religiosa, cambio político y modernidad en España (1793-1874)*. Tesis doctoral presentada en la Universidad Autónoma de Madrid en junio de 2008, pp. 364-467. Finalmente, sobre el alcance y las limitaciones del proceso de secularización durante el Sexenio Democrático en una capital de provincia, resulta interesante MIRA ABAD, Alicia: *Secularización y mentalidades en el Sexenio Democrático: Alicante (1868-1875)*. Tesis doctoral presentada en la Universidad de Alicante en 2002. Todas estas obras me han aportado información muy útil para la elaboración de este capítulo.

<sup>2</sup> Algunos de sus trabajos más destacados al respecto son ESPIGADO, Gloria: “Mujeres «radicales»: utópicas, republicanas e internacionalistas en España (1848-1874)”, *Ayer*, nº 60 (2005), pp. 15-43; ESPIGADO, Gloria: “Las primeras republicanas en España: prácticas y discursos identitarios (1868-1874)”, *Historia social*, nº 67 (2010), pp. 75-91 y ESPIGADO, Gloria: “La acción política de las republicanas durante el Sexenio Democrático”, en BARRIO ALONSO Ángeles, DE HOYOS PUENTE, Jorge y SAAVEDRA ARIAS, Rebeca (eds.): *Nuevos horizontes del pasado. Culturas políticas, identidades y formas de representación: Actas del X Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*. Santander, PubliCan, 2011 (comunicación en CD-ROM).

## **8.1. LA RESPUESTA CLERICAL A LAS MEDIDAS SECULARIZADORAS DEL SEXENIO DEMOCRÁTICO.**

A diferencia de lo ocurrido en 1834 y 1835, cuando fueron asesinadas varias decenas de religiosos en algunas de las principales ciudades del país, la *Septembrina* no trajo consigo más que algún episodio aislado de violencia anticlerical. En opinión de Gregorio de la Fuente, las élites revolucionarias estuvieron más interesadas en identificar a Isabel de Borbón como fuente visible de todos los males que en convertir a la Iglesia en objetivo prioritario de las protestas populares.<sup>3</sup> El enfrentamiento entre clericales y revolucionarios se trasladó, por tanto, al terreno de la política y de la opinión pública. Creo que no resulta arriesgado afirmar que durante el Sexenio Democrático, más que en ningún otro momento de la historia decimonónica española, se produjo una auténtica guerra cultural en la que las distintas fuerzas políticas discutieron abiertamente sobre la posición que debía ocupar la religión en la sociedad.

Entre las medidas anticlericales decretadas por las Juntas de algunas ciudades, las más conflictivas fueron la supresión de órdenes de regulares y la incautación de edificios religiosos para fines civiles, venderlos o simplemente demolerlos. Pero fue el ministro de Gracia y Justicia Antonio Romero Ortiz, miembro del Gobierno provisional, quien impulsó en pocos meses una completa batería de medidas que perjudicaron gravemente los intereses eclesiásticos. Así, se suprimió la Compañía de Jesús (Decreto de 12 de octubre de 1868), se prohibió a las órdenes religiosas adquirir y poseer bienes (Decreto de 15 de octubre de 1868), con algunas excepciones se extinguieron los conventos y casas de religiosos de ambos sexos fundadas desde 1837 mientras que los fundados a partir de esta fecha se debían reducir a la mitad (Decreto de 18 de octubre de 1868), se disolvieron las Conferencias de San Vicente de Paúl (Decreto de 19 de octubre de 1868) y se suprimió el fuero eclesiástico (Decreto de 6 de diciembre de 1868). Por su parte, el ministro de Fomento del mismo Gobierno, Manuel Ruiz Zorrilla, suprimió las facultades de Teología en las universidades y eliminó la religión como asignatura obligatoria en los planes de estudio de los institutos y las facultades universitarias (Decreto de 25 de octubre de 1868). También decretó la incautación por el Estado de todos los archivos, bibliotecas, gabinetes y demás colecciones de objetos de ciencia, arte o literatura que se encontraban en edificios eclesiásticos, exceptuando los

---

<sup>3</sup> FUENTE MONGE, Gregorio de la: "El enfrentamiento entre clericales y revolucionarios en torno a 1869", *Ayer*, nº 44 (2001), pp. 127-150.

seminarios (Decreto de 1 de enero de 1869).<sup>4</sup> Estas y otras medidas en el ámbito educativo tuvieron como principal objetivo derogar la claramente confesional ley educativa de 2 de junio de 1868 y establecer la libertad de enseñanza.<sup>5</sup>

Desde luego, la aprobación de todos estos decretos en tan corto tiempo generó una gran convulsión entre los católicos. El arzobispo de Valencia, Mariano Barrio Fernández, señalaba con pesar que “tal vez la historia de nuestra patria no nos ofrezca unos momentos tan críticos como los que estamos atravesando”.<sup>6</sup> Sin duda, una de las cuestiones eclesiásticas que generó más debate en la opinión pública en los últimos meses de 1868 fue la nueva excomunión religiosa. El Decreto de 18 de octubre no incluía a las congregaciones femeninas dedicadas a la enseñanza o beneficencia, lo que les permitió continuar su actividad con relativa normalidad. Así, las Hijas de la Caridad fundaron en estos años trece escuelas de primera enseñanza, dos colegios, dos centros de párvulos y siete establecimientos asistenciales infantiles mientras que las Carmelitas de la Caridad fundaron quince establecimientos educativos o asistenciales por toda la geografía española con un solo cierre.<sup>7</sup> Sin embargo, las dificultades sufridas por las monjas de clausura fueron oportunamente dramatizadas por la publicística católica. El presbítero José Ortiz Urruela, en un opúsculo publicado meses después del estallido de la revolución, acusaba a los liberales, entre otras cosas, de falta de caballerosidad por atacar a unas inofensivas mujeres:

Pero bien, se dirá; ¿en qué es contra la caballerosidad, hacer o dejar que se haga lo que se ha hecho contra las monjas por la revolución de Setiembre? He aquí nuestras contestaciones: Primero, porque se trataba de imponer la pena a quien no tenía la culpa; y segundo, porque esa pena se imponía a mujeres y señoras, y señoras y mujeres inofensivas y dignas de respeto. [...] Amenazadas, burladas, insultadas, habéis mostrado que en medio del general decaimiento de los caracteres, si hay en España muchos españoles que no saben ser hombres, en cambio, pocas mujeres hay en España que no sepan ser católicas y españolas.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> Fue en su intento de hacer cumplir este decreto cuando el gobernador civil de Burgos fue linchado en la catedral de la capital burgalesa, como aparece reflejado en algunas de las láminas de *Los Borbones en pelota* (véase capítulo 3).

<sup>5</sup> Una síntesis de las medidas tomadas por el Gobierno provisional en lo que respecta a la cuestión eclesiástica en CÁRCEL, V.: *op. cit.* (1979), pp. 139-157.

<sup>6</sup> *Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Valencia (BOEAV)*, nº 376, 26 de noviembre de 1868.

<sup>7</sup> FLORIDO, Isabel: *Acción educativa de las hijas de la Caridad en España*. Madrid, Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl, 1984, pp. 161-165 y ALONSO FERNÁNDEZ, Ana María: *Historia documental de la Congregación de las Hermanas Carmelitas de la Caridad*. Vitoria, Editorial Vedruna, 1971, t. II, anexos.

<sup>8</sup> ORTIZ URRUELA, José: *La Iglesia católica y la Revolución de septiembre en España*. Madrid, Librería de Tejado, 1869, pp. 80-81.

Posiblemente, esta cuestión no hubiese tenido mucho más recorrido si no llega a ser por un fenómeno que, aunque no era novedoso, sí alcanzó durante el Sexenio Democrático una extensión considerable. Nos estamos refiriendo a las exposiciones públicas firmadas por *señoras* católicas en defensa de los intereses eclesiásticos.<sup>9</sup> Ya vimos en el capítulo anterior que durante el Bienio Progresista se produjeron los primeros casos, todavía aislados, de manifiestos firmados por mujeres en defensa de la unidad católica. Durante los años sesenta, María Cruz Romeo ha documentado la preocupación expresada por algunos medios liberales ante la intervención pública de mujeres católicas en contra del reconocimiento del reino de Italia.<sup>10</sup> Pero fue a partir de la nueva situación política iniciada en septiembre de 1868 cuando esta práctica se generalizó. El primer asunto sobre el que algunas señoras católicas decidieron intervenir públicamente fue precisamente el de la excomunión de las monjas. La revista católica *La Cruz*, dirigida por León Carbonero y Sol, reprodujo en sus páginas desde octubre de 1868 hasta el final de ese año varias exposiciones firmadas por mujeres de la aristocracia y alta burguesía de localidades como Sevilla, Écija, Madrid, Segovia, Toledo o Valladolid. En ellas se presentan como “españolas, madres y mujeres católicas”<sup>11</sup>, capaces incluso de dar su “propia vida” por la fe católica,<sup>12</sup> y buscan legitimar su intervención pública por el hecho de legislar el Gobierno sobre asuntos que les afectan directamente:

Las que suscriben, españolas residentes en esta capital y como tales católicas, ajenas por su sexo a la política, no creyeron nunca tener que molestar al gobierno de la

---

<sup>9</sup> Desde luego, el uso del término “señoras” para referirse a las mujeres que firmaron esas exposiciones públicas no resulta para nada inocente ya que hace referencia a mujeres de clase alta que, dentro del pensamiento católico, estaban más facultadas que el resto de su género a realizar este tipo de acciones.

<sup>10</sup> El 19 de julio de 1865, el periódico conservador liberal *El Contemporáneo*, relacionado con el escritor y político Juan Valera, se vio precisado a publicar una editorial titulado “Las Exposiciones” por la “honda y deplorable perturbación” que estas causaban a las familias: “Están obligando a muchas excelentes matronas y candidas y virtuosas señoritas a que abandonen los cuidados caseros, las llaves de la despensa, la costura, el bordado y el crochet, y a que, desechando el recogimiento propio de su sexo y condición, escriban exposiciones o las firmen [...] y dando lastimoso motivo a burlas, a chistes y a sarcasmos, merecidos más que lícitos”. Recogido en ROMEO MATEO, María Cruz: “¿Encerrada en la sala o en el retrete?» El sujeto femenino y la recatolización de la sociedad española a mediados del siglo XIX”. Comunicación presentada al *VI Congreso Latinoamericano de historia de las mujeres*. Buenos Aires-San Juan, 20-21 de septiembre de 2012, p. 15 del texto mecanografiado suministrado amablemente por la autora.

<sup>11</sup> “No es nuestro ánimo, excelentísimo señor, crear obstáculos a la situación presente, ni nos mueven miras de partido: somos españolas, somos madres, somos mujeres católicas; esto nos basta”. Exposición firmada por señoras de Toledo el 25 de octubre de 1868, *La Cruz* (1868), vol. II, pp. 408-413.

<sup>12</sup> “¡La religión de Jesucristo! defiéndela V.E., excelentísimo señor, se lo pedimos encarecidamente como católicas, apostólicas romanas que somos y de que nos honramos ante todo, como quien tiene por único norte y guía la fe, en cuya defensa, aunque débiles por nuestro sexo, fuertes como cristianas daríamos nuestras propias vidas”. Exposición dirigida al general Serrano y firmada por señoras de Madrid el 31 de octubre de 1868, *Ibid.*, vol. II, pp. 391-393.

nación ni distraerlo de sus tareas gubernamentales; pero al ver derribándose los templos católicos, cuando se anuncia la construcción de sinagogas y capillas protestantes a la voz de la libertad de cultos; supresión de colegios, cuando se da decreto de enseñanza libre; arrojamiento violento de sus casas a las asociadas para servir a Dios al proclamar la asociación, y prohibición de socorrer al pueblo necesitado cuando se declama que todo es para el pueblo, creen estar en su derecho al pedir la *libertad* de educar a sus hijos en esos colegios suprimidos, si lo creyesen más conveniente a su mejor educación e instrucción científica y moral; la de poder orar en esos templos condenados a ser destruidos; la de que puedan seguir asociadas en sus casas, construidas, conservadas y enriquecidas con sus dotes, esas señoras que por su voluntad, acaso por las necesidades de su corazón, o rechazadas de esa sociedad que deliberadamente abandonaron, y, sobre todo, la de poder reunirse para buscar alimento y vestido para el necesitado.<sup>13</sup>

Vemos aquí cómo estas señoras madrileñas se apropian de algunos de los principios proclamados por los revolucionarios, como la libertad y los derechos de asociación y reunión, con la intención de reclamar su derecho para educar a sus hijos en colegios católicos y poder rezar en las iglesias a la vez que piden para las monjas respeto en su retiro conventual. Otro argumento común en estas exposiciones se refiere de nuevo a la caballerosidad masculina para proteger a las débiles monjas. Así lo vemos en esta exposición dirigida directamente al presidente Serrano:

Le recordamos hoy que las personas a que aludimos y sus instituciones son violentamente atacadas en Sevilla obligando a derramar abundantes lágrimas y causando inextinguibles angustias en quien presencia u oye los padecimientos de esas infelices. [...] Si esto es justo, si esto es caballeresco venga Dios y véalo; pero no, véalo V.E. mismo en quien, como en todo pecho español después del culto a Dios, el sentimiento más noble es el respeto a las mujeres.<sup>14</sup>

La respuesta anticlerical no se hizo esperar. Desde varios rotativos progresistas y republicanos se tildó a las mujeres que firmaban estas exposiciones de ignorantes y fanáticas además de afirmar que quien realmente estaba detrás de la redacción de dichas exposiciones era algún “ratón de sacristía”. Así se expresaba el satírico *Gil Blas* al respecto: “Tengo yo, sin embargo, sospechas de que la exposición, o memorial, o manifiesto, o lo que sea, no ha de haber sido escrito por una dama, pues antes que delicada y sensible concepción de un espíritu de mujer, parece el documento, ramplón y pretencioso, trabajo de un ratón de sacristía”.<sup>15</sup> Desde este mismo periódico se acusaba también a las mujeres católicas de seguir ciegamente los intereses de los curas: “¡Vengan calamidades sobre España, lluevan desgracias y desventuras! La mujer,

---

<sup>13</sup> Exposición firmada por 516 señoras de Madrid el 29 de octubre de 1868, *Ibid.*, vol. II, pp. 388-389 (en cursiva en el original).

<sup>14</sup> Exposición firmada por varias señoras de Sevilla el 15 de octubre de 1868, *Ibid.*, vol. II, pp. 380-383.

<sup>15</sup> *Gil Blas*, 17 de enero de 1869.



callada. Pero amenacen en algo al puchero de los curas, y la mujer protesta. ¿Qué es esto, ciudadanas?”<sup>16</sup> Desde luego, los anticlericales estaban convencidos de que, fueran o no escritas por mujeres, las exposiciones públicas con firmas femeninas en contra de disposiciones legislativas tomadas por el Gobierno provisional constituirían un acto político en toda regla. Y eso precisamente era lo que generaba mayor preocupación: que las mujeres abandonaran el espacio privado y las funciones que en él se les habían asignado. El periódico progresista *La Iberia* recogía en primera página esta reflexión:

Por otra parte, – y ¡perdónesenos la digresión! – ¿cómo este sexo, privado en general del ejercicio de derechos civiles sin anuencia del otro más feo pero más fuerte, y de derechos políticos en absoluto, puede ejercer el de petición? Galantes y rendidos, sin embargo, se lo concedemos; pero permítanos rogarle, que al menos los padres y los maridos sepamos cuándo y cómo van a ejercer ese derecho nuestras hijas y nuestras mujeres, porque no vacilamos en asegurar que la inmensa mayoría de las firmantes habrán dado este imprudente paso sin anuencia, y aun sin conocimiento de sus padres, maridos y tutores, inducidas por los amaños y sugerencias de unos cuantos hipócritas y malvados, que si hoy las seducen para firmar, mañana intentarán sorprender su inocencia y perder sus almas y sus cuerpos, como el Tartuffe de Molière.<sup>17</sup>

Surge aquí de nuevo el fantasma del “otro hombre”, aquel que engaña a la mujer inocente a espaldas del padre o el marido. Como podemos comprobar, la corriente anticlerical del liberalismo fue muy combativa en liberar a la mujer de la tutela del sacerdote pero no precisamente para conseguir su emancipación sino para que padres y maridos pudieran ejercer un mayor control sobre ella, algo que implicaba no participar en política de forma autónoma. Desde el liberalismo conservador se adoptó otra estrategia: tolerar la presencia pública de las mujeres católicas, no por intervenir en política sino por actuar en defensa de la religión. Así se expresaba *La Época*, periódico favorable a los intereses alfonsinos:

Los sentimientos de la mujer no deben servir siempre de guía al hombre, sobre todo cuando su razón le manda no darlos oídos; pero también creemos que se engaña el que cree que la cuestión de la supresión de conventos y asociaciones religiosas no es más que una cuestión política. Esto no es exacto; antes que política es religiosa y como tal, el sentimiento influye y puede mucho en ella. Cae, pues, naturalmente debajo de la jurisdicción de la mujer, y nada más lógico, y si se quiere plausible, que la mujer española, católica, humana y compasiva, se preocupe con ella.<sup>18</sup>

Ya fuera anticlerical o conservador, el liberalismo no se encontró cómodo ante una presencia pública de mujeres católicas que amenazaba la estricta separación de

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, 8 de noviembre de 1868.

<sup>17</sup> *La Iberia*, 6 de noviembre de 1868.

<sup>18</sup> *La Época*, 26 de noviembre de 1868.

esferas que desde principios de siglo los liberales habían construido en aras de evitar la extensión de los derechos de ciudadanía a las mujeres. El respetable y aparentemente inocuo lenguaje de género podía utilizarse, además, para frenar y deslegitimar una amenaza política para los revolucionarios, como era la creciente influencia que las corrientes políticas de carácter católico y antiliberal, el carlismo especialmente, estaba adquiriendo en el espacio público.

Desde luego, la cuestión de la excomunión de las monjas no fue la única ni la más importante en la que el movimiento católico, en algunos casos con visibilización femenina, reaccionó en contra de las medidas del Gobierno o de las Cortes. Uno de los temas que generó más polémica en el proceso constituyente, tanto dentro como fuera del Parlamento, fue el de la libertad de cultos. El debate entre los diputados sobre el artículo 21 de la futura Constitución se prolongó durante el mes de abril de 1869 y hasta el 5 de mayo de ese mismo año. Se reprodujeron muchos de los argumentos que ya habían sido planteados durante el Bienio Progresista con motivo de la discusión sobre la segunda base de la Constitución *non nata* de 1856 aunque con algunas diferencias. En primer lugar, la incorporación en el debate de planteamientos abiertamente ateos como los expresados por Suñer y Capdevila en una enmienda en la que reclamaba el derecho de no profesar ninguna religión.<sup>19</sup> En la célebre “sesión de las blasfemias” del 26 de abril, el republicano catalán llegó incluso a negar la virginidad de María y a afirmar que Jesús tuvo hermanos. En segundo lugar, la presencia de eclesiásticos que acudieron exclusivamente a las Cortes para defender la unidad católica de España. Fue el caso de Antolín Monescillo, obispo de Jaén; el cardenal García Cuesta, arzobispo de Santiago; y Vicente Manterola, canónigo en Vitoria.

Fueron presentadas diecisiete enmiendas de muy diversa naturaleza ideológica al proyecto presentado por la comisión constituyente: cinco por parte de los eclesiásticos y los tradicionalistas, dos de los unionistas, tres de los progresistas, una de los demócratas y seis de los republicanos. Sin embargo, todas ellas fueron rechazadas por lo que acabó saliendo adelante el proyecto original con la única novedad de fusionar dos artículos en uno. Así, el artículo 21 de la Constitución de 1869 decía lo siguiente:

---

<sup>19</sup> El texto completo de la enmienda a la base propuesta por la comisión constituyente para los artículos 20 y 21 es la siguiente: “Art. 20: Todo español y todo extranjero residente en territorio español están en el derecho y en la libertad de profesar cualquier religión o de no profesar ninguna”. Fue presentada, entre otros, por Suñer y Capdevila y Fernando Garrido el 15 de abril de 1869 y debatida el 26 de abril pero no se tomó en consideración.

Art. 21: La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la Religión Católica.

El ejercicio público o privado de cualquier otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y del derecho.

Si algunos españoles profesaren otra religión que la católica es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior.

De los 326 diputados presentes, votaron a favor de este texto una ligera mayoría de 185, a la derecha quedaron 61 diputados y a la izquierda 73. Fue, sin duda, una solución de compromiso porque a la derecha católica se le negó la unidad religiosa pero se le concedió el mantenimiento del culto y clero católicos mientras que la izquierda republicana no consiguió la separación de la Iglesia y del Estado pero se les reconoció el derecho a la libertad religiosa.<sup>20</sup>

Fuera de las Cortes, la respuesta católica a la legislación secularizadora, especialmente en lo que respecta a la libertad de cultos, adoptó diversas estrategias, más o menos novedosas. La activa publicística católica se refrescó con la aparición de nuevos periódicos, muchos de adscripción carlista como consecuencia principalmente del paso de numerosos neocatólicos a la causa de Carlos VII. Un joven Félix Sardà y Salvany promovió desde su Cataluña natal iniciativas muy destacadas como la fundación de la Biblioteca Popular, la creación del Apostolado de la Prensa y, sobre todo, la publicación de la *Revista Popular*, en vigor desde 1871 hasta 1928. Poco coste, mucha claridad y temas de actualidad: estos eran los atributos clave que Sardà consideraba imprescindibles para el éxito de la propaganda católica.<sup>21</sup> Por otra parte, los obispos metropolitanos de Burgos, Zaragoza, Santiago de Compostela, Granada, Valladolid y Valencia, con la firma de sus sufragáneos respectivos, publicaron en sus boletines eclesiásticos y en la prensa afín exposiciones dirigidas al gobierno en las que protestaban por los graves perjuicios que estaba provocando la revolución a la Iglesia.<sup>22</sup> También la futura fundadora de las Esclavas del Servicio Doméstico, Vicenta María López y Vicuña, firmó junto a otras mujeres de su localidad natal una carta dirigida al

---

<sup>20</sup> Sobre el debate constituyente en torno a la libertad de cultos, además del libro ya citado de Petschen, pueden mencionarse dos artículos de síntesis del mismo autor, PETSCHEN, Santiago: “La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de 1869”, *Miscelánea Comillas*, vol. 32, nº 60 (1974), pp. 127-153 y PETSCHEN, Santiago: “El anticlericalismo en las Cortes Constituyentes de 1869-1871”, *Miscelánea Comillas*, vol. 34, nº 64 (1976), pp. 67-96.

<sup>21</sup> VILA I VICENTE, Santi: “Félix Sardà y Salvany, paradigma de una Iglesia reaccionaria y a un tiempo innovadora”, *Ayer*, nº 44 (2001), pp. 197-226. Recordemos que el eclesiástico catalán adoptó un catolicismo intransigente y el principio donosiano de la irreconciliabilidad entre la verdad y el error, como se manifiesta en su famoso opúsculo *El liberalismo es pecado* (1884).

<sup>22</sup> La exposición del arzobispo de Valencia en *BOEAV*, nº 395, 11 de marzo de 1869.

general Prim en la que le rogaban que impidiera “la libertad de cultos en esta nación, que siempre ha sido Católica apostólica romana, y tales son los sentimientos de todos los españoles”.<sup>23</sup>

Posiblemente, la iniciativa católica más destacada de todo el Sexenio fue la Asociación de Católicos. Aprovechándose de un marco legal que reconocía los derechos de reunión y asociación (decretos de 1 y 20 de noviembre de 1868 respectivamente), Manuel Pezuela, marqués de Viluma, encabezó el proyecto de fundar una asociación que reuniese a todos los católicos de España, independientemente del partido político al que pertenecieran. Viluma se convirtió así en el primer presidente de una asociación nacida en Madrid en diciembre de 1868 y de la que formaron parte ilustres católicos pertenecientes al partido moderado (el propio Viluma, Santiago de Tejada), católico-monárquicos (Aparisi Guijarro, Carbonero y Sol) y los todavía neocatólicos Cándido y Ramón Nocedal, Gabino Tejado y Navarro Villoslada. En su manifiesto inaugural, la Asociación de Católicos dejaba clara su voluntad de combatir a la revolución por todos los medios posibles:

El concurso de todos, y las fuerzas reunidas de los católicos españoles, pueden, sin duda, disminuir desde luego, y algún día contrarrestar, los males que a España ha causado la revolución. Reunidos y organizados, podremos levantar cien templos por cada uno derruido, fundar escuelas de la verdad enfrente de las escuelas pobladas de falsos apóstoles, propagar periódicos que se opongan a periódicos, folletos a folletos, doctrinas a doctrinas; combatir, en una palabra, de todos modos y en todos los terrenos lícitos y legales, a la revolución, vencerla y aniquilarla; que no es dudoso el triunfo cuando se lucha por la fe, que tiene virtud para mudar de asiento las montañas.<sup>24</sup>

Entre las opciones disponibles, la Asociación de Católicos no renunció tampoco a la participación política y, por eso, animó en ese mismo manifiesto a que se presentaran candidaturas católicas que fueran masivamente votadas para las elecciones a Cortes Constituyentes de enero de 1869. Ya hemos visto que, si bien tuvieron una participación destacada, los diputados partidarios de la unidad religiosa en dichas Cortes estuvieron en franca minoría. Por eso, la Asociación de Católicos, progresivamente extendida en diversas provincias españolas, promovió una campaña de recogida de

---

<sup>23</sup> El borrador de esta carta, escrita en Cascante (Navarra) en los primeros meses de 1869, aparece reproducida en LÓPEZ Y VICUÑA, Santa Vicenta María: *Cartas*. Madrid, Religiosas de María Inmaculada, 1976, vol. IV, anexos.

<sup>24</sup> Manifiesto fundacional de la Asociación de Católicos fechado el 25 de diciembre de 1868, *La Cruz* (1869), vol. I, pp. 85-90.

firmas en contra de la libertad de cultos.<sup>25</sup> Según se encargó de informar la prensa católica con gran solemnidad, el obispo Monescillo presentó a las Cortes Constituyentes el 6 de marzo de 1869 un total de 2.837.144 firmas pertenecientes a 8.604 municipios de toda la geografía española y que tuvieron que ser transportadas, debido a su peso y volumen, en cinco coches de gala.<sup>26</sup> A todas ellas habría que sumar una segunda relación de más de 350.000 firmas pertenecientes a un millar de poblaciones más y que fueron entregadas a las Cortes el 26 de abril.<sup>27</sup>

Las asociaciones de católicos establecidas en distintas provincias desarrollaron a lo largo del Sexenio actividades de carácter caritativo, propagandístico y educativo: socorro de pobres, venta y difusión de libros y folletos en defensa del catolicismo, retiro de libros considerados perniciosos, apertura de escuelas de educación primaria y, en el caso de la asociación madrileña y de la sevillana, la fundación de los denominados Estudios Católicos.<sup>28</sup> Se trataba de centros de educación secundaria y universitaria donde profesores de distintas ramas del conocimiento impartían enseñanzas acordes a la doctrina y moral católicas.<sup>29</sup> Las juntas provinciales también se encargaron de recoger donativos y limosnas para atender las necesidades del clero y del papa. En la realización de sus objetivos, la Asociación de Católicos estuvo acompañada por la Juventud Católica, cuyas actividades fueron más de tipo académico y cultural que social o religioso, y por las asociaciones católicas de señoras. Sin duda, la más importante fue la de Madrid, fundada el 8 de diciembre de 1869 con el objetivo inicial de fundar escuelas católicas allí donde los protestantes hubiesen fundado una. A finales de 1870, la Asociación Católica de Señoras de Madrid, presidida por la condesa viuda de Torre

---

<sup>25</sup> El texto que debía ser firmado por las personas partidarias de la unidad religiosa decía lo siguiente: “Los que suscriben piden a las Cortes Constituyentes se sirvan decretar que la Religión católica apostólica romana, única verdadera, continúa siendo y será perpetuamente la Religión de la nación española, con exclusión de todo otro culto, y gozando de todos los derechos y prerrogativas de que debe gozar según la ley de Dios y lo dispuesto en los sagrados cánones”. *Ibid.*, vol. I, p. 88.

<sup>26</sup> *Ibid.*, vol. I, pp. 491-496.

<sup>27</sup> CÁRCEL, V.: *op. cit.* (1979), pp. 550-551.

<sup>28</sup> Estas actividades aparecen recogidas en los boletines que las asociaciones de católicos establecidas en distintas ciudades publicaron periódicamente. Yo he consultado el Boletín de la Asociación de Católicos de Valencia, que comenzó a publicarse en mayo de 1871.

<sup>29</sup> *Estudios de la Asociación de Católicos en España, bajo la protección de María Inmaculada, establecidos en Madrid por la Junta Superior en octubre de 1870*. Madrid, Imprenta Antonio Pérez Dubrull, 1871. Dichos Estudios cerraron en 1876, afectado por la escasez de alumnos matriculados y quizás también como consecuencia de la nueva situación política.

Marín, había abierto diecisiete escuelas primarias de ambos sexos en la capital, número que se incrementó hasta las veintiocho en 1876.<sup>30</sup>

Aunque la postura oficial de la Asociación de Católicos fue desmarcarse del carlismo – a pesar de las claras simpatías de algunos miembros destacados –, las autoridades republicanas no lo entendieron así y en 1873 fue decretada su suspensión. Tras restablecerse la monarquía borbónica, la Asociación de Católicos trató de resurgir pero el nuevo contexto político, con un régimen respetuoso con la Iglesia y el catolicismo, era ya muy diferente y no existían incentivos suficientes para embarcarse de nuevo en la aventura. Buena prueba de ello es que la exposición que la Asociación de Católicos elevó a las Cortes Constituyentes de 1876 a favor de la unidad católica sólo recogió 90.000 firmas en toda España. Sin duda, los alfonsinos supieron hegemonizar la esfera pública y desactivar las posturas más intransigentes en defensa de la unidad religiosa propugnada por el movimiento católico en los años anteriores.<sup>31</sup>

Volvamos de nuevo al Sexenio. Tras la promulgación de la Constitución en junio de 1869, la aprobación de nuevas medidas de carácter secularizador volvió a exacerbar los ánimos católicos. Voy a centrarme especialmente en aquellas disposiciones legislativas que generaron reacción entre las mujeres católicas por referirse a ámbitos que, no por casualidad, ellas consideraron de su incumbencia. Sin duda, la ley de matrimonio civil, aprobada el 18 de junio de 1870, fue una de ellas. La misteriosa Pepita, de la que luego hablaremos más extensamente, reclamó en el semanario carlista *El Papelito* que las mujeres pudieran intervenir en un asunto que les afectaba a ellas directamente: “Porque, cuando se trata de la felicidad general del país, santo y bueno que esos señores se hagan las leyes y las discutan y las censuren solos; pero tratándose de una ley de matrimonio en que entra por mucho la dicha y el porvenir femeninos, ¿no nos ha de ser dado censurar lo que nos parezca malo, usar del derecho de pataleo?”<sup>32</sup> Para torpedear la ley, Pepita llamaba a la resistencia de las mujeres católicas porque “si *una* no da su consentimiento, dos no se casarán civilmente”.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel: “Las escuelas de la Asociación Católica de Señoras de Madrid”, en RUIZ BERRIO, Julio: *La educación en la España contemporánea. Cuestiones históricas*. Madrid, Sociedad Española de Pedagogía, 1985, pp. 105-114.

<sup>31</sup> Sobre la acción de los alfonsinos en el Sexenio y su creciente presencia en la esfera pública, resulta interesante VARELA ORTEGA, José: “Introducción. *The Ladies’ Revolution*”, en *Los amigos políticos. Partidos, elecciones y caciquismo en la Restauración (1875-1900)*. Madrid, Marcial Pons, 2001, pp. 25-98.

<sup>32</sup> *El Papelito*, nº 65, 26 de diciembre de 1869.

<sup>33</sup> *Ibid.* (en cursiva en el original). En el número 74 de la misma publicación, correspondiente al 27 de febrero de 1870, Pepita felicita a un grupo de mujeres de la localidad zaragozana de Daroca por atreverse a utilizar el derecho de petición en contra de la aprobación legislativa del matrimonio civil.

La aprobación del matrimonio civil puede considerarse una derivación lógica del artículo 21 de la Constitución y constituyó un paso más en el proceso de ruptura de vínculos entre el poder civil y el eclesiástico, algo que llegará a su máxima expresión con el proyecto de separación entre Iglesia y Estado planteado durante la I República.<sup>34</sup> Sin embargo, la ley de 18 de junio de 1870 se puede tildar de moderada porque, en primer lugar y al contrario que la legislación napoleónica sobre la cuestión, no incidía en la necesidad de celebrar el acto civil antes que el religioso. En segundo lugar, no parece que Montero Ríos, redactor del proyecto de ley, buscara preparar el terreno para una futura aprobación del divorcio porque el matrimonio civil, a pesar de su carácter contractual, se basó en el principio de la indisolubilidad.<sup>35</sup> Aun así, los obispos pronto se movilizaron en contra del proyecto de ley. El 1 de enero de 1870, los preladados españoles reunidos en Roma con motivo del Concilio Vaticano I publicaron un documento colectivo en el que reclamaron la potestad exclusiva de la Iglesia en cuestiones matrimoniales.<sup>36</sup> Además de justificar su opinión en la naturaleza divina del matrimonio y en el esencial carácter católico de los españoles, los obispos y publicistas católicos recurrieron también a argumentos de género como que “el matrimonio civil produce necesariamente la abyección de la mujer, la despoja de su dignidad primitiva, y la rebaja ante la consideración de sus hijos”.<sup>37</sup> El matrimonio constituía en la cosmovisión católica la base fundamental de la estabilidad social, de ahí la reacción ante cualquier medida que amenazara el monopolio eclesiástico sobre esta cuestión.

También fue en clave de género la manera en que se discutió otra disposición legislativa muy relacionada con el matrimonio civil: la obligación de inscribir en el registro civil como naturales y no legítimos a los hijos nacidos de matrimonio exclusivamente canónico (Real Orden de 11 de enero de 1872). Mujeres procedentes de distintas localidades volvieron a firmar exposiciones públicas en contra de esta disposición gubernamental. Como en ocasiones anteriores, las firmantes se presentaron “en calidad de madres, esposas e hijas” para protestar “en nombre del dogma católico y

---

<sup>34</sup> En los artículos 34, 35, 36 y 37 del proyecto de Constitución federal presentado a las Cortes el 17 de julio de 1873 y finalmente no votada, y en el proyecto de ley sobre separación de la Iglesia y del Estado presentado a las Cortes el 1 de agosto de 1873 por el ministro de Gracia y Justicia Pedro Moreno Rodríguez.

<sup>35</sup> Un estudio sobre la ley del matrimonio civil y su incidencia social en la ciudad de Alicante en MIRA, A.: *op. cit.* (2002), pp. 168-255.

<sup>36</sup> Documento reproducido en *BOEAV*, n° 436, 20 de enero de 1870.

<sup>37</sup> *La Cruz* (1870), vol. I, p. 488.

de la doctrina de la Iglesia, tan injustamente ultrajados y desatendidos”.<sup>38</sup> Pero también denunciaron el ultraje que lo dispuesto en esta Real Orden suponía para ellas mismas: “Si V.E. se digna examinar con calma esta cuestión, reconocerá que hay algo de inconcebible, por lo que tiene de repugnante, el rebajar al nivel de la mujer prostituida a la esposa fiel y honrada”.<sup>39</sup> Afirmaban además que los obispos están de su parte al “velar por la dignidad de la mujer mejor que todos los que la brindan falazmente con la emancipación y derechos torcidos”.<sup>40</sup> Finalmente, acababan recordando al ministro de Gracia y Justicia que él también “tiene madre, y madre católica, y es nacido de matrimonio católico”.<sup>41</sup>

Como ya señalamos en el capítulo anterior, no estamos en disposición de afirmar que estas y otras exposiciones contrarias a leyes secularizadoras y firmadas por señoras católicas estuvieran efectivamente redactadas por ellas o realmente se debieron a la intervención eclesiástica, como denunciaron algunos periódicos anticlericales. Lo que sí está claro es que los publicistas católicos tuvieron especial interés en publicar en sus rotativos unos textos que contribuyeron a reforzar esa alianza simbólica entre mujeres y catolicismo que estaba siendo construida por el discurso católico desde décadas anteriores y que comenzaba a tener efectos cada vez más visibles. Alarmados por esta situación, un sector destacado del liberalismo anticlerical optó por introducir a religión y mujeres en el mismo saco de atraso y fanatismo, una concepción de la que tardó bastante tiempo en desprenderse.

## **8.2. MUJERES CATÓLICAS CONTRA EL JURAMENTO CONSTITUCIONAL. EL CASO DE LAS MAESTRAS VALENCIANAS.**

Sin abandonar el tema que hemos abordado en el epígrafe anterior, vamos ahora a centrarnos en un caso concreto que, afortunadamente, hemos podido conocer gracias a la documentación depositada en varios archivos, concretamente el Archivo General de la Administración, el Archivo Histórico de la Universidad de Valencia y el

---

<sup>38</sup> Exposición firmada por varias señoras de León el 10 de febrero de 1872, *La Cruz* (1872), vol. I, pp. 312-314.

<sup>39</sup> Exposición dirigida al ministro de Gracia y Justicia por un grupo de señoras de Barcelona, *Revista Popular*, nº 64, 16 de marzo de 1872.

<sup>40</sup> Exposición dirigida al ministro de Gracia y Justicia por un grupo de señoras de Tortosa, *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*, carta reproducida en el anexo de textos de la tesis. Una vez restaurada la monarquía borbónica, dos Reales Decretos acabaron con la legislación revolucionaria sobre el matrimonio civil: el de 22 de enero de 1875 ordenaba inscribir como legítimos a los hijos habidos de sólo matrimonio canónico y el de 9 de febrero de 1875 devolvió al matrimonio canónico los efectos civiles que tenía antes de la ley de 18 de junio de 1870 pero reconocía el derecho a casarse civilmente a quienes no profesaran la religión católica.



Archivo Municipal de Valencia. Las protagonistas fueron un grupo de maestras valencianas cuya tenaz defensa de su arraigada identidad católica les acarreó numerosas dificultades. Sin embargo, algunas de ellas, lejos de resignarse cristianamente, mostraron una notable capacidad de lucha y resistencia. Creo que esta temporal reducción de nuestra escala de observación, al permitir concentrarnos en un aspecto muy delimitado, nos puede arrojar luz sobre la cuestión más general en torno a la cual está girando el desarrollo de este capítulo: el elevado grado de politización de la religión durante el Sexenio Democrático y la participación activa de algunas mujeres en ese fenómeno.

Una vez promulgada la Constitución el 6 de junio de 1869 y vistos los antecedentes en torno a la polémica sobre la cuestión religiosa, no era difícil adivinar que la obligación de jurar el citado texto iba a generar muchas reticencias. Desde luego, así ocurrió entre los obispos, que adoptaron casi de forma unánime una actitud muy intransigente, desobedeciendo incluso las recomendaciones papales. Tras unas semanas de negociaciones, el 22 de septiembre de 1869 la Santa Sede declaró que nada impedía que los obispos y el resto del clero juraran la Constitución. Por Decreto de 17 de marzo de 1870, el Gobierno decidió aplicar los acuerdos adoptados con Roma y obligó a los eclesiásticos a jurar la Constitución. Desde luego, para los liberales en el poder, conseguir que los obispos juraran suponía un gesto de alto contenido político y simbólico porque les permitiría arrebatar al emergente carlismo la poderosa arma de la religión. Sin embargo, los obispos reunidos en Roma con motivo del Concilio Vaticano I emitieron el 26 de abril de 1870 un manifiesto en el que se negaban a jurar el texto constitucional. Justificaban su actitud a través de estas dos preguntas:

¿Y cómo podría armonizarse una exigencia y una coacción de este género con una Constitución que se dice ser la más liberal; con una Constitución que proclama la libertad de conciencia y consagra tantos derechos individuales? ¿Cómo conciliar el juramento, por Dios y los Santos Evangelios, de una Constitución que legalmente no reconoce Evangelios ni Dios?<sup>42</sup>

Era, en definitiva, una cuestión de conciencia lo que, en opinión de los obispos, les impedía jurar la Constitución aunque su actitud escondía lógicamente una intencionalidad política bastante marcada y que iba en la línea de la oposición eclesiástica a otras medidas secularizadoras del Sexenio. No obstante, en el manifiesto aseguraban que guardarían con fidelidad y obediencia las leyes del Estado. El cardenal

---

<sup>42</sup> Manifiesto recogido en *BOEAV*, nº 453, 19 de mayo de 1870.

primado fray Cirilo Alameda y Brea y el obispo de Almería fueron los únicos que no se adscribieron a este documento. La Santa Sede, a pesar del acuerdo que había llegado con el Gobierno en el otoño del año anterior, no presionó a los obispos para que cambiaran su actitud mientras que el resto del clero siguió en general las disposiciones marcadas por los preladados.<sup>43</sup>

Sin embargo, los eclesiásticos no fueron los primeros ni los únicos que alegaron problemas de conciencia para no jurar una Constitución que proclamaba la libertad de cultos. El 13 de julio de 1869, un diario valenciano informaba de este suceso:

Siete maestras de las escuelas públicas de esta capital se han negado a jurar la Constitución, consignando su negativa por medio de oficio, de que se dio cuenta al Ayuntamiento en la sesión de ayer. Otras dos maestras habían manifestado igual negativa hace días, acordando en ambas ocasiones la corporación municipal que se ponga el hecho en conocimiento del señor gobernador civil de la provincia, para su resolución.

Según nuestras noticias el depositario del Ayuntamiento y las nueve maestras citadas son los únicos empleados del Municipio que se han negado a jurar el Código promulgado por las Cortes Constituyentes.<sup>44</sup>

Llama la atención que, de los diez empleados municipales del Ayuntamiento de Valencia que se negaron a cumplir el mandato gubernamental de jurar la Constitución, nueve fueran mujeres y todas además maestras. ¿Quiénes eran? Aunque luego aportaré más información, conformémonos de momento con conocer sus nombres: Carlota Zamora, Manuela Cebrián, María Jesús García Polavieja, María Dolores Martí, Carmen Dionisia Martí (ambas eran hermanas), María Rosa Puchades, Juana Sanchís, Mariana Aparicio y Fernanda Cervera.<sup>45</sup> Salvo esta última, que fue nombrada ayudanta de la sección de párvulos de la escuela práctica de la Normal de maestras de la ciudad de Valencia en 1867,<sup>46</sup> el resto había accedido por oposición a ocho de las dieciséis escuelas primarias femeninas que el Ayuntamiento de la ciudad había erigido en 1866. Cuatro de estas maestras – Fernanda Cervera, María Rosa Puchades, Mariana Aparicio

---

<sup>43</sup> Vicente Cárcel trató esta cuestión basándose principalmente en la correspondencia entre la Santa Sede y los obispos españoles depositada en el Archivo Secreto Vaticano, CÁRCEL, V.: *op. cit.* (1979), pp. 412-438.

<sup>44</sup> *Diario Mercantil de Valencia*, 13 de julio de 1869.

<sup>45</sup> A esta lista podría añadirse el nombre de Josefa Montoro, que aparece en la documentación como maestra del municipio de Benimaclet en 1867. Fue también apartada de su puesto por no jurar la Constitución de 1869 pero, tras solicitar su reposición en 1874, consiguió recuperar su plaza de maestra en la misma escuela tres años después, cuando la ciudad de Valencia ya se había anexionado Benimaclet. Archivo Municipal de Valencia (AMV), Sección de Fomento, subsección G: Instrucción Pública, clase I: Enseñanza Primaria, Subclase B: Profesorado caja 5 (1849-1872) y Profesorado caja 6 (1874-1875, 1877-1878).

<sup>46</sup> AMV, Sección de Fomento, subsección G: Instrucción Pública, clase I: Enseñanza Primaria, Subclase B: Profesorado caja 5 (1849-1872).

y Juana Sanchís – habían enseñado previamente en la Real Casa Enseñanza de Valencia, una institución creada por el obispo Mayoral a mediados del siglo XVIII y que durante más de un siglo estuvo al cargo de la primera enseñanza de niñas en Valencia.<sup>47</sup> Fue el traslado de la sede del Ayuntamiento y de la Escuela Normal femenina al edificio ocupado hasta entonces por la Casa Enseñanza lo que forzó a la corporación municipal a fundar esas dieciséis escuelas femeninas de primeras letras para cumplir lo señalado en la Ley Moyano en su artículo 100 sobre la obligación de establecer escuelas primarias de niñas en los municipios de más de quinientas almas.

En los discursos de inauguración de las nuevas escuelas municipales, María Dolores Martí se preguntaba “¿cuánto bien puede hacer una mujer prudente e instruida en el seno de la familia, plantel de la Sociedad; y cuántos males puede acarrear a la misma una mujer necia y disparatada?”. Estas palabras reflejan sin duda algunas de las características del discurso católico de género que hemos analizado en la segunda parte de la tesis: la familia como base de la sociedad, la educación como antídoto frente a los instintos más bajos de la naturaleza femenina y la mujer como pilar de la familia pero con influencia más allá de ella. Carmen Dionisia Martí, en una línea análoga a la seguida por su hermana, estuvo convencida de que gracias al Ayuntamiento Constitucional de Valencia, las alumnas “llegarán a ser buenas hijas, esposas fieles, madres cariñosas y tiernas; amamantando a sus hijos en el temor santo de Dios”.<sup>48</sup>

Sin embargo, tanto las hermanas Martí como las otras siete maestras protagonistas de esta historia no debieron tener la misma confianza en el Ayuntamiento cuando el cambio de élites políticas provocado por La Gloriosa les obligó a jurar una Constitución que no reconocía la unidad católica del país. A finales de junio de 1869, Carlota Zamora, Manuela Cebrián, las hermanas Martí y María Jesús García Polavieja anunciaron a la corporación municipal que, en virtud de sus sentimientos católicos, cuando tuvieran que jurar la Constitución, utilizarían la siguiente fórmula: “En cuanto puedo como católica, juro”. El 1 de julio el alcalde se negó a admitir “juramentos condicionales” y afirmó que las exponentes debían ajustarse a la fórmula marcada por el Gobierno. Lejos de resolverse la situación, en las jornadas siguientes las otras cuatro

---

<sup>47</sup> Sobre esta institución se escribió un informe a finales del siglo XIX en el que, entre otras cosas, se cuenta su dilatada trayectoria histórica: CALABUIG Y CARRA, Vicente: *La Casa Enseñanza. Fundación del arzobispo Mayoral. Informe presentado al Excmo. Ayuntamiento*. Valencia, Emilio Pascual, 1897. Hay algunas referencias a la trayectoria de esta institución en MÍNGUEZ BLASCO, Raúl: “La educación de las mujeres en la ciudad de Valencia antes de la ley Moyano”, en BARRIO, A.; DE HOYOS, J. y SAAVEDRA, R. (eds.): *op. cit.* (2011), comunicación en CD-ROM.

<sup>48</sup> Discursos pronunciados el 20 de diciembre de 1866, AMV, Sección de Fomento, subsección G: Instrucción Pública, clase I: Enseñanza Primaria, Subclase D: Dotación y material, caja 1 (1857-1878).

maestras mencionadas anteriormente se añadieron a la lista de mujeres contrarias a jurar la Constitución en virtud de sus sentimientos católicos. El caso pasó al gobernador civil quien, a instancias de la Junta Provincial de Instrucción Primaria de Valencia y siguiendo lo dispuesto por el ministro de la Gobernación “al decretar el juramento de dicha Constitución por todos los funcionarios públicos dependientes inmediatos de los municipios”,<sup>49</sup> se decidió “separar definitivamente de sus destinos a las maestras expresadas”.<sup>50</sup> Esta decisión fue comunicada a las maestras el 27 de julio de ese año.

Las escuelas que quedaron vacantes fueron, en primera instancia, ocupadas por maestras provisionales y, tras otra oposición, las nuevas inquilinas de las escuelas accedieron a sus puestos una vez jurada la Constitución. Los nombres que conocemos de estas nuevas maestras fueron Ana Peñaranda, Francisca Soler, Josefa Garcés, Julia Martín, Emilia Cervera, Rosa Brotons y Francisca Ibáñez. Los expedientes académicos que sobre algunas de ellas existen en el AMV no nos ofrecen demasiadas pistas sobre sus ideas políticas o sus convicciones religiosas pero el hecho de prestar juramento a la Constitución, producido el 9 de mayo de 1871, ya constituye un elemento claramente diferenciador respecto al de sus antecesoras.<sup>51</sup>

Por su parte, las maestras separadas tuvieron que buscar formas diferentes para subsistir. María Rosa Puchades, por ejemplo, de estado civil soltera, se dedicó a enseñar en una escuela privada situada en el mismo barrio donde se le había desposeído de su plaza mientras que María Jesús García Polavieja regentó entre 1872 y 1877 un colegio de señoritas en Valencia bajo el título de Corazón de María.<sup>52</sup> Hay que tener en cuenta que el magisterio era uno de los escasos trabajos donde la presencia de mujeres, especialmente solteras y viudas, era socialmente tolerado porque se consideraba una prolongación social de la función maternal a la que estaban destinadas todas las

---

<sup>49</sup> Hace referencia al Decreto de 17 de junio de 1869 emitido por el ministro de Fomento, Manuel Ruiz Zorrilla, sobre el juramento a la Constitución que debían emitir los funcionarios pertenecientes a su ministerio. Posteriormente, la Orden de 8 de agosto de 1870 dispuso el juramento a la Constitución del Estado por todos los maestros de primera enseñanza.

<sup>50</sup> AMV, Sección de Fomento, subsección G: Instrucción Pública, clase I: Enseñanza Primaria, Subclase B: Profesorado caja 5 (1849-1872).

<sup>51</sup> AMV, *Ibid.*

<sup>52</sup> Archivo General de la Administración (AGA), Sección 5, Fondo 1.19, Expedientes Personales, Primera Enseñanza, 31/19855 y 31/18323; Archivo Histórico de la Universidad de Valencia (AHUV), Expedients académics. 0974/007. Nacida en Mislata (Valencia) el 15 de febrero de 1825, María Rosa Puchades Balbastre obtuvo el título de maestra de instrucción primaria elemental el 22 de septiembre de 1855. Antes de acceder por oposición a la escuela incompleta de niñas del partido de la Olivereta en 1866, Puchades enseñó durante casi ocho años en la Casa Enseñanza de niñas de la capital levantina. María Jesús García Polavieja del Castillo Negrete nació en Alcoy el 16 de agosto de 1843. A los 21 años de edad se presentó al examen de grado elemental de maestra y dos años después obtuvo el título superior.

mujeres.<sup>53</sup> Pero, lejos de resignarse ante una situación que consideraban injusta, algunas de las maestras separadas en 1869 aprovecharon los escasos resquicios legales que se fueron abriendo para recuperar sus plazas ganadas por oposición para escuelas públicas.

La primera en hacerlo fue María Dolores Martí.<sup>54</sup> Escudándose en la Real Orden de 18 de abril de 1872 por la cual se autorizaba al profesorado a prestar el juramento constitucional con las salvedades que tuviera por conveniente, siempre que no afectaran a su esencia, la citada maestra se dirigió al Ayuntamiento de Valencia para poder jurar la Constitución y ocupar así la plaza que había quedado vacante en una de las escuelas públicas de la ciudad. El juramento fue realizado el 19 de junio de 1872 y, de nuevo, Martí volvió a utilizar la fórmula “en cuanto puedo como católica, juro”. Tanto la Junta local como la Junta Provincial de Primera Enseñanza de Valencia aceptaron el juramento tal como lo había ejecutado Martí pero, a finales de ese año, el Director General de Instrucción Pública desestimó la petición de la citada maestra para que fuese contratada en una escuela de similar categoría a la que fue expulsada.

Fue precisamente el régimen político denigrado por gran parte de los sectores católicos por pretender alcanzar la separación entre Iglesia y Estado el que hizo posible la reintegración en sus puestos de los docentes que, como las nueve maestras valencianas que estamos estudiando, se habían negado a jurar la Constitución por sus creencias religiosas. El Decreto de 14 de mayo de 1873, promulgado durante el Gobierno del republicano Estanislao Figueras, no sólo abolió la obligación impuesta sobre el profesorado público de prestar juramento a la Constitución monárquica de 1869 sino que exigió reintegrar en sus anteriores plazas, siempre que estuvieran vacantes, a aquellos docentes que hubieran sido desposeídos de ellas. Mientras dichas plazas no estuvieran libres, los maestros perjudicados podían cobrar las dos terceras partes de su antiguo sueldo. Desde luego, este decreto ofreció nuevas posibilidades a las maestras

---

<sup>53</sup> Al respecto puede consultarse BALLARÍN DOMINGO, Pilar: “Dulce, buena, cariñosa... En torno al modelo de maestra/madre del siglo XIX” en CALERO, Inés y FERNÁNDEZ DE LA TORRE, María Dolores (eds.): *El modelo femenino: ¿una alternativa al modelo patriarcal?* Universidad de Málaga/Atenea, Málaga, 1996, pp. 69-88 y MÍNGUEZ BLASCO, Raúl: “Los orígenes de la feminización del magisterio en España: las maestras de la Sociedad Económica de Valencia (1819-1866)”, *Arenal*, nº 17-1 (2010), pp. 101-123

<sup>54</sup> María Dolores Martí Úbeda nació en Onteniente (Valencia) el 12 abril de 1819. El 16 de octubre de 1846 obtuvo el título de maestra de instrucción primaria elemental. Tras tres años de maestra en Alboraya (Valencia) en una escuela pública por oposición, pasó en 1853 a la escuela elemental de niñas de Alcoy (Alicante), también por oposición. En 1866, con 46 años y en estado de soltera, ganó otra vez por oposición una plaza en la escuela pública situada en el distrito de Pescadores de la ciudad de Valencia. Tras su separación y posterior restitución se jubiló en 1875 consiguiendo que su ayudante de confianza, Juana de Dios Alcalá, la sustituyera en su puesto. AGA, Sección 5, Fondo 1.19, Expedientes Personales, Primera Enseñanza, 31/19045.

valencianas separadas en 1869 para conseguir volver a su antigua posición. Una de las primeras en conseguirlo fue precisamente María Dolores Martí, que a finales de enero de 1874 tomó posesión en su antigua escuela, situada en la calle Ruzafa de Valencia.<sup>55</sup> Carmen Dionisia Martí, aduciendo el antecedente de su hermana, se dirigió a la Junta local de Primera Enseñanza de Valencia para pedirle que la tuviera en cuenta en la sustitución de Francisca Soler, maestra que había expresado su voluntad de marcharse a Buenos Aires y que ocupaba precisamente la misma escuela de la que Carmen Dionisia había sido expulsada. En octubre de 1874, un mes después de esta solicitud, el Rector de la Universidad de Valencia acordó reponerla en dicha escuela.<sup>56</sup>

Las hermanas Martí no fueron las únicas en recuperar sus antiguos puestos o, al menos, en luchar por ellos. Carlota Zamora, que desde 1874 había escrito a varias autoridades educativas reclamando una plaza de maestra para la primera escuela que quedara vacante, consiguió finalmente su objetivo en mayo de 1876 cuando el Ayuntamiento la llamó para que enseñara en la escuela elemental de niñas que acababa de inaugurar.<sup>57</sup> María Rosa Puchades también retornó a su antigua escuela el 7 de marzo de 1876 y pidió retirarse cinco años después alegando problemas de visión. Tenía entonces 57 años y estaba soltera.<sup>58</sup> Finalmente, María Jesús García Polavieja y Manuela Cebrián aprovecharon la creación de dos nuevas escuelas por parte del Ayuntamiento de Valencia para pedir su acceso a ella sin mediar oposición cobijándose, por supuesto, en el Decreto de 14 de mayo de 1873. Ninguna de las dos pudo finalmente conseguir su objetivo pero ello se debió a causas físicas: Manuela Cebrián murió el 6 de junio de 1881, antes de que se resolviera el asunto, mientras que María Jesús García manifestó en el otoño de ese año que se encontraba en mal estado de salud y decidió renunciar a la plaza. Ambas escuelas fueron finalmente provistas por oposición.<sup>59</sup>

---

<sup>55</sup> AMV, Sección de Fomento, subsección G: Instrucción Pública, clase I: Enseñanza Primaria, Subclase B: Profesorado caja 6 (1874-1875, 1877-1878).

<sup>56</sup> AGA, Sección 5, Fondo 1.19, Expedientes Personales, Primera Enseñanza, 31/19045. Quince años menor que su hermana, Carmen Dionisia Martí nació en Onteniente el 9 de octubre de 1834 y obtuvo a los 23 años de edad el título de maestra de instrucción primaria superior. Obtuvo por oposición una de las escuelas públicas de Alcoy en 1859 y siete años después hizo lo propio en otra escuela pública de Valencia hasta que fue separada de ella en 1869. Sorprende de ella su larga trayectoria en las aulas ya que estuvo en activo hasta el 16 de abril de 1895.

<sup>57</sup> AGA, *Ibid.*, 32/6830 y AHUV, Expedients acadèmics, 1061/007. Carlota Zamora Galmés nació el 13 de marzo de 1835 en Valencia. Obtuvo el título elemental de maestra el 8 de marzo de 1860 y el de maestra superior cuatro años después.

<sup>58</sup> AGA, *Ibid.*, 31/19855.

<sup>59</sup> AGA, *Ibid.*, 31/18323 y 31/17691. Manuela Cebrián y Rodríguez nació en la provincia de Castellón el 14 de enero de 1832. Veinte años después obtuvo el título de maestra de instrucción primaria superior.

Algunas maestras no sólo se conformaron con ser restituidas en sus antiguos puestos sino que reclamaron también a las autoridades el pago de las dos terceras partes del sueldo durante el tiempo en que habían permanecido cesantes. Fueron los casos de Carmen Dionisia Martí y Carlota Zamora. La primera se dirigió a la Junta local de Primera Enseñanza de Valencia el día de san José de 1877 justificando de esta manera su decisión de renunciar a un trabajo que tanto esfuerzo le había supuesto conseguir:

Este periodo de sacrificios y fatigas, Excmo. Señor, no fue parte para que aquel Gobierno respetara una propiedad que con tantos trabajos y desvelos la exponente había adquirido y conservado; y poniéndola en la alternativa de abandonar su profesión, privándose así de los medios de subsistencia, o de *jurar fidelidad a una Constitución que su conciencia de cristiana católica no podía admitir en todas sus partes*, no vaciló en abandonar su antigua carrera, esperando que algún día había de renacer la justicia devolviéndosele a la dicente lo que por tantos títulos poseía.<sup>60</sup>

Carlota Zamora, en carta fechada el 1 de octubre de 1880, también aludió a las poderosas razones que le llevaron a no jurar la Constitución de 1869 y perder, por consiguiente, su medio de subsistencia: “Teniendo en cuenta, sin embargo, que si la recurrente dejó de pertenecer al Profesorado público, durante la época mencionada, fue porque *su conciencia la decía a voz en grito que la Constitución de mil ochocientos sesenta y nueve y la Religión Católica que la recurrente profesaba, eran incompatibles*”.<sup>61</sup> Como se puede comprobar, ambas maestras justificaron su pérdida de empleo por su fuerte identidad católica pero eso no les impidió pedir el dinero que, según ellas, les adeudaba el Estado por los años no trabajados. Estas mujeres no sólo se apoyaron en distintas disposiciones legislativas que, en su opinión, les daban la razón sino que también recurrieron al ejemplo de otros docentes que consiguieron lo que ellas reclamaban. Así, Carlota Zamora señala que a la exdirectora de la Escuela Normal de Navarra, Claudia Ayerna, se le había satisfecho las dos terceras partes del sueldo que le correspondía desde que fue separada de su cargo por no jurar la Constitución hasta que obtuvo la dirección de la Normal de Maestras de Segovia. Sin embargo, la respuesta de las autoridades en los dos casos fue la misma: en virtud del artículo 2 del Decreto de 14 de mayo de 1873, la fecha de la reintegración debía empezar a contarse a efectos legales desde el 11 de febrero de 1873 por lo que se denegaron las solicitudes de ambas maestras.

---

<sup>60</sup> AMV, Sección de Fomento, subsección G: Instrucción Pública, clase I: Enseñanza Primaria, Subclase B: Profesorado caja 6 (1874-1875, 1877-1878). La cursiva es mía.

<sup>61</sup> AGA, Sección 5, Fondo 1.19, Expedientes Personales, Primera Enseñanza, 32/6830. La cursiva es mía.

Como balance general, podemos afirmar que, de las nueve maestras que fueron obligadas a abandonar sus plazas ganadas por oposición en 1869, seis lucharon por recuperarla y cuatro finalmente lo consiguieron. De las tres restantes – Juana Sanchís, Fernanda Cervera y Mariana Aparicio – no hemos localizado su rastro desde 1869 por lo que es previsible que no recobraran su antigua posición. En cualquier caso, creo que la acción de estas mujeres constituye una buena muestra tanto de la capacidad de interiorización del discurso católico de género como del elevado grado de politización social durante el Sexenio. Desde luego, la convicción de que la religión católica y la Constitución de 1869 eran incompatibles llevó a estas nueve maestras con una identidad católica fuertemente arraigada a poner gravemente en peligro su carrera profesional.

Aunque no contamos con ningún estudio global que haya analizado la proporción de personas que decidieron no jurar la Constitución cuando estaban obligadas a hacerlo, tenemos indicios que demuestran que el caso de las maestras valencianas no fue un caso aislado. Por ejemplo, *El Imparcial* informaba en mayo de 1870 que pasaba de veinticinco el número de maestros y de maestras que se habían negado a jurar el texto constitucional en toda la provincia de Valencia.<sup>62</sup> Por su parte, *La Esperanza*, siempre receptiva a publicitar aquellas acciones en defensa de la religión católica y en contra de los gobiernos revolucionarios, recogía en sus páginas una exposición firmada por tres maestras y dos maestros leridanos fechada el 31 de octubre de 1870 y que reproducimos parcialmente aquí:

Los que suscriben, maestros y maestras de primera enseñanza, declarados cesantes por no haber querido prestar el juramento que se les ha exigido a la Constitución de la nación española del año 1869, por considerarlo contrario a su conciencia, ante V.S. atentamente exponen: Que habiendo visto anunciadas como vacantes las plazas que les estaban legalmente provistas, y creyendo que el no haber jurado la Constitución no puede quitarles el derecho que sobre las mismas plazas adquirieron, no pueden menos de protestar de la manera más formal, ante la muy ilustre junta provincial de instrucción pública, sobre la nueva oposición que está anunciada, y se reservan el hacer valer su derecho indisputable en cualquier época que pudieran o quisieran hacerlo.<sup>63</sup>

Desde luego, el aspecto más interesante que se puede extraer de esta exposición es que, a diferencia de las maestras valencianas, los docentes que en la provincia de Lérida se negaron a jurar la Constitución aduciendo razones de conciencia decidieron luchar de manera colectiva, precisamente para ejercer una mayor presión en las

---

<sup>62</sup> *El Imparcial*, 27 de mayo de 1870.

<sup>63</sup> *La Esperanza*, 5 de noviembre de 1870. Los nombres de los firmantes eran Rafael Fábrega, Buenaventura Bertrán, Ramona Tría, Ramona Comabella y Josefa Melé.



autoridades educativas. En otros lugares de España se ha documentado una actitud similar a la seguida por las maestras valencianas y leridanas entre mujeres pertenecientes a congregaciones religiosas. Es importante señalar que fue una práctica común entre las congregacionistas acceder a las escuelas públicas de los municipios por oposición. Así pues, también ellas se encontraron ante el dilema moral de jurar una Constitución que proclamaba la libertad de cultos. Al parecer, algunas escolapias y carmelitas de la caridad sólo aceptaron prestar juramento a aquellas partes del texto constitucional que no atentaban contra los principios defendidos por la Iglesia católica. Esta actitud les acarreó algunos problemas con las autoridades locales, que en ocasiones decidieron sustituirlas por maestras laicas. Sin embargo, esto no supuso un gran trauma para las congregaciones femeninas porque las maestras afectadas continuaron con su actividad docente en escuelas privadas.<sup>64</sup>

A partir de la documentación analizada, creo que resulta evidente la importancia desempeñada por el catolicismo en la construcción identitaria de todas estas mujeres, hasta el punto incluso de renunciar a un trabajo del que dependía en gran medida su subsistencia y al que habían dedicado gran parte de su vida. No cabe duda que con esta negativa a jurar la Constitución de 1869 por el reconocimiento que hacía de la libertad de cultos, las maestras analizadas en este apartado, de la misma manera que hicieron los obispos desde los púlpitos y los publicistas católicos con sus plumas, adoptaron una actitud política que acabó teniendo, como no podía ser de otra manera, consecuencias políticas.

### **8.3. GÉNERO Y POLÍTICA EN EL DISCURSO CARLISTA DEL SEXENIO DEMOCRÁTICO.**

Si algo ha caracterizado al carlismo durante sus casi doscientos años de historia ha sido su capacidad de adaptarse, con más o menos dificultades, a las circunstancias cambiantes con las que tuvo que convivir. En opinión de Jordi Canal, uno de los secretos de esta longevidad del carlismo, sin parangón en los movimientos contrarrevolucionarios europeos, ha sido la inconcreción de su programa político, es decir, la defensa de un ideario vago y flexible que envolvía los principios innegociables

---

<sup>64</sup> Para las Carmelitas, ALONSO, A.M.: *op. cit.* (1971), t. II, pp. 285-289 y para las Escolapias, BONED MOZOTA, M<sup>a</sup> Jesús: *Las primeras escuelas de las Hijas de María Escolapias*. Zaragoza, MM. Escolapias, 2000, pp. 192-202.

de Dios-Patria-Rey.<sup>65</sup> De esta manera, el carlismo fue capaz de movilizar en determinados momentos a sectores sociales diversos por lo que no puede tildarse sin más como un estallido de protesta campesina. Según Jesús Millán, “este recurso a la movilización constituye, por tanto, el aspecto que acerca en mayor medida el carlismo a los movimientos sociales reivindicativos del mundo contemporáneo”.<sup>66</sup>

El Sexenio Democrático fue uno de esos tantos momentos a lo largo de su historia en el que el carlismo, como el Ave Fénix, pareció resurgir de sus cenizas. Tras la derrota en la guerra civil de 1833-1840 y el triunfo de la revolución liberal, el carlismo había quedado muy dañado. Con el conde de Montemolín al mando del movimiento tras la renuncia de su padre, las diversas estrategias ensayadas para recuperar poder e influencia desembocaron en un sonoro fracaso. Ni la vía pacífica, ensayada con el intento fallido de matrimonio entre Montemolín e Isabel II (auspiciada, como sabemos, por personajes destacados como Balmes o el marqués de Viluma), ni tampoco la violenta, como la *Guerra dels Matiners* en Cataluña (1846-1849) y el desembarco en San Carlos de la Rápita en 1860, acabaron teniendo éxito. Los siguientes años se caracterizaron, además, por la división interna del movimiento entre un pretendiente, Juan III, de claras simpatías liberales y un amplio sector que se alineó a favor de la postura más ortodoxa representada por la princesa de Beira, viuda de Carlos V.

Sin embargo, la manera en que evolucionó la situación política española a partir de 1865 ofreció una oportunidad al carlismo que no fue desaprovechada. La publicación de la encíclica *Quanta Cura* con el *Syllabus* a finales de 1864 y el reconocimiento del reino de Italia por el Gobierno de O'Donnell en el verano de 1865 fueron decisivos para que el activo grupo de políticos y publicistas neocatólicos comenzara a mirar hacia el carlismo. La caída de Isabel II y la renuncia de Juan III en su hijo Carlos VII ocurrieron prácticamente al mismo tiempo, entre septiembre y octubre de 1868. La personalidad del nuevo pretendiente y la irrupción progresiva de los antiguos neocatólicos supusieron un soplo de aire fresco para el carlismo porque su proyecto político ya no implicaba la monarquía absolutista y teocrática de Carlos V sino una monarquía de carácter pactista apoyada en la religión católica y con un mayor peso, aunque fuera retórico, de los

---

<sup>65</sup> CANAL, Jordi: *El carlismo. Dos siglos de contrarrevolución en España*. Barcelona, RBA, 2006 (1ª ed. 2000), pp. 9-27.

<sup>66</sup> MILLÁN, Jesús: “Popular y de orden: la pervivencia de la contrarrevolución carlista”, *Ayer*, nº 38 (2000), pp. 15-34 (cita en pp. 29-30).

derechos forales.<sup>67</sup> Aunque el estallido de la Septembrina marcó el inicio de los preparativos militares, durante muchos meses la acción política concentró la mayor parte de los esfuerzos carlistas. Aprovechando las nuevas libertades y derechos del régimen político, la llamada Asociación o Comunión Católico-Monárquica se presentó a las elecciones con resultados más que aceptables: veintitrés representantes en las Cortes Constituyentes de 1869 y cincuenta y siete diputados para el Congreso en 1871. En la base fueron creciendo los centros y casinos carlistas con sus respectivos cafés, teatros y escuelas mientras que la propaganda adquirió gran importancia con la edición de ciento sesenta nuevos periódicos o revistas carlistas entre septiembre de 1868 y finales de 1872.<sup>68</sup>

Entre esas nuevas publicaciones se encontraron precisamente *La Margarita* y *El Papelito*, dos semanarios que reflejaron en sus páginas la creciente importancia que desempeñaron las mujeres en el discurso carlista. Desgraciadamente, no contamos todavía con estudios suficientes que nos permitan calibrar desde una perspectiva histórica la participación de las mujeres en el movimiento carlista y, todavía menos, la evolución de su discurso desde una perspectiva de género.<sup>69</sup> Sin embargo, todo hace suponer que el elevado clima de confrontación política presente en el Sexenio ayudó a que mujeres de distintos bandos ocuparan una posición más visible, tanto desde el punto de vista material como simbólico. En vigor desde el 2 de abril de 1871 hasta el 21 de abril de 1872, *La Margarita*, publicación semanal que tomó el nombre de doña Margarita de Borbón-Parma, esposa del pretendiente Carlos VII, fue posiblemente el primer periódico carlista dirigido exclusivamente a las mujeres. Por su parte, *El Papelito* comenzó a publicarse en Madrid el 6 de abril de 1868 y se mantuvo hasta el 29 de enero de 1871 aunque de forma interrumpida porque tuvo problemas con los gobiernos revolucionarios. Se tituló “Periódico para reír y llorar”, reflejo de su carácter satírico. En sus páginas apareció casi todas las semanas una sección titulada “Artículo para Damas” firmado por una tal “Pepita”, pseudónimo de alguien de quien, desgraciadamente, desconocemos su identidad. Aunque no es descartable que se tratara

---

<sup>67</sup> Sobre la integración de los neocatólicos al carlismo durante el Sexenio Democrático, sigue resultando esencial URIGÜEN, Begoña: *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*. Madrid, CSIC, 1986, pp. 287-530.

<sup>68</sup> Una buena síntesis de la evolución política del carlismo desde 1840 hasta 1876 en CANAL, J.: *op. cit.* (2006), pp. 120-210.

<sup>69</sup> Una aproximación a este tema, que no acaba de desmarcarse de una perspectiva en exceso descriptiva y contributiva, en SEGURA I MAS, Antoni (dir.) y DURAN, Lluís (coord.): *El carlisme i la dona. V Seminari d'Història del Carlisme organitzat per la Fundació Francesc Ribalta i celebrat a Solsona els dies 13 i 14 de març de 1998*. Barcelona, Fundació Francesc Ribalta, 1999.

en realidad de un varón, el hecho de utilizar la primera persona del plural (“nosotras”) para referirse a las mujeres y la tercera persona del plural (“ellos”) para hacer referencia a los hombres, junto con el propio contenido de los artículos, nos inclina a pensar que fuera probablemente una mujer.

A través de las páginas de estos semanarios pretendemos analizar el modelo de feminidad formulado por el carlismo durante el Sexenio Democrático. El enorme peso que el catolicismo tenía en el ideario carlista condicionó lógicamente su discurso de género, incluidas las fisuras y contradicciones que hemos analizado en capítulos anteriores. Desde luego, el modelo de mujer resignada y abnegada estuvo presente tanto en los artículos escritos por los prestigiosos colaboradores de *La Margarita*<sup>70</sup> como en la sección de damas de Pepita. Esta última afirma que “la mujer ha nacido para ser oscura, muy oscura, tan oscura como es la madre que no tiene más mundo ni más aspiración que sus hijos y su esposo; que, en fin, si el hombre ha nacido y pretende gobernar una nación, un mundo, nosotras debemos contentarnos con aprender a gobernar una casa”.<sup>71</sup> Aunque sea una misión “secundaria y poco ruidosa”, Pepita considera que debe aceptarse “con paciencia y hasta con alegría”.<sup>72</sup> *La Margarita* utilizó como ejemplo de este tipo de mujer a la propia esposa de Carlos VII: “Imitemos a la noble Princesa cuyo nombre nos sirve de emblema. Ella en su hogar es el modelo de la mujer cristiana, conoce su misión, y la cumple”.<sup>73</sup> En una revista dirigida especialmente a las señoras carlistas, resulta interesante que se utilice a una mujer aristócrata como Margarita de Borbón para transmitir entre las de su clase un ideal de domesticidad que, como sabemos, constituyó en origen un elemento identitario de las clases medias. Este es el objetivo que se desprende del siguiente pasaje:

La mujer, aunque descienda de regia estirpe, no por ello deja de ser mujer, esposa y madre; y si la casa y los asuntos domésticos no están por ella regidos, ¿cómo podrá con su poderoso influjo llevar orden y acierto al aconsejar a su esposo la mejor manera de administrar a sus dependientes? La princesa ilustre como la sencilla labriega, la aristocrática dama como la modesta esposa del menestral, todas a una necesitan gobernar y dirigir su casa, los intereses de sus hijos, la prosperidad de la familia, si en verdad quieren ser madres y esposas. La egregia Princesa que está realizando estas verdades, la nieta de cien Reyes, que mece con su pie la cuna donde duerme su pequeño hijo, y hace, velando tan dulce sueño, el canastillo que en días no lejanos ha de lucir el hijo de sus entrañas, es digna de loor y de ventura. ¿Pierde algo de su elevado rango al obrar de ese

---

<sup>70</sup> Entre ellos se encontraban escritoras como Patrocinio de Biedma o Robustiana Armiño e importantes personajes de la política carlista y la intelectualidad católica como Vicente Manterola, Julio Nombela, Aparisi y Guijarro o Julio Alarcón.

<sup>71</sup> *El Papelito*, nº 49, 5 de septiembre de 1869.

<sup>72</sup> *Ibid.*, nº 58, 7 de noviembre de 1869.

<sup>73</sup> *La Margarita*, nº 12, 19 de junio de 1871.

modo? No; antes bien le añade mayor esplendor con sus virtudes domésticas, y se capta con su ejemplar conducta el amor, respeto y entusiasmo de cuantos la admiran.<sup>74</sup>

Desde luego, la crítica de los espacios de sociabilidad burgueses, un rasgo característico del discurso católico de género en esa época, está también muy presente en la retórica carlista a pesar de que desde el propio movimiento se acabaran promocionando otros espacios de sociabilidad parecidos.<sup>75</sup> Pepita, por ejemplo, cuenta que tuvo que salir con sus dos niñas de una obra de teatro a media función por la aparición en el escenario de “dos o tres bailarinas descocadas que salieron a la escena *peor que desnudas*”.<sup>76</sup> También señala con nostalgia que, a diferencia de lo que ocurría en 1870, “hace cincuenta años no había un solo café”, algo que posibilitaba que todos los hombres estuvieran “por la noche en las casas, esto es, en las tertulias, rindiendo culto al que ellos llamaban bello sexo”.<sup>77</sup> Desde luego, Pepita tiene claro que el contrapunto de la mujer católica y hogareña, amante del hogar y de sus hijos, es la mujer republicana. La colaboradora de *El Papelito* se alarma de las consecuencias que pueden tener para la religión católica y para el conjunto de las mujeres las atrevidas e *indecentes* acciones desarrolladas en esos años por las activas simpatizantes del partido republicano:

Hablemos de los efectos que están produciendo en el sexo en general y entre nuestras paisanas en particular, esa política, esa religión, esa literatura del día; hablemos de las desesperadas o ignorantes que se casan por el matrimonio civil; hablemos de las desdichadas que a la hora de su muerte mandan expresamente que no se las entierre en sepultura eclesiástica; hablemos de las despreocupadas o desocupadas que acuden a las capillas protestantes, y aun de las renegadas; hablemos de las que bailan can-can, y de las que piden la libertad de cultos; hablemos de las ciudadanas que asisten a los clubs, y de las amazonas que, como acaban de hacer las de Gracia, construyen barricadas y se batan por la república federal; hablemos de las señoras que inauguran en Madrid templos masónicos, y masónicamente bautizan a sus hijos.<sup>78</sup>

Si la mujer republicana es un ser deleznable, todavía son peores para Pepita aquellos hombres que propugnan la emancipación de las mujeres porque no se dan cuenta que, en última instancia, los principales perjudicados de esa nueva situación acabarían siendo ellos mismos:

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, nº 18, 30 de julio de 1871.

<sup>75</sup> CANAL, Jordi: “Espacio propio, espacio público. La sociabilidad carlista en la España mediterránea en la etapa de entresiglos”, en VILLENA, R. y SÁNCHEZ, I. (coord.): *Sociabilidad fin de siglo. Espacios asociativos en torno a 1898*, Ciudad Real, Universidad de Castilla-La Mancha, 1999, pp. 125-149.

<sup>76</sup> *El Papelito*, nº 53, 3 de octubre de 1869 (en cursiva en el original).

<sup>77</sup> *Ibid.*, nº 66, 2 de enero de 1870.

<sup>78</sup> *Ibid.*, nº 81, 17 de abril de 1870.

Si vosotros huáis de casa y vuestras esposas no paraban en ella, ¿quién cuidaría de los criados? ¿Quién educaría los hijos? ¿Quién mecería al niño? ¿Quién cosería la ropa? Si cada hombre es un rey en su casa, un déspota por lo común, ¿cómo podría vivir una familia con dos tiranos? ¿Qué aprenderían vuestros hijos? Vicios y derechos. ¿Qué harían vuestras hijas? Ser libres y gozar sus derechos. ¿Quién tendría deberes? [...] ¿Os empeñáis todavía en que la mujer se coloque en condiciones de igualdad con el hombre? ¿Queréis que deje de ser tan fanática e ignorante como la ridiculizáis en vuestros escritos?<sup>79</sup>

A pesar de manifestarse totalmente contraria a un cambio en las relaciones de género que subvirtiera el orden establecido, Pepita expresa en algunos de sus artículos un cierto malestar ante un destino elegido por otros que las mujeres aceptan con resignación pero que no resulta cómodo ni placentero para ellas. La siguiente cita representa de forma descarnada y sorprendentemente sincera los diferentes papeles que hombres y mujeres debían desempeñar en la familia y en la sociedad:

Desde que el hombre principia a dar los primeros pasos, es libre, hace uso de su libérrima voluntad. Va al colegio solo, sale a la calle, y juega, y va y viene de muchacho, sin testigos de vista; juega, corre, pierde los años de estudio, hace travesuras, da disgustos a sus padres, se enamora cuando quiere, es calavera, va tarde a casa, ve cuanto hay que ver, corre cuanto hay que correr, es todo lo que hay que ser... sin dar cuentas a nadie, rebelándose, si cabe, a la autoridad paterna si se opone a sus caprichos y locuras. Luego, después de haberlo gozado todo, se casa si quiere, y observa la conducta que quiere, y si quiere es un mal marido, y maltrata a su mujer, o la da mala vida, y la hace desgraciada para siempre; y no se diga que exagero, que por algo se quejan la mayor parte de las que se casan.

En cuanto a las mujeres ya es otra cosa. Nacemos para esclavas, y lo somos durante toda nuestra vida. Acompañadas vamos al colegio, acompañadas y vigiladas al paseo, al teatro, a visitas, y a misa: no salimos de casa cuando queremos, sino cuando quieren los demás; todos fijan la vista en nosotras para criticarnos si miramos con curiosidad; si llevamos la cabeza erguida como unas locas; si saludamos a Periquito o Fulanito; si bailamos con Menganito; si ya nos conoce la gente por el vestido, que parece que no tenemos más que uno solo; si nos asomamos mucho al balcón... Y luego que hace un domingo mal día, y ya no salen ustedes en toda la semana, que a papá no le gusta el teatro y no han de ir Vds.; que no le gusta el baile, y lo mismo digo; que no quiere viajes, y quietecitas siempre en un mismo punto.<sup>80</sup>

Precisamente, esta queja a la falta de libertad a la que muchas mujeres se ven condenadas a vivir explica por qué Pepita escribe siempre con simpatía sobre las mujeres trabajadoras. Ella es partidaria de que ciertos oficios, especialmente los que tienen que ver con atender en una tienda o pequeño comercio, sean patrimonio

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, nº 29, 11 de abril de 1869.

<sup>80</sup> *Ibid.*, nº 4, 26 de abril de 1868. El artículo termina con la obligada referencia a la resignación cristiana que deben tener las mujeres para aceptar su destino: “Verdad es, que a pesar de todo lo que me predica, ¡para qué he de decir otra cosa! Estoy contenta con ser mujer, y quiero correr la suerte que Dios se sirva darme, buena o mala, y cumplir mi destino, y llorar si es preciso, y sufrir por el Señor lo que venga, que más sufrió su Divina Majestad por nosotras”.

exclusivo de las mujeres. Defender esto, avisa Pepita con vehemencia, no implica proclamar la emancipación femenina sino asegurar su dignidad y subsistencia:

Tengo por cierto que si la mujer no necesitase tan perentoriamente del hombre para vivir, cuando soltera podría hacer una elección algo más libre, y cuando casada no sería tan esclava de su marido, el cual quizás se ensaña contra su compañera convencido de que a la pobre no le queda otro remedio que sufrir la esclavitud o morir de hambre. ¡Pero eso es, dirá alguno, proclamar la emancipación, la independencia, la rebeldía de la mujer! Falso de todo punto. Es asegurar y garantizar su dignidad y su decoro, para que rica o pobre esté a cubierto de los peligros de la miseria.<sup>81</sup>

No faltan tampoco críticas a los hombres, quienes, por ejemplo, son los principales culpables del excesivo lujo que luego reprochan a las mujeres: “los hombres, que son los que tienen o pretenden tener mucho más talento que nosotras, nos dan el mal ejemplo, y nos inducen al lujo, y nos alaban y adulan esta pasión, y dan su preferencia las que lo llevan, todo lo cual hace que ellos sean aún más culpables de nuestro lujo que nosotras mismas”.<sup>82</sup> Pepita sitúa el dominio que los hombres tienen sobre las mujeres en su monopolio de la pluma. Comenta con sarcasmo que “no hay pollo mal educado que no haga sus primeros ensayos de literato, escribiendo, sea artículo, folleto o libro acerca de la educación de la mujer” y añade que en la prensa “para cada mujer hay mil hombres que escriben” por lo que “las damas saldremos siempre perdiendo”.<sup>83</sup> Sin duda, un ataque directo a la práctica extendida a mediados de siglo en muchos escritores varones consistente en definir la naturaleza femenina y describir los comportamientos apropiados para ellas en diferentes situaciones sociales. Quizás, el hecho de que este tipo de críticas procediera de una publicación de carácter más bien satírico como *El Papelito* y no de un periódico más serio explique por qué durante un tiempo nada impidió a Pepita seguir escribiendo sus artículos.

A finales de mayo de 1871, Faustina Sáez de Melgar publicó una revista titulada *La Mujer. Revista de instrucción general para el bello sexo*. Aunque confiaba en que la revolución pudiera mejorar la educación femenina, en el prospecto advertía que la misión de las mujeres “no estaba en las ardientes luchas de la política, terreno propio del

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, nº 59, 14 de noviembre de 1869. En un número anterior, Pepita también se muestra comprensiva con las mujeres trabajadoras: “¡Y nadie piensa en las infelices que mantienen a sus hijos (¡quien sabe si a sus maridos!) lavando en el río, mal alimentadas y peor vestidas! [...] ¡Y no hay quien levante la voz para mejorar la suerte de esas criaturas, muchas huérfanas, que se ganan el escaso pan de cada día cosiendo camisas de mujer a siete cuartos o chaquetas de soldado a cinco cuartos!”, *Ibid.*, nº 8, 15 de noviembre de 1868.

<sup>82</sup> *Ibid.*, nº 6, 31 de mayo de 1868. El artículo termina con unos versos de sor Juana Inés de la Cruz muy sintomáticos: “Pues ¿para qué os espantáis/ de la culpa que tenéis?! Querédlas cual las hacéis/ o hacedlas cual las buscáis”.

<sup>83</sup> *Ibid.*, nº 68, 16 de enero de 1870.

sexo fuerte, sino en el fondo del hogar”. En el primer número se enfatizó todavía más este rechazo a la acción directa de las mujeres en la política haciendo referencia, según señala Gloria Espigado, a periódicos carlistas como *La Margarita* y *La Flor de Lis*. Así, se anunciaba que “trataremos en nuestro semanario de apartar a la mujer de la senda ridícula y peligrosa a que quieren conducirla los partidos reaccionarios, a la de la política”.<sup>84</sup> ¿Hasta qué punto era cierta la acusación de Sáez de Melgar sobre que el carlismo arrastraba a las mujeres a la política?

Salvador María de Fábregues, en un artículo publicado en el número 4 de *La Margarita* y titulado “La política y la mujer”, se preguntaba “¿por qué no hemos de conceder en las apiñadas filas de nuestro partido un lugar preferente a las que tan acreedoras se han hecho a ser también cobijadas por el blanco estandarte de la verdadera libertad? ¿Qué razón hay para que neguemos a la mujer el derecho de *hacer política*?”<sup>85</sup> En un número posterior, Patrocino de Biedma matizaba estas palabras de Fábregues al señalar que ella no pretendía que las mujeres hiciesen política pero sí que al menos la comprendiesen para influir en los hombres de su entorno y así no dedicar la vida únicamente a coser y bordar:

Yo creo que la mujer de nuestra sociedad, ilustrada y digna, no debe ser tan frívola que sólo se ocupe de un lazo, de un encaje o de un prendido. Creo que puesto que esta mujer tiene padre o hermanos, esposo o hijos, debe mirar con interés, y comprender siquiera los resortes de esa complicada máquina que se llama *política*, que, obedeciendo al impulso de una voluntad, puede llevar la desgracia al hogar tranquilo del hombre que con ese poder impulsivo no esté conforme. No pretendemos que la mujer *haga* política; sería, a más de inútil, ridículo, porque nada puede por sí misma; pero abrigamos la convicción de que debe comprenderla, para influir en el ánimo de los hombres que la rodean, e inclinarlos a lo que según su corazón y su razón crea mejor.<sup>86</sup>

Antes de iniciarse la Gloriosa, Pepita respondía así a la pretensión esbozada en ese momento por el diputado inglés John Stuart Mill<sup>87</sup> sobre la necesidad de que la mujer disfrutara de derechos políticos: “Para maldita la cosa queremos nosotras los

---

<sup>84</sup> Referencias recogidas de ESPIGADO, Gloria: “El género sometido a consideración durante el Sexenio Democrático (1868-1874)”, en MARCOS DEL OLMO, M<sup>a</sup> Concepción y SERRANO GARCÍA, Rafael (eds.): *Mujer y política en la España contemporánea (1868-1936)*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 2012, pp. 37-62.

<sup>85</sup> *La Margarita*, n<sup>o</sup> 4, 23 de abril de 1871. Fábregues abundaba en esta idea unas semanas después: “Sostenemos que existe la necesidad de que el bello sexo haga política, de que discuta, de que propague las buenas ideas que han de salvar nuestra desgraciada sociedad; de que organice una especie de falange macedónica para combatir en el terreno legal a esos politiquillos de pacotilla”. *Ibid.*, n<sup>o</sup> 20, 13 de agosto de 1871.

<sup>86</sup> *Ibid.*, n<sup>o</sup> 21, 20 de agosto de 1871.

<sup>87</sup> Un estudio sintético del filósofo británico y de su obra *The Subjection of Women* en OLMO, M<sup>a</sup> Fátima del: “El particular feminismo de John Stuart Mill: la esclavitud femenina”, *Arenal*, n<sup>o</sup> 6-2 (1999), pp. 345-363.



derechos políticos, ni el llegar a ser diputadas. [...] Lo que nosotras queremos y defendemos, es, no que se nos den derechos nuevos, sino que no se nos quiten los que ya tenemos; no gobernar pueblos, sino familias”.<sup>88</sup> Sin embargo, con los revolucionarios ya en el poder y con los carlistas participando plenamente de la lucha política, la opinión de Pepita no fue la misma. Así, justo el día que se promulgó la Constitución de 1869, Pepita se justificaba ante sus lectores por hablar de política: “No me tachéis, lectores, de bachillera y marisabidilla si penetro algún tanto en las cosas de la política, que, según vosotros, por lo mismo que son hijas de las pasiones acaloradas, deben estar fuera de nuestro alcance. La época que atravesamos la requiere”.<sup>89</sup> Meses después, llegó incluso a sugerir la participación femenina en caso de que estallase una guerra, un escenario nunca descartado por el ideario carlista: “Bueno es rezar, y sabe Dios que todas las españolas nos unimos en un ruego para pedir el triunfo de los buenos. Pero si llega un día en que no baste estar a Dios rogando, sino dar un poco con el mazo, ¿podrá una negarse a hacer unas pocas hilas y aunque sea unos cuantos cartuchos, una vez que se ha puesto de moda?”<sup>90</sup>

Por lo que hemos podido leer hasta ahora, parece que Faustina Sáez de Melgar no exageraba cuando acusaba a algunos periódicos carlistas de pretender arrastrar a las mujeres al terreno de la política. Sin embargo, antes de emitir juicios apresurados, creo que resulta necesario reflexionar sobre lo que los carlistas entendían por la política. Desde luego, el carlismo no aceptó nunca los principios ideológicos del liberalismo aunque eso no le impidió presentar diputados a Cortes o votar en las elecciones en algunos momentos concretos, como ocurrió durante los primeros años del Sexenio Democrático. Frente a la soberanía nacional, el Parlamento elegido mediante sufragio individual, los partidos políticos o los derechos y libertades de reunión, asociación, imprenta, etc.; el carlismo del Sexenio defendió un poder monárquico fuerte pero no absoluto sino limitado por unas Cortes consultivas de carácter estamental, por las leyes y tradiciones antiguas, por la religión católica y por los fueros, que debían asegurar los intereses de los pueblos.<sup>91</sup>

En sus diatribas contra el sistema político planteado y practicado por los liberales, los carlistas introdujeron muchas veces a las mujeres en sus argumentos. Un claro ejemplo es el tema del sufragio universal. Los antiliberales no encontraron mejor

---

<sup>88</sup> *El Papelito*, nº 3, 20 de abril de 1868.

<sup>89</sup> *Ibid.*, nº 37, 6 de junio de 1869.

<sup>90</sup> *Ibid.*, nº 93, 9 de octubre de 1870.

<sup>91</sup> URQUIJO, José Ramón: “La representación desde el antiliberalismo”, *Ayer*, nº 61 (2006), pp. 163-187.

medio para atacarlo y alarmar a sus enemigos que apelar al elevado número de mujeres que se habían manifestado a favor de la causa católica. El siempre astuto y oportunista Cándido Nocedal trataba de convencer al publicista católico Antonio Juan de Vildósola de que, en las circunstancias políticas del momento, el sufragio universal podía convertirse en una excelente arma porque la inmensa mayoría de las mujeres eran católicas:

Hoy por hoy, puesto que la revolución holla triunfante y tiránica con sus pies impuros el suelo de nuestra patria, nos conviene el sufragio universal que nos ha dado sesenta diputados y treinta senadores, y nos ha de dar un mayor número si volvemos a las urnas. Porque la inmensa mayoría de los españoles, es católica; porque lo son todas las españolas, y no hay influencia más natural y más legítima que la de nuestras madres, nuestras mujeres y nuestras hijas; porque los españoles aman a su patria, y el alma de nuestra patria es la fe católica.<sup>92</sup>

De aquí a defender el sufragio universal también para las mujeres sólo había un paso pero ni Nocedal ni otros liberales que viraron hacia posiciones reaccionarias como Bravo Murillo se aventuraron a ir más adelante, seguramente porque seguían manteniendo una visión paternal de un género que consideraban en la mayoría de sus miembros no capacitado para intervenir directamente en política.<sup>93</sup> Habrá que esperar unas décadas para que un sector del denominado feminismo católico se atreviese finalmente a dar el paso y se manifestara abiertamente a favor del sufragio femenino.<sup>94</sup>

Ya en sede parlamentaria, Nocedal se sintió orgulloso de que hubiese mujeres que intervinieran en las elecciones a favor de las candidaturas carlistas ya que, a la afirmación de Romero Robledo de que un sector del clero “se vale de la mujer para influir en los colegios electorales por medio del confesionario”, el diputado gallego respondió con cierta sorna que “nosotros estamos muy contentos y muy satisfechos de que hayan ejercido, y el Sr. Romero Robledo haya tenido la bondad de confesarlo hoy, que hayan ejercido, por regla general, las mujeres españolas su influencia en favor de nuestras candidaturas, dirigidas, ha añadido, por los sacerdotes”.<sup>95</sup> Por su parte, Pepita se preguntaba por qué si en el artículo 1 de la Constitución de 1869 se incluía a las mujeres dentro del término “españoles” para señalar que eran españoles todas las

---

<sup>92</sup> Carta publicada en *La Esperanza*, 28 de abril de 1871. Citado en URIGÜEN, B.: *op. cit.* (1986), p. 397.

<sup>93</sup> PRO RUIZ, Juan: *Bravo Murillo. Política de orden en la España liberal*. Madrid, Síntesis, 2006, pp. 433-437. Unos pocos años después, en 1877 siete diputados católicos encabezados por Alejandro Pidal y Mon propusieron una enmienda favorable al voto femenino pero sólo para aquellas mujeres que les correspondía el ejercicio de la patria potestad.

<sup>94</sup> GUTIÉRREZ LORRET, Rosa Ana: “Las católicas y la política: del apostolado a la propaganda y la movilización (1900-1924)”, en MARCOS, M<sup>a</sup> C. del y SERRANO, R. (eds.): *op. cit.* (2012), pp. 159-181.

<sup>95</sup> *DSC*, 2 de junio de 1871. Citado en *Ibid.*, pp. 409 y 446.

personas nacidas en territorio español, no se les reconocía, sin embargo, el derecho al sufragio en el artículo 16, donde se afirmaba que ningún español en pleno goce de sus derechos civiles podía ser privado de él.<sup>96</sup> Esta cuestión fue precisamente discutida en las Cortes Constituyentes por republicanos, demócratas y liberales conservadores llegándose a la conclusión de que el sufragio no podía ser un derecho natural sino un derecho de ciudadanía y, por tanto, legible y limitable.<sup>97</sup> De esa manera se hacía explícita por primera vez en la historia del liberalismo español la exclusión a las mujeres de los derechos políticos. Como apunta Nerea Aresti, ello supuso trasladar al universo de lo posible el ejercicio del sufragio a las mujeres.<sup>98</sup>

Es, por tanto, bajo los presupuestos señalados en los párrafos anteriores como debemos entender la inclusión en la prensa carlista dirigida a las mujeres de artículos relacionados con la política. Por ejemplo, en varios números de *La Margarita* hubo un apartado denominado “Política femenina” donde, además de defenderse la actuación política de las mujeres bajo los términos que hemos descrito, se realizaron didácticas explicaciones, siempre desde una perspectiva tradicionalista, de conceptos políticos como liberalismo o parlamentarismo para que fueran comprendidos por sus lectoras. Además, con el elevado grado de politización de la religión durante el Sexenio, una manera de llamar indirectamente a las mujeres a la lucha política fue a través precisamente de la defensa del catolicismo. Así lo hizo Pepita desde *El Papelito*:

En las actuales circunstancias, cuando las mujeres hemos visto que España ha perdido tanto, que se ha negado a Dios y a la Virgen Santísima, que las costumbres se han hecho libres, como libres se quiere hacer a las mujeres, que se ha instituido el matrimonio civil, que en los teatros y en todas partes se ve el escándalo, y que penetra en el sagrado de las familias; entonces, que ya no era cuestión política, ni económica, ni administrativa, hemos tomado un partido, el de defender todo lo bueno, y consagrar todas nuestras simpatías a los que nos ayuden.

De modo que más bien que opiniones políticas, nosotras tenemos creencias religiosas, que hacemos por conservar y defender para bien y moralidad de la familia.<sup>99</sup>

Pepita recogió con alegría y admiración en sus artículos semanales las noticias de mujeres que habían dirigido al Gobierno exposiciones públicas en contra de la exclaustración de las monjas, de la libertad de cultos o del matrimonio civil. No sólo eso

---

<sup>96</sup> *El Papelito*, nº 75, 6 de marzo de 1870.

<sup>97</sup> *DSC*, 20 y 21 de abril de 1869.

<sup>98</sup> ARESTI, Nerea: “Los argumentos de la exclusión. Mujeres y liberalismo en la España contemporánea”, *Historia Constitucional*, nº 13 (2012), pp. 407-431 (especialmente pp. 414-417).

<sup>99</sup> *El Papelito*, nº 45, 8 de agosto de 1869. Reproducido en su totalidad en el anexo de textos de la tesis.

sino que además arengó a estas mujeres a que continuasen con su labor pública en defensa del catolicismo a pesar de los insultos que pudieran recibir de sus enemigos:

¡Oh lectoras amigas mías! Si veis que los hombres os califican de ignorantes, fanáticas, oscurantistas y atrasadas porque formasteis una petición respetuosa en favor del catolicismo; si en ciertos periódicos leéis frases nada finas ni corteses para el débil sexo, [...] si, en una palabra, llegáis a notar que se inaugura persecución apasionada contra todo el que defiende al catolicismo, incluso la mujer, depositaria y guardadora de las creencias religiosas, no desmayéis por eso, que el catolicismo en su origen creció regado con sangre de heroínas, y la persecución del sacerdote, de la monja, de la mujer, sólo probaría que era llegado el caso de mostrar fortaleza de ánimo ante la perspectiva de la decadencia del catolicismo en nuestra patria.<sup>100</sup>

La presencia pública de mujeres católicas, animada por la publicística carlista y denunciada por amplios sectores liberales, debe explicarse en función de las posibilidades abiertas por el discurso católico de género. La comparación entre este discurso y el modelo de feminidad liberal-burgués nos puede aportar algunas claves. El liberalismo, desde sus inicios, se vio sometido a una fuerte disyuntiva. Por un lado, la herencia rousseauiana imponía una estricta separación de esferas con la intención de no extender el gobierno democrático de la ciudad al ámbito familiar.<sup>101</sup> Por otro lado, el liberalismo, incluso en su versión demo-republicana, siguió considerando a la familia como célula fundamental de la sociedad, lo que implicaba una necesaria circulación entre ambas esferas.<sup>102</sup> Espacios intermedios como la educación o el trabajo fueron poco a poco poblándose de mujeres pero, a diferencia del caso británico, el liberalismo español decimonónico rechazó cualquier reforma tendente a conceder derechos políticos a las mujeres, aunque fueran parciales.<sup>103</sup> Eso no significa que los liberales no fueran conscientes de la contradicción que suponía excluir a las mujeres de derechos y libertades teorizados como universales. Fue precisamente el temor a la universalidad lo que explica el carácter lento y conflictivo con el que las culturas políticas liberales y después democráticas acabaron incorporando a las mujeres al mundo de la política.<sup>104</sup>

El catolicismo lógicamente coincidía con el liberalismo en situar a las mujeres en la esfera privada pero la relación de esta con la esfera pública era mucho más simple

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, nº 46, 15 de agosto de 1869.

<sup>101</sup> FRAISSE, Geneviève: *Los dos gobiernos: la familia y la ciudad*. Madrid, Cátedra, 2003, pp. 15-33 y 81-102.

<sup>102</sup> PEYROU, Florencia: "Familia y política: Masculinidad y feminidad en el discurso democrático isabelino", *Historia y Política*, nº 25 (2011), pp. 149-174.

<sup>103</sup> SIERRA, María; PEÑA, María Antonia y ZURITA, Rafael: *Elegidos y elegibles. La representación parlamentaria en la cultura del liberalismo*. Madrid, Marcial Pons, 2010, pp. 370-374.

<sup>104</sup> Una brillante exposición de todo ese proceso en ARESTI, N.: *op. cit.* (2012), pp. 407-431.

y fluida. Ello se debía que la familia no sólo era, como entidad natural, la célula básica de la sociedad sino también su fundamento legitimador ya que la jerarquía ordenada y armónica de la unidad familiar era la que debía servir de modelo para el conjunto de la sociedad. La igualdad y la universalidad de derechos no se encontraban, por tanto, dentro del ideario católico. Su concepción de una sociedad jerarquizada donde la excepción era perfectamente tolerable por razones de clase o linaje ofreció a algunas mujeres la posibilidad de acceder a la esfera pública en momentos donde su intervención se consideraba necesaria para la supervivencia del catolicismo. Para ello debían cumplir dos requisitos bien delimitados: tener una conducta moral intachable y servir siempre a los intereses de la Iglesia. Como hemos comprobado, todas estas condiciones se cumplieron durante el Sexenio.

Así pues, política, religión y mujeres fueron tres vectores interrelacionados en la prensa carlista desde 1868 pero... no por mucho tiempo. La inclusión del “Artículo para Damas” en *El Papelito* fue cada vez menos frecuente y el periódico que acabó sucediéndole, titulado *El Nuevo Papelito. Periódico semi-bufo*, ya no incluyó entre sus páginas ningún artículo dedicado a mujeres. Por su parte, los dieciséis números publicados de *La Margarita* en 1872 ya no contaron con la sección de “Política femenina”, que fue sustituida por artículos de carácter didáctico relacionados con temas más banales como el papel o la luz y por reflexiones que insistían en la misión que debían desempeñar las mujeres en el ámbito privado y familiar. Desde luego, el reinicio de la numeración y, sobre todo, el cambio del subtítulo del semanario a partir del 7 de enero de 1872 resulta muy sintomático: de *Álbum de las señoras católico-monárquicas* se pasó al más aséptico y neutral *Álbum de instrucción y recreo*. Rebeca Arce afirma que el esfuerzo que *La Margarita* hizo durante 1871 para acercar a las mujeres a la esfera pública generó una fuerte tensión interna dentro del tradicionalismo hasta que la presión de los líderes del carlismo, incluida la propia Margarita de Borbón, provocó el cambio de perspectiva del periódico y su cierre definitivo.<sup>105</sup>

Tras el alzamiento de abril de 1872, los periódicos carlistas tuvieron cada vez más problemas para sobrevivir hasta que el 4 de enero de 1874, el ministro de Gobernación de la República ordenó la supresión de la prensa carlista y cantonal,

---

<sup>105</sup> ARCE PINEDO, Rebeca: *Dios, patria y hogar. La construcción social de la mujer española por el catolicismo y las derechas en el primer tercio del siglo XX*. Santander, Universidad de Cantabria, 2007, pp. 31-40. En mi opinión, el cierre del periódico fue también precipitado por el inicio de la segunda guerra carlista ya que el alzamiento carlista se produjo el mismo día en que *La Margarita* publicó su último número.

incluidas las tres grandes cabeceras católico-monárquicas del momento: *La Esperanza*, *La Regeneración* y *El Pensamiento Español*. Durante la guerra sólo se fundó un periódico, *El Cuartel Real*, publicado siempre en zona carlista (en Estella primero y en Tolosa después) entre el 23 de agosto de 1873 y el 19 de febrero de 1876. La mayor parte del espacio de sus dos páginas de extensión se dedicó normalmente a información de carácter bélico. Sin embargo, los pocos días que duró la única estancia de Margarita de Borbón-Parma en España, entre junio y julio de 1874, sí fueron comentados por *El Cuartel Real*. De esta mujer se destacó especialmente su carácter religioso y caritativo, que le hizo acudir según las crónicas al templo y al hospital antes de asistir a fiestas y recreos: “Desde su entrada en la ciudad querida, su admirable actividad no cesa un punto, no para emplearse en fiestas y regocijos que fueran naturales tras de la gran victoria, sino para asistir al templo y atender a todos los desgraciados que gimen en el lecho del dolor, cualquiera que sea su procedencia.”<sup>106</sup> De hecho, hay que tener en cuenta que a ella se debió la creación de *La Caridad*, una institución dedicada a atender a enfermos y heridos de la guerra y que le valió el apelativo entre los suyos del “ángel de la Caridad”. Su visita a Estella duró sólo seis días porque, como era de suponer en una buena madre católica, tuvo que volver a Francia “puesto que el cuidado de sus hijos la reclama”.<sup>107</sup> Desde luego, la coyuntura bélica y la concepción de la guerra como un espacio exclusivamente masculino contribuyeron a invisibilizar todas aquellas acciones públicas de mujeres que, sólo unos meses antes, habían ocupado numerosas líneas y comentarios en la prensa carlista.

## 8.4 CONCLUSIONES

Un año después de que acabara el proceso revolucionario iniciado en septiembre de 1868, Eduardo María Vilarrasa e Ildefonso Gatell escribían las siguientes palabras en su *Historia de la revolución de setiembre*:

Aquellos hombres, que por otra parte podían ser carlistas, isabelinos o republicanos, entonces no eran más que católicos; los había unido perfectamente el peligro común de la fe que todos profesaban, y si en el terreno libre de la política podían pensar de distinta manera y resolver las cuestiones con diferente criterio, en el terreno necesario de la religión había allí la más admirable unidad [...]. Inicióse entonces una regeneración religiosa tal, que hombres de grande fe hasta bendecían el advenimiento de la Revolución, porque ella servía para deslindar los campos; porque ella despertaba a

---

<sup>106</sup> *El Cuartel Real*, n° 80, 3 de julio de 1874.

<sup>107</sup> *Ibid.*, n° 83, 9 de julio de 1874.

muchos del sueño de la indiferencia, porque el viento de la Revolución servía para aventar las cenizas que ocultaban el fuego de la piedad católica en muchos corazones.<sup>108</sup>

A pesar de que bajo este pasaje se esconde la intención de transmitir al movimiento católico que encaraba la Restauración con algunas tensiones internas un recuerdo idealizado de la unidad que había alcanzado el catolicismo durante el Sexenio, es evidente que esos agitados seis años de la vida política española fueron extraordinariamente ricos en debates y propuestas dentro del mundo católico. Despojada de gran parte de las cuotas de poder institucional que había disfrutado con pocas interrupciones desde el Concordato de 1851 y en un clima de creciente competencia religiosa, algo no visto desde hacía varios siglos, la Iglesia católica tuvo éxito a la hora de movilizar a su laicado contra las medidas secularizadoras del Sexenio. Salvo algún caso testimonial (por ejemplo, el presbítero gaditano Antonio Aguayo, vinculado al catolicismo liberal), la jerarquía eclesiástica y la mayor parte del clero se posicionó en el antiliberalismo y la intransigencia para oponerse a cualquier medida que hiciese peligrar su situación económica, su estructura organizativa o su control de las conciencias. La activa prensa católica y las iniciativas asociativas de los feligreses, cuya máxima expresión fue el establecimiento de la Asociación de Católicos, consiguieron, si no imponerse a las fuerzas revolucionarias, sí al menos ofrecer resistencia y hacer sus labores de gobierno más complicadas.

Numerosas mujeres católicas, lejos de permanecer al margen de los acontecimientos políticos, participaron activamente en la esfera pública a favor de su religión y de su Iglesia. Sin duda, los llamamientos que desde mediados de siglo habían transmitido obispos, curas y publicistas católicos a las mujeres para que se movilizaran en caso de que la religión estuviese en peligro debieron calar en muchas de ellas. Independientemente de que escribieran o no las exposiciones públicas que varias señoras católicas sí firmaron en contra del matrimonio civil, la libertad de cultos o la exclaustación de las monjas, dos cosas están claras. Por un lado, el interés de la prensa católica por dar eco a unas exposiciones con las que se sentían plenamente de acuerdo. Por otro lado, la reacción, en ocasiones misógina, de un liberalismo anticlerical escandalizado de que las mujeres pudiesen intervenir de esa manera en asuntos exclusivamente políticos y, por tanto, propios de hombres. El carlismo también jugó durante unos años la baza de mezclar a las mujeres con la religión y la política dentro de

---

<sup>108</sup> Citado en VILA, S.: *op. cit.* (2001), pp. 204-205.

su estrategia de oposición antiliberal. Desde luego, las categorías suministradas por el discurso católico de género, que primaba la excepción sobre la igualdad y potenciaba una relación fluida entre la esfera familiar y la política, promovieron la visibilización pública de las mujeres católicas. Sin embargo, el carlismo acabó renunciando a esta vía por miedo a abrir demasiado una puerta por la que se podía escapar el orden de género imperante.

Finalmente, como ejemplo del elevado grado de politización de la religión en el Sexenio y de la arraigada identidad católica mostrada por algunas mujeres, hemos analizado el caso de nueve maestras valencianas que decidieron no jurar la Constitución en los términos establecidos por el Gobierno para dejar tranquilas su conciencias aunque eso hiciese peligrar o incluso truncar sus trayectorias profesionales. La lucha y resistencia exhibidas posteriormente por algunas de ellas para recuperar su antiguo trabajo demuestra hasta qué punto las identidades son construidas discursivamente pero de forma selectiva por los individuos. Desde luego, la resignación y el conformismo no formaron parte de la identidad católica de estas mujeres.



## **9. MUJERES CATÓLICAS EN ACCIÓN: LAS CONGREGACIONES FEMENINAS.**

Yo tenía un exceso de vida, de energía, que a veces parecía mal en una religiosa, y me lo criticaban mucho (MADRE SACRAMENTO, *Autobiografía*).

María Micaela Desmaysières y López de Dicastillo había sido una mujer de la aristocracia madrileña que, por diversas causas, decidió entrar en el estado religioso. Sin embargo, no ingresó en un convento de clausura, como era la tónica general en los siglos anteriores, sino que decidió fundar una congregación de mujeres de vida activa destinada a la reeducación de las prostitutas. En muchos aspectos, la Madre Sacramento puede considerarse una pionera y precisamente por eso, sus acciones fueron criticadas y cuestionadas en numerosas ocasiones porque no encajaban con lo que tradicionalmente se había pensado que debía ser una religiosa.

En las siguientes páginas vamos a intentar aproximarnos a la vida de mujeres que, como la Madre Sacramento, decidieron entrar en o incluso fundar una congregación femenina para conocer las circunstancias que rodearon esta acción y, en definitiva, poder interpretar cómo todo ello afectó en la conformación de su identidad como mujeres y religiosas. En ese sentido, el análisis del discurso católico de género vigente a mediados del siglo XIX que he realizado a lo largo de los capítulos anteriores constituye un aspecto fundamental porque será a partir de las categorías procedentes de dicho discurso como estas mujeres serán capaces de concebirse a sí mismas y con relación al medio en el que desarrollaron sus actividades. Al mismo tiempo, no debemos olvidar que la acción desarrollada por las congregacionistas contribuyó también a resaltar las contradicciones presentes el discurso católico de género y a provocar cambios decisivos en algunas de sus categorías.

Soy consciente de que me adentro en un tema en el que, desgraciadamente, escasean los estudios medianamente serios y rigurosos. Como he esbozado en otras partes de la tesis, una de las causas principales se debe al poco interés que ha despertado en la historia de las mujeres, especialmente la del siglo XIX, el estudio de la Iglesia y del catolicismo en general por considerarse una institución y una religión hostiles a las reivindicaciones feministas. Así, desde esta perspectiva, las religiosas han sido normalmente consideradas mujeres sin iniciativa propia y sujetas a la voluntad de los

eclesiásticos masculinos. Por otra parte, las investigaciones internas realizadas por las propias congregacionistas aportan datos interesantes sobre el origen y desarrollo de su congregación pero lógicamente, la interpretación que se realiza de las fundadoras o fundadores contienen unos tintes hagiográficos bastante marcados. Por tanto, para escribir este capítulo, me he servido, en primer lugar, de la bibliografía disponible y de documentación hallada en el Archivo del Ministerio de Justicia con la intención de extraer los rasgos generales del fenómeno congregacionista en España durante el siglo XIX. En segundo lugar, la información obtenida en el archivo de las Adoratrices en Madrid junto con otras fuentes impresas o disponibles en Internet me han permitido acceder a una documentación personal de algunas de las fundadoras muy valiosa para los objetivos propuestos en este capítulo.<sup>1</sup>

## **9.1. EL FENÓMENO CONGREGACIONISTA EN LA ESPAÑA DECIMONÓNICA.**

Aunque ya nos referimos a ello en el segundo capítulo, no está de más recordar qué entendemos por congregaciones femeninas de vida activa. Se trata fundamentalmente de unas organizaciones centralizadas y bastante jerarquizadas que se caracterizaron por la presencia de una superiora general con jurisdicción sobre toda la congregación. Este poder solía ser compartido con el obispo de la diócesis donde la congregación se fundó pero ya veremos que las superiores lucharán para desligarse de, en muchas ocasiones, una tutela molesta. Las integrantes de la congregación emitían votos temporales de castidad, pobreza y obediencia que, con el tiempo, podían transformarse en perpetuos. Aunque las hermanas hacían vida en comunidad, eso no implicaba clausura total en un convento. Precisamente, uno de los principales rasgos de este tipo de organización religiosa era su activa labor social, relacionada normalmente con acciones de carácter educativo y asistencial. Como ya señalamos, las congregaciones femeninas de vida activa experimentaron un espectacular florecimiento durante el siglo XIX, que en algunos países se prolongó también en la primera mitad del siglo XX. La pregunta que podríamos plantearnos entonces es: ¿No existieron formas de organización religiosas similares o parecidas en siglos anteriores?

La respuesta es sí. Una forma de vida religiosa en algunos aspectos análoga a la congregacionista puede rastrearse en la Plena y la Baja Edad Media con las llamadas

---

<sup>1</sup> Agradezco a Antonia de Novoa su ayuda y disponibilidad para consultar el Archivo de la Santa Madre de las Religiosas Adoratrices (ASMRA) en Madrid.

beguinas o beatas. Se trató de mujeres no casadas que se caracterizaron por vivir su espiritualidad en el siglo, fuera de recintos monásticos y al margen de la jerarquía eclesiástica y de toda regla religiosa. Así las describe la medievalista María Milagros Rivera:

Las beguinas querían ser espirituales pero no religiosas, querían vivir entre mujeres pero no ser monjas ni canonesas, querían rezar y trabajar pero no en un monasterio, querían ser fieles a sí mismas, pero sin votos, querían ser cristianas pero ni en la Iglesia constituida ni, tampoco, en la herejía, querían experimentar en su corporeidad pero sin ser ni canonizadas ni demonizadas.<sup>2</sup>

Las beguinas pertenecieron sobre todo a la clase media y popular de las ciudades aunque las hubo aristócratas y campesinas. Vivieron de sus rentas, si las tenían, y, sobre todo, de su trabajo en la industria y artesanía textil (tejiendo, cosiendo), en la enfermería y hospitales de pobres, en el copiado y miniado de manuscritos, en la enseñanza de niñas y en la atención a mujeres u hombres que se hallaran en situación de necesidad corporal o espiritual. Podían vivir solas, en relaciones duales o en pequeños grupos de mujeres, a las que con frecuencia legaron sus bienes al morir. La jerarquía eclesiástica persiguió a las beguinas desde principios del siglo XIV. El Concilio de Vienne de 1312 las condenó como sospechosas de herejía sin que, sin embargo, desaparecieran. De ahí que, a finales del siglo XV, la Iglesia intentara incorporarlas a la vida monástica reglada, en especial a la Orden de San Jerónimo.

Precisamente, la Edad Moderna se caracterizó en la cuestión de la religiosidad femenina por una regulación más estrecha de la clausura. Así, a diferencia de la mayor tolerancia hacia las órdenes masculinas, el Concilio de Trento y la *Circa Pastoralis* de 22 de mayo de 1566 del papa Pío V declararon la clausura total para las órdenes femeninas. No es extraño que esto se produjera en una sociedad donde, como observamos al analizar *La perfecta casada* de Fray Luis de León, incluso a las mujeres casadas se les exigía el encerramiento doméstico como principal norma de comportamiento. Así lo explica el historiador José Luis Sánchez:

Podemos inferir por lo tanto que todos los argumentos religiosos sobre las excelencias del encierro en orden a una más perfecta vida espiritual no son sino una sublimación justificativa, porque si incluso a la mujer casada se le exhorta al retiro y la enclaustración doméstica como salvaguardia de un vivir inmaculado, cuánto más a las monjas, en las que la virtud de la honestidad, por su carácter religioso, aparece

---

<sup>2</sup> RIVERA, María Milagros: "Las beguinas y beatas, las trovadoras y las cátaras: el sentido libre del ser mujer" en MORANT, I. (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina. Vol. I: De la prehistoria a la Edad Media*. Madrid, Cátedra, 2005, pp. 745-767 (cita en p. 752).

sobrevalorada, y porque, en ausencia de hombres guardianes, sólo el grosor de muros y redes es garantía.<sup>3</sup>

Aquellos grupos de mujeres con inquietudes religiosas que pretendieron salirse de los esquemas marcados por Trento tuvieron finalmente que transigir en algunos de sus postulados. Fue el caso de las Ursulinas, fundadas en Milán por Ángela de Merici en 1534, o el de las Religiosas de la Visitación (Salesas), fundadas en Francia en 1610 por Francisco de Sales y Juana de Chantal, que se vieron obligadas a renunciar a sus actividades extraconventuales para ser reconocidas plenamente como órdenes religiosas por el Papado. Por su parte, las Hijas de la Caridad, importante fundación de Vicente de Paúl y Luisa de Marillac en 1633, mantuvieron su amplia actividad caritativa a cambio de no tener votos solemnes y ser excluidas, en definitiva, del estado religioso propiamente dicho. Esta situación se mantuvo sin apenas cambios hasta principios del siglo XIX, momento a partir del cual comenzó a llegar un número creciente de peticiones de aprobación papal por parte de asociaciones femeninas estructuradas en congregaciones de votos simples que pretendían ser integradas de pleno derecho en la condición religiosa sin dejar por ello de mantener su actividad social. Tras la resistencia inicial de Roma, la segunda mitad de siglo se caracterizó por un proceso paralelo de aceptación de solicitudes, lo que implicó la integración plena de estas congregaciones en el estado religioso, y de homogeneización de las reglas y constituciones por las cuales estas se regían.<sup>4</sup>

De nuevo, surge una pregunta: ¿Qué motivó a la Santa Sede a aceptar en el siglo XIX una forma de vida religiosa que había rechazado en siglos anteriores? En primer lugar, el parcialmente renovado discurso de género del catolicismo decimonónico ofreció más posibilidades de promoción a las mujeres que pretendieron realizar una labor de apostolado mediante la educación y la caridad. Eso implicaba aceptar un tipo de organización religiosa centralizada, que posibilitaba una rápida y efectiva toma de decisiones a partir de la figura de la superiora general, y dinámica, al constituir la actividad social y no la devocional la principal preocupación de las hermanas. La

---

<sup>3</sup> SÁNCHEZ LORA, José Luis: "Mujeres en religión" en MORANT, Isabel (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina. Volumen II: El mundo moderno*. Madrid, Cátedra, 2005, pp. 131-152 (cita en p. 137). Véase también SCHULTZ VAN KESSEL, Elisja: "Vírgenes y madres entre cielo y tierra. Las cristianas en la primera Edad Moderna" en DUBY, Georges y PERROT, Michelle (dirs.): *Historia de las mujeres en Occidente (vol. III)* Madrid, Taurus, 2000, pp. 180-223.

<sup>4</sup> Este proceso aparece bien explicado en YETANO LAGUNA, Ana: "Las congregaciones religiosas femeninas en el siglo XIX. El tema de la obtención de su nuevo estatuto jurídico canónico y su interés historiográfico", *Spagna contemporanea*, nº 36 (2009), pp. 13-43.

segunda causa es, sin duda, la propia movilización e insistencia de las congregaciones, especialmente la de sus fundadoras y superiores generales, para ser integradas plenamente en la estructura eclesiástica. A lo largo de este capítulo desarrollaré algunas de las estrategias utilizadas por estas mujeres con el objetivo de generar y ampliar nuevos espacios de actuación para sus congregaciones. Finalmente, no debemos olvidar que la sustitución de las monarquías del Antiguo Régimen por los nuevos regímenes liberales obligó a la jerarquía católica a buscar fórmulas capaces de responder con eficacia al desafío presentado por el liberalismo. Las congregaciones femeninas constituyeron una buena solución porque sus formas de penetración capilar les permitieron introducirse en ámbitos poco controlados por los Estados liberales para desde allí promover el proyecto de recristianización de la sociedad.

Como ya vimos, el clero regular, especialmente el masculino, fue el más afectado por las reformas llevadas a cabo por los liberales durante la primera mitad del siglo XIX en España. Fue decisiva la ley de 29 de julio de 1837, que recapituló y completó los decretos exclaustradores anteriores. Las órdenes masculinas prácticamente desaparecieron ya que sólo se mantuvieron los misioneros de los colegios de Valladolid, Ocaña y Monteagudo mientras que los Hospitalarios y Escolapios quedaron autorizados interinamente a proseguir sus funciones de beneficencia y enseñanza pero no se les reconoció como comunidades religiosas y sus casas quedaron pendientes del gobierno como establecimientos civiles. Las monjas quedaron suprimidas legalmente aunque pudieron perseverar en su género de vida siempre que estuvieran sujetas al ordinario. Eso sí, ningún convento podía quedar abierto con menos de doce religiosas profesas por lo que más que una exclaustración se intentó impulsar una reunión de religiosas.<sup>5</sup> Por otra parte, la prohibición de admitir novicias, que condenaba a una muerte lenta a los conventos femeninos, acabó levantándose en 1852.

Balmes, una figura siempre útil por la lucidez de sus reflexiones respecto a la sociedad de su tiempo, escribió en su revista *La Sociedad* una serie de tres artículos titulada *Porvenir de las comunidades religiosas en España*.<sup>6</sup> En un momento en el que la revolución liberal, en su intento por reformar a la Iglesia, se había mostrado

---

<sup>5</sup> REVUELTA, Manuel: "Las exclaustraciones de los religiosos" en *La Iglesia española en el siglo XIX. Desafíos y respuestas*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2005, pp. 113-133. Véase también REVUELTA, Manuel: *La exclaustración (1833-1840)*. Madrid, CEU, 2010 (1ª edición en 1976).

<sup>6</sup> *La Sociedad*, 21 y 30 de diciembre de 1843 y 15 de febrero de 1844. Artículos reproducidos íntegramente en BALMES, Jaime: *Obras completas*. Madrid, BAC, 1948, vol. V, pp. 835-860.

especialmente severa con las órdenes regulares, el filósofo catalán realizaba la siguiente reflexión:

La vida religiosa destinada únicamente a la oración y a la penitencia en el retiro de la soledad es conveniente para ofrecer un asilo a la inocencia, al arrepentimiento y al infortunio, y bajo dicho aspecto es de desear que se restablezca en España. Pero no es este el único punto de vista desde el cual queremos mirar los institutos religiosos; algo vemos en ellos, además de su santidad y sublime poesía; en nuestro juicio está íntimamente enlazado con los mismos el porvenir de la sociedad.<sup>7</sup>

Como podemos observar, Balmes no se refugiaba en la nostalgia de un antiguo orden ya extinto. Sin llegar a descartar la restauración de las antiguas órdenes religiosas, proponía que éstas debían concebirse desde otra perspectiva. Recordemos que en esa época estaba comenzando el proceso de industrialización en algunas partes de España, especialmente en Cataluña, y ante el incremento de la proletarización en las ciudades y la pasividad del Estado a la hora de atender este problema, Balmes confió en la Iglesia católica. Era ella, a partir precisamente de los institutos religiosos, la que debía encargarse de las nuevas necesidades de una sociedad en rápido proceso de cambio y, en opinión de Balmes, cada vez más indefensa desde el punto de vista moral:

Conviene no olvidar que no son solamente los enfermos los verdaderamente necesitados; hay esa muchedumbre de pobres a quienes las vicisitudes de la industria amontona frecuentemente en las calles y en las plazas pidiendo un bocado de pan para sus numerosas familias; hay esas clases trabajadoras que, sin instrucción, sin educación, sin conocimiento de sus deberes, se hallan abandonadas a sus malos instintos, sin más freno que el temor de la vindicta pública; hay esas mujeres que comienzan la carrera de sus debilidades en los establecimientos fabriles y acaban por sumirse en la corrupción más asquerosa; hay esa infancia de quien nadie cuida, en quien nadie piensa, que sólo oye la obscenidad y la blasfemia, que asiste a menudo a escenas de escándalo, que divaga por los lugares públicos entregada a sí misma creciendo en años y en perversidad para continuar una vida inmoral y tal vez cargada de crímenes. Estas necesidades son grandes; es urgente atender a ellas; en el estado actual de la sociedad es muy peligroso olvidarlas. El extravío de las ideas, la corrupción de costumbres y el enflaquecimiento del ascendiente religioso han hecho la situación mucho más crítica; lo que antes se llenaba más o menos cumplidamente, ahora ha quedado totalmente desatendido. Véase, pues, si no será conveniente que se permita, que se proteja el establecimiento de aquellos institutos religiosos que sean a propósito para satisfacer tamañas necesidades: interésanse en ello la religión, la humanidad, la política, el porvenir del orden social y hasta la prosperidad material de los pueblos.<sup>8</sup>

Al igual que ocurrió en otros países católicos como Francia e Italia, las congregaciones femeninas de vida activa constituyeron el principal recurso de la Iglesia

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 852.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 859.

católica española en la atención de estas nuevas necesidades, sociales y morales. El Concordato de 1851, firmado pocos años después de que Balmes escribiera las palabras que hemos reproducido, estableció las bases legales para que esto fuera posible. Reproduzco en su totalidad el artículo 30 porque se refiere específicamente a esta cuestión:

Para que haya también casas religiosas de mujeres en las cuales puedan seguir su vocación las que sean llamadas a la vida contemplativa y a la activa, de la asistencia de los enfermos, enseñanza de niñas y otras obras y ocupaciones tan piadosas como útiles a los pueblos, se conservará el instituto de las Hijas de la Caridad, bajo la dirección de los clérigos de San Vicente Paúl, procurando el Gobierno su fomento.

También se conservarán las casas de religiosas que a la vida contemplativa reúnan la educación y enseñanza de niñas u otras obras de caridad.

Respecto a las demás órdenes, los prelados ordinarios, atendidas todas las circunstancias de sus respectivas diócesis, propondrán las casas de religiosas en que convenga la admisión y profesión de novicias, y los ejercicios de enseñanza o de caridad que sea conveniente establecer en ellas.

No se procederá a la profesión de ninguna religiosa sin que se asegure antes su subsistencia en debida forma.

De este artículo se pueden extraer tres ideas que fueron decisivas para el crecimiento posterior de las congregaciones femeninas. En primer lugar, la conservación del instituto de las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl por su importante labor educativa y asistencial. Establecida en España en 1790, se convirtió en el siglo XIX en una de las congregaciones más numerosas y de estructura más consolidada. Así, en 1893 contaba en España con 418 fundaciones de las que 278 correspondían a centros de enseñanza.<sup>9</sup> En segundo lugar, el mantenimiento de todos aquellos conventos de clausura cuyas monjas se dedicaran a actividades educativas o caritativas, una disposición que aseguraba la supervivencia de las antiguas órdenes de clausura siempre que se amoldaran a este principio. Finalmente, el artículo establecía que fueran los obispos los responsables de tutelar el establecimiento de comunidades religiosas femeninas en sus respectivas diócesis, de nuevo haciéndose referencia a la enseñanza y a la caridad. Desde entonces, la aprobación episcopal y la aprobación civil por parte del Ministerio de Gracia y Justicia fueron requisitos indispensables para el reconocimiento legal de las nuevas congregaciones.

A la pregunta de por qué el liberalismo primero se ensañó más con las órdenes masculinas que con las femeninas y luego ofreció mejores condiciones para la

---

<sup>9</sup> Un buen estudio de las Hijas de la Caridad desde el punto de vista educativo en FLORIDO, Isabel: *Acción educativa de las hijas de la Caridad en España*. Madrid, Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl, 1984.

fundación de nuevas congregaciones femeninas, Frances Lannon responde que “además de verse menos afectadas por las guerras de Independencia y carlistas, estaban menos politizadas que las órdenes masculinas, y no constituían un bocado tan lucrativo para la desamortización. Además, supieron hacerse reconocer su utilidad social, por los trabajos de beneficencia y educación que llevaban a cabo”.<sup>10</sup> A esta explicación de la historiadora francesa deberíamos añadir que las congregacionistas legitimaron su existencia porque ese conjunto de trabajos de educación y beneficencia encajaban perfectamente con aquello que los discursos de género hegemónicos consideraban apropiado para las mujeres de la época, ya fueran laicas o religiosas. Tanto el ángel del hogar liberal-burgués como el modelo de la madre católica reservaban para las mujeres una función educativa y asistencial preferentemente en la esfera familiar pero con posibilidades de extenderse más allá si repercutía en beneficio de la sociedad. Además, lejos de cuestionar el orden social establecido, las congregaciones femeninas ofrecían mecanismos para aliviar los desajustes propios del sistema, una labor a la que los liberales, por supuesto, no se oponían.

A pesar de que ya se han realizado algunos estudios regionales que han aportado algunos datos interesantes sobre el fenómeno congregacionista,<sup>11</sup> por desgracia no existe todavía ningún trabajo que, a la manera de la tesis doctoral de Claude Langlois en Francia, estudie el tema a nivel estatal. Aunque parciales, los siguientes cuadros nos pueden ofrecer una idea general del movimiento congregacionista en España durante la Edad Contemporánea.

---

<sup>10</sup> LANNON, Frances: *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España 1875-1975*. Madrid, Alianza, 1990, p. 82.

<sup>11</sup> MARTÍN RIEGO, Manuel; RUÍZ SÁNCHEZ, José Leonardo: “Iglesia y educación en Andalucía. Las órdenes y congregaciones religiosas en la Edad Moderna y Contemporánea”. *Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza*, nº 2 (2000), pp. 11-242 y YETANO LAGUNA, Ana: “Congregaciones religiosas femeninas. Algunos datos sobre el movimiento fundacional en Cataluña durante el siglo XIX”, *Anacleto sacra tarraconensia*, nº 73 (2000), pp. 161-174.



**CUADRO IX: Fundación de congregaciones femeninas en España (1800-1975).**

Años	Número de congregaciones fundadas	Congregaciones fundadas por año
1800-1850*	13	0,25
1851-1860	13	1,3
1861-1870	6	0,6
1871-1880	21	2,1
1881-1890	13	1,3
1891-1900	15	1,5
1901-1936*	27	0,75
1937-1975*	44	1,13

FUENTE: Elaboración propia a partir de VALLE, FAUBELL y MARTÍN TEJEDOR.<sup>12</sup>

\* Sólo se recogen datos de las congregaciones dedicadas exclusivamente a la enseñanza o las dedicadas a trabajos mixtos.

**CUADRO X: Número de religiosos y religiosas en España (1797-1970).**

Años	Número de religiosos	Número de religiosas*
1797	49.365	24.006
1808	46.568	sin datos
1820	33.544	sin datos
1835	30.906	22.000
1854	sin datos	11.601
1860	1.683	14.000+4.000
1867	1.506	14.825+1.861**
1877	sin datos	22.890
1887	sin datos	28.549
1892	10.654	19.595+15.669
1904	11.000	40.000
1930	20.000	60.000
1970	34.000	85.000

FUENTE: Elaboración propia a partir de los censos de población de 1860, 1877 y 1887 y de ANDRÉS-GALLEGO, CALLAHAN, LANNON, REVUELTA y SÁEZ.<sup>13</sup>

\* Cuando hay datos, se diferencia entre religiosas contemplativas y religiosas de vida activa.

\*\* La segunda cifra corresponde solamente a las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl.

Antes de comentar los dos cuadros, resulta recomendable detenerse un momento en explicar cómo se han elaborado. Respecto al primero, hay que señalar que no se recogen datos relativos a las congregaciones dedicadas exclusivamente a actividades

<sup>12</sup> VALLE, Ángela del.: “Órdenes, Congregaciones e Institutos eclesiásticos femeninos dedicados a la educación y enseñanza”, en BARTOLOMÉ, Bernabé. (dir.): *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España* (vol. II). Madrid, BAC, 1996, pp. 691-696; FAUBELL, Vicente: “Las Órdenes y Congregaciones Religiosas y la Educación en la España Contemporánea”, en PRELLEZO, J.M. (dir.): *L'impegno dell'Educare*. Roma, LAS, 1991, pp. 113-134 y TEJEDOR, Jesús Martín: *Historia de las religiosas Siervas de San José*. Madrid, 1977, vol. I, pp. 479-482.

<sup>13</sup> ANDRÉS-GALLEGO, José y PAZOS, Antón M.: *La Iglesia en la España contemporánea 1 (1800-1936)*. Madrid, Encuentro, 1999, pp. 105-164; CALLAHAN, William J.: *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*. Madrid, Nerea, 1989; LANNON, F.: *op. cit.* (1990); “Clero viejo y clero nuevo en el siglo XIX”, en REVUELTA, M.: *op. cit.* (2005), pp. 73-111 y SÁEZ, Juan: *Datos sobre la Iglesia Española Contemporánea*. Madrid, Editora Nacional, 1975. Los censos de población han sido consultados en Internet: <http://www.ine.es/inebaseweb/libros.do?tntp=71807>.

hospitalarias durante la primera mitad del siglo XIX y durante el siglo XX por lo que debemos tener en cuenta que el número total de congregaciones femeninas fundadas en España entre 1800 y 1975 fue algo mayor que el reflejado. En cuanto a la segunda tabla, se ha de tener en cuenta que los datos numéricos reflejados se han obtenido a partir de fuentes diferentes en cada caso. Así, las cifras aportadas por los censos de población suelen ser más altas que las que aparecen en los anuarios estadísticos o en las guías eclesiásticas porque en los primeros se suelen añadir las religiosas de vida activa y las monjas exclaustradas a las monjas de clausura. Así, el aumento de casi 7.000 religiosas entre 1854 y 1860 no es del todo real ya que el primer dato, obtenido de la guía eclesiástica de 1858, no recoge la cifra resultante de la suma de religiosas exclaustradas y congregacionistas que, en cambio, sí contiene el censo de 1860. Desde luego, es un rasgo común en muchos de los datos obtenidos durante el siglo XIX el subregistro de las mujeres pertenecientes a congregaciones femeninas de vida activa, quizás porque constituía una forma de vida religiosa relativamente nueva que los estadísticos de la época tardaron en tomar en consideración. Los datos relativos al siglo XX incorporan a ambos tipos de religiosas pero la autora que los aporta, Frances Lannon, no especifica entre clausura y vida activa.

A pesar de estas limitaciones, considero que estamos capacitados para extraer algunas conclusiones a partir de la observación de ambos cuadros. Se pueden destacar tres grandes momentos de auge en la fundación de congregaciones femeninas en España. El primero comenzaría en 1851, algo lógico porque, como hemos visto, el Concordato firmado ese año entre el Gobierno español y la Santa Sede establecía un marco legal favorable para el desarrollo congregacionista. El segundo momento se iniciaría tras el Sexenio Democrático y perduraría hasta principios del siguiente siglo. De nuevo, la estabilidad política para la Iglesia, ahora asegurada por el régimen de la Restauración, fue un factor decisivo para que las congregaciones femeninas volvieran a florecer (más de un instituto fundado por año). Aunque las tres primeras décadas del siglo XX se caracterizaron por una cierta desaceleración en la fundación endógena de congregaciones, debemos tener en cuenta que este es el periodo en el que llegaron a España más congregaciones procedentes del extranjero, particularmente de Francia tras la aprobación de las leyes anticongregacionistas de la III República (cuarenta y una congregaciones francesas establecidas en España entre 1901 y 1914).<sup>14</sup> Finalmente, el

---

<sup>14</sup> OSTOLAZA, Maitane: "Feminismo en religión: las congregaciones religiosas y la enseñanza de la mujer en España, 1851-1930", en MARCOS DEL OLMO, M<sup>a</sup> Concepción y SERRANO GARCÍA,

tercer momento de esplendor fundador se produjo en el franquismo, con la presencia de cuarenta y cuatro congregaciones nuevas.

Aunque debemos tomar precauciones a la hora de interpretar los datos absolutos de religiosas, sí se puede afirmar que el descenso numérico provocado por las leyes liberales para reducir el número de monjas de clausura fue rápidamente compensado desde mediados del siglo XIX por la moderada recuperación de las comunidades contemplativas pero, sobre todo, por el notable crecimiento de las congregacionistas, que a finales de siglo estuvieron próximas a igualar a las monjas. Según un dato suministrado por Maitane Ostolaza para 1892, el número de congregaciones de vida activa establecidas en España (nacionales o extranjeras) era de ochenta y ocho mientras que las órdenes de clausura sumaban treinta y dos, lo que demuestra un mayor grado de atomización en las primeras.<sup>15</sup> Las congregacionistas acabaron por superar a las monjas en los albores de la siguiente centuria a tenor de las fundaciones endógenas y de la llegada masiva de institutos extranjeros. Si tuviésemos que comparar con otros países católicos a partir de los datos que hemos interpretado, el caso español se asemejaría en su evolución a Italia mucho más que a Francia porque aunque el desarrollo congregacionista fue más tardío – no se desarrolla con fuerza hasta mediados del siglo XIX –, resultó ser más prolongado en el tiempo – hasta el tercer cuarto del siglo XX. Desde el punto de vista cuantitativo y aun teniendo en cuenta las diferencias demográficas entre los tres países y la posible subrepresentación en el insuficientemente estudiado caso español, todo parece indicar que la fiebre fundacional en España fue ligeramente menor que en Francia e Italia. La mayor vitalidad interna del catolicismo francés y la poderosa presencia del papado en Italia pueden explicar parcialmente estas diferencias. Sin embargo, no debemos olvidar que, salvo en momentos puntuales, España absorbió con éxito numerosas congregaciones procedentes de estos dos países.

Esto nos lleva a analizar el origen geográfico de las congregaciones femeninas. Para la dicotomía nacional-extranjero, la comparación con las congregaciones masculinas nos aporta algunas conclusiones interesantes. Así, de las trece congregaciones masculinas dedicadas únicamente a la enseñanza establecidas en España durante los siglos XIX y XX, sólo una fue de fundación española mientras que el 77% de las congregaciones dedicadas a trabajo mixto (educación, sanidad, misiones,

---

Rafael (eds.): *Mujer y política en la España contemporánea (1868-1936)*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 2012, pp. 137-158 (dato en p. 139).

<sup>15</sup> *Ibid*, p. 140.

apostolado, etc.) fueron extranjeras. Por su parte, el 68,6% de las congregaciones femeninas concentradas exclusivamente en la educación y establecidas en España en el mismo periodo fue de fundación española, lo mismo que el 55,3% de las congregaciones dedicadas a trabajos mixtos. Así pues observamos que, si bien existió una presencia importante de institutos extranjeros, particularmente de Francia e Italia, el fenómeno congregacionista femenino, a diferencia del masculino, tuvo en España una base autóctona importante.<sup>16</sup>

Dentro de España, existieron importantes diferencias regionales. Como ha estudiado Ana Yetano, el fenómeno congregacionista femenino se desarrolló con más precocidad en Cataluña.<sup>17</sup> De hecho, durante la primera mitad de siglo se fundaron allí ocho congregaciones femeninas, dos de las cuales experimentaron un gran desarrollo durante los siguientes años: las Carmelitas de la Caridad y las Escolapias. En la segunda mitad de siglo, Cataluña siguió teniendo la primacía con veintitrés fundaciones, seguida de Madrid con doce, Andalucía con once, Castilla y León con seis, Baleares con cinco y Valencia con cuatro. Resulta interesante percatarse de que las zonas que concentraron mayor número de congregacionistas – Cataluña, País Vasco, Baleares y Madrid – estuvieron todas ellas sometidas a un intenso proceso de expansión urbano-industrial,<sup>18</sup> un rasgo compartido con Francia e Italia, donde las congregaciones femeninas también se asentaron preferentemente en las ciudades. Sin duda, un dato que demuestra la estrecha conexión del fenómeno congregacionista femenino con el proceso de modernización experimentado en algunas regiones.

## **9.2. LAS CONGREGACIONES FEMENINAS Y LA EDUCACIÓN.**

Aunque hubo algunas congregaciones dedicadas exclusivamente a actividades asistenciales, como las Hermanitas de los Ancianos Desamparados, fundada en Barbastro (Huesca) por Teresa Jornet en 1873 para la atención de la tercera edad, la realidad es que la gran mayoría estuvieron, de una o de otra manera, vinculadas a la educación. Es el caso, por ejemplo, de las congregaciones fundadas para atender, según el lenguaje de la época, a las jóvenes extraviadas o desgraciadas. Como ya vimos en el capítulo seis, las Adoratrices, las Filipenses Hijas de María Dolorosa o las Oblatas del Santísimo Redentor se dedicaron a recoger a jóvenes prostitutas de la calle o de los

---

<sup>16</sup> FAUBELL, V.: *op. cit.* (1991), pp. 113-134.

<sup>17</sup> YETANO, A.: *op. cit.* (2000), pp. 61-74.

<sup>18</sup> OSTOLAZA, M.: *op. cit.* (2012), pp. 141-142.

hospitales e internarlas en colegios donde fortalecerlas desde el punto de vista moral y enseñarles labores para poder ganarse la vida en el futuro de una manera honrada. Aunque con carácter preventivo, también las Esclavas del Servicio Doméstico tenían muy presente el fantasma de la prostitución, de ahí la importancia que dieron a la educación moral de las jóvenes sirvientas. Las numerosas demandas que estas congregaciones recibieron tanto por autoridades civiles como religiosas para suministrar sus servicios les permitieron extenderse por varias ciudades de la geografía española durante la segunda mitad de siglo.

Resulta ciertamente llamativo que apenas se hayan realizado estudios sobre la importancia de las congregaciones en el proceso de escolarización femenina durante el siglo XIX.<sup>19</sup> La mayor parte de los trabajos relativos a la educación femenina en este siglo se han centrado principalmente en lo que hoy entendemos como escuelas públicas<sup>20</sup> cuando hay que resaltar que el Estado tardó mucho tiempo en asumir que esta cuestión era responsabilidad suya.<sup>21</sup> A grandes rasgos, podemos distinguir varias opiniones entre las distintas culturas políticas decimonónicas en cuanto a qué instancia debía hacerse cargo de la educación. En primer lugar, los absolutistas y después los neocatólicos fueron partidarios de otorgar a la Iglesia el control educativo, tanto de hombres como especialmente de mujeres. En segundo lugar, los liberales moderados, con algunas dudas, y los liberales progresistas defendieron la primacía estatal en la educación aunque en el caso de la femenina tardaron bastante tiempo en reconocerla. Finalmente, los liberales demócratas, especialmente en el Sexenio, se declararon

---

<sup>19</sup> Una honrosa excepción, aunque centrada en un periodo algo más tardío que el que yo estoy abordando, es OSTOLAZA, Maitane: *Entre Religión y Modernidad. Los colegios de las congregaciones religiosas en la construcción de la sociedad guipuzcoana contemporánea, 1876-1931*. Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2000.

<sup>20</sup> Es interesante señalar que el término de escuela pública no tuvo en esta época el mismo significado que el que nosotros le atribuimos en la actualidad. Durante la primera mitad del siglo XIX se consideró que una escuela era pública cuando gran parte de las plazas que ofertaba era gratuita, independientemente que esta fuera financiada por los ayuntamientos o por otros medios (legados, obras pías, fundaciones, etc.) He tratado esta cuestión en MÍNGUEZ BLASCO, Raúl: “La educación de las mujeres en la ciudad de Valencia antes de la ley Moyano”, en BARRIO ALONSO, Ángeles; DE HOYOS PUENTE, Jorge y SAAVEDRA ARIAS, Rebeca (eds.): *Nuevos horizontes del pasado. Culturas políticas, identidades y formas de representación. Actas del X Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*. Santander, PUBliCan, 2011, comunicación en CD-ROM.

<sup>21</sup> En ese periodo de indefinición por parte del Estado, otras instituciones además de las congregaciones trataron de asumir la educación de las niñas como fue el caso de las Sociedades Económicas de Amigos del País. Véase al respecto MÍNGUEZ BLASCO, Raúl: “L’educació de les dones entre la Il·lustració i el liberalisme: la Societat Econòmica de València (1776-1874)”, *Educació i Història*, nº 17 (2011), pp. 77-99

abiertos defensores de la educación femenina pero mediante las coordenadas marcadas por la libertad de enseñanza.<sup>22</sup>

Hasta la Ley Moyano, las disposiciones referidas a la educación de las mujeres se caracterizaron por su parquedad e indefinición.<sup>23</sup> Ya analizamos en el tercer capítulo las distintas opiniones sobre la educación femenina en el periodo de las Cortes de Cádiz y en el Trienio liberal por lo que veamos ahora las disposiciones tomadas en los periodos absolutistas. Durante la primera restauración fernandina, la mayoría de las disposiciones legales referidas a escuelas públicas se centraron únicamente en Madrid. Para el resto del reino y justificándose en la escasez de recursos financieros, el Real Decreto de 8 de julio de 1816 animó a los conventos de religiosas a que establecieran escuelas de niñas donde se abordase “los misterios de la fe, la formación de las costumbres y los rudimentos de las labores del sexo tan necesarias en la sociedad”. Después del Trienio, la iniciativa educativa más importante fue el Plan y Reglamento de Escuelas de Primeras Letras, aprobado por Real Decreto del 16 de febrero de 1825. El aspecto más relevante del llamado Plan Calomarde fue la distinción entre cuatro clases de escuelas, con diferencia de currículum y de salario entre ellas. Sin embargo, no fue declarado obligatorio para los Ayuntamientos el establecimiento de escuelas, tanto de niños como de niñas.

El retorno definitivo de los liberales al poder no significó, al menos de forma inmediata, un mayor interés del Estado por la educación femenina. El moderado marqués de Someruelos impulsó la promulgación de un Plan Provisional de Instrucción Primaria por medio de una ley aprobada el 21 de julio de 1838 que, a pesar de su carácter transitorio, estuvo en vigor hasta 1857. Mientras que dicho plan obligaba a establecer, al menos, una escuela primaria de niños en los municipios de más de cuatrocientos vecinos además de Escuelas Normales para maestros, sólo recomendaba establecer escuelas de niñas “donde quiera que los recursos lo permitan” (art. 35) y no se mencionaban las Escuelas Normales femeninas.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> He tratado ampliamente el tema de la educación femenina durante el siglo XIX en MÍNGUEZ BLASCO, Raúl: *Alumnas y maestras: La educación de las mujeres en España en el proceso de formación de la feminidad liberal-burguesa*. Memoria de Máster presentada en la Universitat de València en noviembre de 2009.

<sup>23</sup> En este recorrido sobre la legislación educativa del siglo XIX referida a las mujeres he utilizado dos recopilatorios de leyes: FLECHA, Consuelo: *Las mujeres en la legislación educativa española. Enseñanza primaria y normal en los siglos XVIII y XIX*. Sevilla, GIHUS, 1997 y *Historia de la educación en España: textos y documentos. II De las Cortes de Cádiz a la Revolución de 1868*. Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1985.

<sup>24</sup> Un estudio sobre esta ley y el periodo en el que estuvo en vigor en GÓMEZ MORENO, Ángel: *Liberalismo y educación primaria en España (1838-1857)*. Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1990.

El Concordato de 1851, firmado con los moderados en el poder, constituyó un triunfo para la Iglesia en materia de educación. Por extensión del primer artículo, que estipulaba la unidad católica perpetua de la nación española, se establecía en el artículo 2 que la educación en cualquier centro de enseñanza, fuera público o privado, debía seguir los principios marcados por la doctrina católica. Para garantizar este principio, se permitía a los obispos vigilar directamente la enseñanza impartida en escuelas, colegios, seminarios y universidades.<sup>25</sup> Desde luego, este segundo artículo del Concordato satisfacía plenamente los intereses de la Iglesia, la cual no dudó en exigir su cumplimiento en los periodos en los que, como el Bienio Progresista, la unidad católica estuvo en cuestión.

Llegamos así a la Ley de Instrucción Pública del 9 de septiembre de 1857. Esta ley, elaborada bajo el impulso del moderado Claudio Moyano y Samaniego, fue considerada nacional y no de partido ya que adoptó una forma ecléctica que no disgustó a los progresistas y que, con algunos reparos, acabó satisfaciendo a sectores cercanos a la Iglesia católica por las concesiones que se realizaban a dicha institución. Por lo que respecta a la educación femenina, es innegable que dicha ley supuso una importante mejora con respecto a la situación anterior. El avance más importante fue la obligación de establecer en todos pueblos de quinientas almas una escuela pública elemental de niñas, aunque fuera incompleta (art. 100). También hay que destacar la recomendación, no la obligación, de crear escuelas normales de maestras para mejorar su formación (art. 114). Por su parte, el artículo 153 permitía al Gobierno conceder autorización para abrir escuelas y colegios de primera y segunda enseñanza a los institutos religiosos legalmente establecidos en España sin que fuera necesario que sus maestros y maestras dispusieran de título.

Esta concesión a la Iglesia fue ampliada por la Ley de Instrucción Primaria del 2 de junio de 1868. La llamada Ley Orovio, de clara inspiración neocatólica, suponía la máxima intervención de las autoridades eclesiásticas en la instrucción primaria, ofrecía la posibilidad de declarar como públicas las escuelas de los institutos religiosos (art. 13) y suprimía las escuelas normales femeninas al encomendar la formación de las maestras a institutos religiosos (art. 36). De haber prosperado esta ley, las congregaciones

---

<sup>25</sup> Reproduzco el artículo 2 del Concordato de 1851: “En su consecuencia, la instrucción en las universidades, colegios, seminarios y escuelas públicas o privadas de cualquiera clase será en todo conforme a la doctrina de la misma religión católica, y a este fin no se pondrá impedimento alguno a los obispos y demás prelados diocesanos, encargados por su ministerio de velar sobre la pureza de la doctrina, de la fe, de las costumbres, y sobre la educación religiosa de la juventud en el ejercicio de este cargo, aun en las escuelas públicas”.

femeninas hubiesen obtenido prácticamente el monopolio de la educación de niñas en España. El estallido de la *Septembrina* lo impidió porque, unos meses después, el Decreto de 14 de octubre de 1868 derogó la ley educativa anterior y restauró las Escuelas Normales femeninas aunque, de nuevo, sin declararse obligatorio su establecimiento. La apuesta de estos años por la libertad de enseñanza no sólo favoreció las iniciativas krausistas favorables a la educación de las mujeres, como las Conferencias Dominicales o la Escuela de Institutrices, sino que permitió a algunas congregaciones seguir incrementando su número de centros educativos, como ya señalamos en el capítulo anterior.

Durante la Restauración, a pesar de las simpatías del Partido Conservador con algunos sectores de la Iglesia, no se volvió en materia educativa a la situación de los últimos años del reinado isabelino. Las congregaciones femeninas pudieron continuar sin apenas cortapisas extendiendo su red educativa pero el importante decreto de 26 de octubre de 1901 fortaleció el sistema público de enseñanza porque trasladó el pago de los maestros y maestras de escuelas públicas, hasta entonces responsabilidad de las autoridades locales, al Estado central. Además, los gobiernos del Partido Liberal, especialmente el presidido por Canalejas con su famosa Ley del Candado (1910), intentaron limitar la expansión congregacionista, en ese momento alimentada por las decenas de congregaciones procedentes de Francia.

Así pues, la conclusión que debemos extraer de este breve repaso legislativo es que el tardío intento del Estado por controlar la educación femenina favoreció indudablemente a las congregaciones religiosas. Durante mucho tiempo se pensó que las mujeres debían ser educadas en sus propios hogares y, en caso de que esto no fuera posible, se consideraba que su formación no era tan sofisticada como para invertir demasiado en ella, de ahí que no importara demasiado dejarla en manos de organizaciones e instituciones ajenas al Estado.<sup>26</sup> Aunque sin referirse específicamente a las mujeres, Balmes sí tenía claro la importancia de la primera educación y opinaba que los institutos religiosos eran los mejor capacitados para realizar una tarea que, a su juicio, no era nada fácil:

---

<sup>26</sup> A partir de datos extraídos del *Diccionario geográfico-estadístico* de Madoz, Carmen Sarasúa afirma que la financiación pública (municipal) cubrió el 80% de las escuelas de niños y mixtas pero sólo el 47,3% de las escuelas de niñas a mediados del siglo XIX. SARASÚA GARCÍA, Carmen: "El acceso de niñas y niños a los recursos educativos en la España rural del siglo XIX" en MARTÍNEZ CARRIÓN, José Miguel (ed.): *El nivel de vida en la España rural, siglos XVIII-XX*. Alicante, Universidad de Alicante, 2002, p. 578.



La instrucción primaria es ciertamente una de esas tareas fatigosas y repugnantes, y por ello vemos que el catolicismo, sumamente pródigo para acudir a todas las necesidades, no olvidó fundar institutos cuyo objeto fuese la educación e instrucción de los niños de la clase pobre. En el estado actual de la sociedad es tanto más indispensable valerse de este recurso, cuanto que es sumamente difícil encontrar un número suficiente de maestros que con la correspondiente idoneidad reúnan creencias religiosas y una conducta moral ajustada. Tal es el vértigo de las ideas, tal la corrupción de las costumbres, tal la disipación que lleva distraídos los ánimos de la juventud, que es sumamente peligroso de quien está encargado de ilustrar el entendimiento y formar el corazón de la infancia, emprenda muchas veces esta augusta tarea después de haber hecho alarde de incredulidad y escepticismo y de haberse entregado a excesos de una vida relajada. Semejante daño no se experimenta si el individuo pertenece a un Instituto religioso; porque sometido a una regla invariable, sujeto a la voluntad del Superior, vigilado por sus propios compañeros, se ve en la necesidad de observar una conducta arreglada, aun cuando a ello no le impulsase el deber de la conciencia. El niño se acostumbra desde su más tierna edad a considerar el oficio del maestro como una cosa hermanada con la religión, aprende a un mismo tiempo lo que le interesa saber según la carrera a que se destina, y se va ejercitando en las santas prácticas que después le quedan como otros tantos hábitos de los cuales o no se desprende nunca, o no se olvida de tal suerte que le sea difícil volver a ellos cuando ha pasado el hervor de la inexperta mocedad.<sup>27</sup>

Hay que recordar que, a diferencia de las tradicionales órdenes de clausura, las congregaciones femeninas no se podían financiar por medio de rentas fijas, el ingreso en ellas no suponía renunciar a los derechos de propiedad y las dotes, aunque pudiesen existir, no solían ser demasiado cuantiosas. Así pues, los dos principales medios de financiación fueron, en primer lugar, las donaciones realizadas por instituciones públicas, familias piadosas, obispos o incluso monarcas, como fue el caso de Isabel II con respecto a las Adoratrices de la Madre Sacramento. Pero puede considerarse más innovadora, sin duda, la segunda fuente de financiación, esto es, la derivada de sus actividades educativas y asistenciales. Como han estudiado Ana Yetano para Cataluña, Yvonne Turin para Francia y Marina Caffiero para Italia,<sup>28</sup> el origen de muchas congregaciones se encuentra en la constitución en el ámbito local de pequeños grupos de mujeres sin apenas recursos, con una organización de vida religiosa comunitaria muy

---

<sup>27</sup> “Instrucción primaria”, *La Sociedad*, 7 de septiembre de 1844. Reproducido en BALMES, J.: *op. cit.* (1948), vol.V, pp. 603-613 (cita en pp. 606-607).

<sup>28</sup> YETANO LAGUNA, Ana: “Mujeres, vida asociativa femenina religiosa y sociedad civil. Catalunya, siglo XIX”, en VV.AA.: *Josep Fontana. Història i projecte social. Reconeixement a una trajectòria* (vol. 1). Barcelona, Crítica, 2004, pp. 882-892; YETANO LAGUNA, Ana: “Con toca. Mujeres y trabajo hospitalario, avances en tiempos convulsos. Las hermanas de la caridad”, *Manuscrits*, n° 27 (2009), pp. 113-139; YETANO LAGUNA, Ana: “Mujer, identidad y religión. Procesos de cambio de la condición femenina en el interior de una sociedad católica. Cataluña, final del siglo XVIII y primera mitad del XIX”, en YETANO LAGUNA, Ana (coord.): *Mujeres y culturas políticas en España, 1808-1845*. Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2013, pp. 39-50; TURIN, Yvonne: *Femmes et religieuses au XIXe siècle. Le féminisme "en religion"*. Paris, Nouvelle Cité, 1989 y CAFFIERO, Marina: “Donne religione e modernità in Italia. La femminilizzazione religiosa tra nuove congregazioni e nuove profezie (XVIII-XIX secolo)”, en YETANO, A. (coord.): *op. cit.* (2003), pp. 25-38.

rudimentaria, sin verdadera regla ni votos, sin gobierno organizado, sin cabeza visible entre ellas (aunque sí solía haber un protector masculino) y ocupándose de tareas diferentes según los casos: enseñando en pequeñas escuelas, haciendo labores, asistiendo a enfermos en hospitales etc.

Con el paso del tiempo, estas comunidades embrionarias fueron adoptando estructuras organizativas más sólidas y extendiendo sus redes en función de las necesidades educativas y hospitalarias de los municipios cercanos.<sup>29</sup> Para ello, muchas de las congregaciones resultantes de este proceso se dotaron de bases de contrata en las que estipulaban aspectos como el salario a recibir por las hermanas, las condiciones de trabajo, la alimentación y el vestido, el utillaje necesario a suministrar por el establecimiento y, en el caso de las escuelas, las asignaturas a las que las hermanas se comprometían a impartir.<sup>30</sup> Fueron adoptando, por tanto, un funcionamiento moderno, capitalista podríamos decir, porque actuaron como verdaderas empresas al recibir la comunidad religiosa una remuneración por los servicios que suministraba en escuelas, hospitales o casas de beneficencia en un escenario cada vez más competitivo debido a la presencia de otras congregaciones religiosas, de maestras particulares y, de forma tímida pero creciente, también del propio Estado.

Es sobre el contexto y la problemática analizada en los párrafos anteriores donde debemos integrar el estudio de dos congregaciones que tuvieron en la educación femenina uno de sus principales objetivos: las Carmelitas de la Caridad y las Escolapias.<sup>31</sup> Como ya hemos informado más arriba, ambas surgieron en Cataluña en un periodo temprano: el primer instituto, dedicado a trabajos educativos y hospitalarios, fue fundado por Joaquina de Vedruna en Vic (Barcelona) en 1826 mientras que el segundo, dedicado exclusivamente a la educación femenina, fue fundado por Paula de Montal en Figueres (Girona) tres años después.<sup>32</sup> Las Carmelitas de la Caridad fueron más

---

<sup>29</sup> Este proceso de expansión por parte de algunas comunidades femeninas podía suponer también la absorción de otras comunidades locales.

<sup>30</sup> Fue el caso de las Hijas de la Caridad, que en una fecha tan temprana como 1829 tenían ya publicadas sus bases de contrata: FEU, Fortunato: *Artículos Generales y Particulares bajo los cuales se establecerán las Hijas de la Caridad en las Casas de Beneficencia que las pretendiesen de todos los Reinos de S.M. Católica*. Pamplona, Imprenta de Francisco Erasum y Rasa, 1829. Parcialmente reproducido en FLORIDO, I.: *op. cit.* (1984), pp. 154-158.

<sup>31</sup> Sus nombres completos son Hermanas Escolapias Terciarias de Nuestra Señora del Carmen y Religiosas Escolapias de Hijas de María respectivamente. Estas últimas llegaron a incluir en sus primeras Constituciones un voto especial de enseñanza pero en la revisión posterior, Roma les obligó a eliminarlo.

<sup>32</sup> Sobre las Carmelitas de la Caridad, véase ALONSO FERNÁNDEZ, Ana María: *Historia documental de la Congregación de las Hermanas Carmelitas de la Caridad*. Vitoria, Editorial Vedruna, 1968 (volumen I) y 1971 (volumen II). Sobre las Escolapias, véase BONED MOZOTA, M<sup>a</sup> Jesús: *Las*

precoces en su desarrollo porque, un año después de su fundación, algunas de sus hermanas se trasladaron al hospital de Tàrrega (Lleida) tras haber recibido una petición del ayuntamiento de esta localidad. En cambio, Paula de Montal y sus compañeras no iniciaron la expansión de su congregación hasta 1842, momento en el que se asentaron en la escuela de niñas de Arenys de Mar (Barcelona). Desde entonces, ambas congregaciones se extendieron con rapidez, primero por Cataluña, después por otros lugares de España. Especialmente fecunda fue la etapa de Paula Delpuig como Superiora General de las Carmelitas (1854-1889) tras la muerte de su fundadora. En el siguiente cuadro se recogen el número de fundaciones de esta congregación bajo el mandato de ambas Superiores:

**CUADRO XI: Fundaciones realizadas por las Carmelitas de la Caridad (1826-1888).**

Años	Fundaciones en Cataluña	Fundaciones fuera de Cataluña	Total	Fundaciones por año
1826-1853	27	0	27	0,96
1854-1856	7	1	8	2,67
1857-1868	31	16	47	3,92
1869-1874	6	7	13	2,17
1875-1888	26	18	44	3,14
TOTAL	97	42	139 (-18)*	2,21

FUENTE: Elaboración propia a partir de los datos suministrados por ALONSO.

\* Entre paréntesis, número de fundaciones cerradas, 3 en época de Vedruna, 15 en época de Delpuig.

Como se puede observar, las Carmelitas de la Caridad experimentaron un crecimiento notable que durante el superiorato de Vedruna se concentró en Cataluña pero que después acabó diversificándose por otras regiones. Este incremento fue paralelo al del número de hermanas, que pasó de 160 a la muerte de Vedruna hasta 1.188 a la muerte de Delpuig. Los periodos políticamente conflictivos, como el Bienio Progresista y el Sexenio Democrático, se caracterizaron por una ralentización en el ritmo de fundaciones pero en ambos casos se superaron las dos fundaciones por año. Otro aspecto interesante, no reflejado en el cuadro, tiene que ver con la tipología de las fundaciones. Como confirman estos datos, Delpuig decidió primar la actividad educativa frente a la asistencial: en 1870, la congregación educaba a 12.642 personas y asistía a 5.515 enfermas mientras que en 1889 se educaban a 23.804 personas y se

---

*primeras escuelas de las Hijas de María Escolapias* (2 vols.). Zaragoza, MM. Escolapias, 2000 y CUEVA, Dionisio: *Paula Montal. Mare i mestra de la joventut*. Barcelona, Claret, 2004.

asistían a 2.031 enfermas. Además, las escuelas de niñas sostenidas por el instituto pasaron de veintitrés en 1855 a ochenta y seis en 1885.<sup>33</sup> Finalmente, la congregación fue capaz de diversificar su oferta educativa ya que, a las escuelas para niñas pobres se sumaron parvularios, colegios para internas, escuelas dominicales y centros de preparación para sirvientas. La mayoría se situaron en espacios rurales pero hay que añadir que Delpuig estableció centros en doce capitales de provincia.<sup>34</sup>

Con motivo de las gestiones realizadas para la aprobación civil de estas y otras congregaciones, se han conservado un conjunto de expedientes muy valiosos en el Ministerio de Justicia que nos ofrecen información realmente interesante. Los encargados de enviar informes sobre la acción de las hermanas solían ser los obispos de las diócesis donde estaban establecidas y los Ayuntamientos donde estas desempeñaban sus actividades. Antonio Palau, obispo de Vic y protector de las Carmelitas de la Caridad, explicaba de esta manera el funcionamiento y las actividades desempeñadas por su congregación en 1855:

Los establecimientos de enseñanza, hospitalidad o beneficencia que corren a cargo de mis Hermanas, no son casas religiosas: son establecimientos de instrucción o humanitarios dependientes de las municipalidades o administraciones respectivas, las que teniendo que valerse necesariamente de algunas personas para hacer marchar sus establecimientos, han llamado tres, o cuatro, o cinco, o el número de Hermanas que han creído necesarias, porque esto les ha tenido más cuentas, y les han inspirado más confianza, advirtiéndoles que allí donde están encargadas de la enseñanza; han obtenido las plazas de maestra por rigurosa oposición y con sujeción a los reglamentos vigentes,<sup>35</sup> resultando en varios puntos un notable beneficio a los pueblos, que con la asignación que habrían de pagar a la maestra, si fuese seglar, y un poco más que añadan, pueden no sólo dar una instrucción sólida a sus hijas, sino también un cuidado el más esmerado a sus enfermos.<sup>36</sup>

Estas palabras confirman lo que ya señalamos antes: eran las autoridades locales quienes llamaban a las congregaciones para que desempeñaran alguna actividad relacionada con la educación o la beneficencia en sus municipios. Como se puede observar, uno de los motivos principales por el que resultaba rentable a los Ayuntamientos contratar como maestras a religiosas era, además de su polivalencia, su reducido salario. Destaca, por tanto, la manera en que el obispo “vende” a sus

---

<sup>33</sup> ALONSO, A.M.: *op. cit.* (1971), pp. 39 y 47.

<sup>34</sup> En Barcelona había 5 casas; 3 en Madrid, Valencia y Valladolid; 2 en Vitoria y Cádiz; y 1 en Tarragona, León, Orense, Sevilla, Castellón y Jaén. *Ibid.*, p. 476.

<sup>35</sup> Más tarde veremos que esta afirmación no debía ser del todo cierta porque Claret presionó a la reina para que dispensara a las Carmelitas de la Caridad de obtener título de maestra cuando todavía esta congregación no había sido aprobada civilmente.

<sup>36</sup> Archivo del Ministerio de Justicia (AMJ), Leg. 3752-1, nº 12.315.

religiosas: minimiza precisamente el carácter religioso de los centros fundados por ellas y los valora positivamente en términos de eficacia y utilidad. Según la Comisión Superior de Instrucción Primaria de la provincia de Lleida, el salario medio anual de una Carmelita de la Caridad para labores educativas y de beneficencia no llegaba a los 1.000 reales de vellón cuando el mínimo establecido por la ley vigente para una maestra de un municipio pequeño era de 1.320 reales.<sup>37</sup> Pero otra ventaja de las maestras religiosas sobre las seculares era, a juicio de la Comisión de Lleida, la concentración exclusiva de las primeras a su actividad laboral frente a las obligaciones domésticas de las segundas:

Los cuidados de familia y hasta los quehaceres domésticos más humildes que las maestras se ven obligadas a desempeñar por sí mismas a causa de las pequeñas dotaciones que disfrutan, no sólo las distraen de su principal objeto, sino que amenguando su consideración social, influyen en deprimir el prestigio con que deben aparecer a las familias como dispensadoras del saber, maestras de costumbres y verdaderas madres.<sup>38</sup>

Desde luego, resulta bastante paradójico en este pasaje que se consideraran menos maternales a las maestras con hijos que a aquellas que, por su condición religiosa, no los tenían. Sin embargo, como ya analizamos en el capítulo sexto, en el imaginario colectivo las hermanas de la caridad sí se concebían como verdaderas madres aunque no lo fueran desde el punto de vista biológico. Las autoridades municipales tendían también a valorar positivamente la instrucción impartida por las congregacionistas. En este pasaje fechado en 1851, el Ayuntamiento de Igualada (Barcelona) comenta de esta manera el resultado de la enseñanza en un colegio de niñas establecido por las Escolapias dos años antes:

Se han visto notables progresos y adelantos en la educación, así moral como social de las señoritas, las cuales han presentado labores de primor, así como los trabajos que debe saber una buena madre inmejorables, dando no menos satisfactorias muestras de adelanto en la lectura, escritura, aritmética, geografía y gramática castellana, debido todo esto al celo constante, aplicación esmerada y virtud sublime de las Señoras Directora y Profesoras.<sup>39</sup>

La estrategia de instalar colegios de pago para señoritas de condición acomodada fue cada vez más utilizada por las congregaciones femeninas porque esto les permitió

---

<sup>37</sup> El informe que cito es de finales de 1853 mientras que el Real Decreto por el que se regularon los salarios de maestros y maestras es de 23 de septiembre de 1847.

<sup>38</sup> AMJ, Leg. 3752-1, nº 12.315.

<sup>39</sup> AMJ, Leg. 3.752-1, Nº 12.317.

financiar sus escuelas gratuitas para niñas pobres.<sup>40</sup> Las Escolapias, a pesar de su origen rural, decidieron pronto establecer este tipo de centros educativos en ciudades de tamaño medio y grande donde existiese una burguesía deseosa de suministrar una educación esmerada a sus hijas. Como hemos comprobado en la cita anterior, las materias que se impartían en los colegios a mediados del siglo XIX superaba notablemente el currículum de las escuelas gratuitas porque a la lectura, la escritura, la aritmética, la doctrina cristiana y la costura, materias comunes en las segundas, se añadían otras de carácter instructivo como gramática castellana, sistema métrico decimal, geografía, historia sagrada y de España y principios de geometría además de otros conocimientos de adorno como dibujo, pintura, urbanidad y labores más sofisticadas como bordado al oro o flores artificiales. Los colegios estaban preparados para recibir alumnas internas, a las que se les suministraba comida y espacio para dormir, aunque también podían asistir semipensionistas y alumnas externas. Los precios variaban según el tipo de colegiala y las materias que su familia quería que recibiera pero el importe mensual para una pensionista solía superar los 200 reales mensuales. Aunque existía la posibilidad de que asistiesen alumnas pobres de forma gratuita, se matizaba que recibirían sus clases en aulas diferentes. Las Escolapias supieron anunciarse con prospectos donde incorporaban toda esta información y destacaban su experiencia de muchos años dedicadas a la educación femenina para convencer a sus potenciales clientes.<sup>41</sup>

Aunque no se puede considerar una iniciativa congregacionista, las Escuelas Dominicales se fundaron también con el objetivo de extender la educación femenina. Los encargados de poner en marcha esta obra fueron el jesuita Mariano Cortés y una mujer de la aristocracia madrileña, la condesa de Humanes, aunque hay algunos autores que afirman que la fundadora de las Adoratrices, la Madre Sacramento, fue la que realmente estuvo detrás de esta iniciativa.<sup>42</sup> Al parecer, Micaela Desmaysières había conocido *in situ* unas escuelas dominicales para obreros en una estancia en Bélgica en 1848 y después, ya como religiosa, sus viajes por España para expandir su congregación fueron aprovechados también para establecer nuevas escuelas dominicales en Zaragoza,

---

<sup>40</sup> Sobre el significado del término “colegio” a mediados del siglo XIX y las polémicas que en torno a ello se produjeron en la ciudad de Valencia, véase MÍNGUEZ BLASCO, Raúl: “Los orígenes de la feminización del magisterio en España: las maestras de la Sociedad Económica de Valencia (1819-1866)”, *Arenal*, nº 17-1 (2010), pp. 101-123 (especialmente pp. 116-118).

<sup>41</sup> Dos prospectos, el del ya mencionado colegio de Igualada y el del Colegio de Patrocinio de San José de Barcelona, aparecen reproducidos en BONED, M.J.: *op. cit.* (2000), pp. 575-580.

<sup>42</sup> BARRIOS MONEO, Alberto: *Mujer audaz. Santa Micaela del Santísimo Sacramento. Su vida, sus empresas, su espíritu. Historia documentada*. Madrid, Coclusa, 1968.

Valencia y Murcia. En todo caso, la primera escuela de este tipo se fundó en Madrid el día de San José de 1857. Por Real Orden de 12 de septiembre de ese mismo año, Isabel II aprobó los estatutos de la denominada Sociedad de las Escuelas Dominicales y el papa Pío IX le dio su bendición por medio del Breve de 15 de abril de 1864.

Como se expresa en el primer artículo de sus estatutos, el objeto de estas escuelas gratuitas consistía en “dispensar a las sirvientas y a las jóvenes del pueblo que concurran a ellas, el precioso beneficio de una educación e instrucción cristiana, acomodada a su edad, sexo y condición”.<sup>43</sup> Esta referencia explícita a las sirvientas no es extraña en el contexto de la época porque se trataba de mujeres procedentes del campo que podrían tener problemas de adaptación al trabajar y vivir en las ciudades sin sus familias. Además, las duras condiciones en las que desempeñaban su trabajo, ya planteadas al final del capítulo sexto, no contribuían precisamente a mejorar su estabilidad social y personal. Así pues, ante el miedo a que pudieran “descarriarse” y acabar cayendo en el mundo de la prostitución, el antídoto propuesto por los sectores católicos fue el aprendizaje de la doctrina cristiana y de conocimientos básicos como la lectura, la escritura y la aritmética.<sup>44</sup> Una congregación femenina, las Esclavas del Servicio Doméstico, se fundó con este objetivo pero, como digo, también ocurrió lo mismo con las Escuelas Dominicales. Desde ellas se transmitió un discurso paternalista – o *maternalista* podríamos decir – en el que se presentaba a las *señoras* católicas como modelos de virtud susceptibles de ser imitados, de ahí que se realizaran llamamientos para que estas mujeres de la aristocracia se encargaran de la instrucción y educación moral de las sirvientas de forma desinteresada:

Si pues, has tenido la dicha de recibir una educación esmerada, que te haga dueña o poseedora de aquella instrucción que conviene a tu sexo, es preciso no olvides la obligación que la caridad te impone de comunicarla a las demás jóvenes de tu sexo en aquel grado que les sea necesaria. Por este ejercicio podrás, hija mía, hacerte en poco tiempo un ángel de salvación para las personas sencillas y rudas. Tú podrás imbuirles las ideas de que carecen, para llenar el destino que les impone la Providencia, de trabajar, según sus fuerzas, al bien de la familia y de la sociedad a que pertenecen.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> *Estatutos de la Real Sociedad de Señoras de las Escuelas Dominicales aprobados por Real Orden de 12 de septiembre de 1857*. Madrid, Imprenta y Librería de D.E. Aguado, 1868.

<sup>44</sup> Sobre el servicio doméstico en el siglo XIX, véase SARASÚA, Carmen: *Criados, nodrizas y amos: el servicio doméstico en la formación del mercado de trabajo madrileño, 1758-1868*. Madrid, Siglo XXI de España, 1994. En relación con la permanencia de este discurso católico sobre las sirvientas en el franquismo, véase DIOS FERNÁNDEZ, Eider de: “¿Sirvienta, empleada, criada o trabajadora? Los discursos sobre el servicio doméstico en el segundo franquismo”, en IBARRA, Alejandra (coord.): *No es país para jóvenes. Actas del III Encuentro de Jóvenes Investigadores de la Asociación de Historia Contemporánea*. Vitoria, Universidad del País Vasco, 2012 (edición en CD-ROM).

<sup>45</sup> *La doncella cristiana o Consejos y ejemplos a las jóvenes instructoras y alumnas que frecuentan las escuelas dominicales* (prólogo de Carlos Fisas). Barcelona, Plaza y Janés, 1998 (1ª ed. 1874).

Estas palabras reflejan el modelo católico de encuadramiento social de la subalternidad con el cual las clases altas buscaban asegurarse una mano de obra doméstica disciplinada en todos los aspectos, incluido el moral, el emocional y el religioso. Por otra parte, la exigencia de una actitud caritativa en las señoras no implicaba, por supuesto, la pretensión de cambiar el orden social establecido por la Providencia, de ahí que a las clases pobres, en este caso las sirvientas, sólo les quedaba resignarse ante su situación. Las tres horas en las que todas las tardes de domingo se abrían las escuelas dominicales intentaban disuadir a las alumnas de “tantas diversiones de mal género con que se brinda a la juventud”,<sup>46</sup> una frase que alude a la pretensión eclesiástica de tutelar moralmente a las mujeres y a la juventud en general frente a todas aquellas prácticas sociales consideradas reprobables por la Iglesia católica.

Aunque en los Estatutos se preveía la presencia perpetua de un director espiritual en el gobierno interior de cada escuela (art. 10), eran las señoras las responsables directas de la enseñanza de las jóvenes por suponer “una salvaguarda a la castidad de su corazón y a la rectitud de sus ideas”.<sup>47</sup> También eran estas mujeres procedentes de las élites locales quienes, a través de la Junta de Gobierno y del Consejo, se encargaban de gestionar y financiar cada escuela. La expansión de la obra de las Escuelas Dominicales fue rápida e intensa ya que en 1864, siete años después de su fundación, había ya 55 escuelas y 14.267 alumnas mientras que en 1905 las cifras habían ascendido a 182 escuelas y casi 20.000 alumnas.<sup>48</sup> La mayoría de las escuelas se situaron en el triángulo comprendido entre Madrid, la Cordillera cantábrica y el Pirineo navarro mientras que la zona de Castilla la Nueva y Levante apenas contó con este tipo de centros. En la memoria del centenario de la organización se reconocía su declive ante la presencia de otras instituciones análogas pero se afirmaba que la Sociedad de las Escuelas Dominicales había conseguido cumplir sus fines fundacionales: “la educación religiosa y la formación necesaria en la joven como preparación para su vida de hogar”.<sup>49</sup> Los datos de expansión espacial, duración temporal y asistencia numérica de alumnas a las

---

<sup>46</sup> “Discurso pronunciado por la Excma. Sra. Presidenta Condesa de Humanes en la distribución de premios de 1858”, ASMRA, Sección III, Caja 11, Legajo 7.

<sup>47</sup> *La doncella cristiana... op. cit.*, p. 101.

<sup>48</sup> “Estado demostrativo de 1864”, ASMRA, Sección III, Caja 11, Legajo 7 y *Estado de las Escuelas Dominicales de Madrid y sus afiliadas en el año 1905*. Madrid, Imprenta del Asilo de Huérfanos del S.C. de Jesús, 1905. Respecto al número de alumnas hay que señalar que se contabilizan el total de alumnas matriculadas, no el número medio de las que acudían a clase cada domingo. En ambos casos se señala que faltan datos de algunas escuelas que no los han notificado.

<sup>49</sup> “Memoria del Primer Centenario de las Escuelas Dominicales”, ASMRA, Sección III, Caja 11, Legajo 7.



escuelas dominicales no fueron nada despreciables pero hay que tener en cuenta que en países multiconfesionales como Reino Unido, el movimiento de las *Sunday Schools* fue mucho más destacado precisamente por el efecto dinamizador de la competencia religiosa.<sup>50</sup>

La labor educativa de las congregaciones religiosas femeninas es otro elemento que también podemos insertar dentro de lo que he denominado “paradoja católica ante la modernidad”. Si bien uno de los objetivos principales de estas organizaciones fue defender la hegemonía social del catolicismo a través de la transmisión de la doctrina cristiana a las futuras madres de familia, también debemos reconocer su importante papel en el proceso de escolarización femenina en un periodo en el cual el Estado adoptó al respecto una actitud generalmente más tímida. Los programas educativos de las escuelas y colegios congregacionistas se hicieron cada vez más complejos ya que a la religión y a las inevitables labores *propias del sexo*, se añadieron materias de carácter literario y de adorno cada vez más demandadas por la burguesía en ascenso. Así pues, las congregaciones no sólo se adaptarán al modelo de domesticidad burguesa sino que también lo acabarán consolidando y actualizando después. Por otra parte, las congregaciones religiosas permitieron a un número considerable de mujeres salir de sus hogares y desarrollar actividades en la esfera pública. Las maestras congregacionistas, prácticamente olvidadas por la historiografía, contaron con un grado de autonomía y unas posibilidades de realización personal y profesional que no estaban al alcance de muchas mujeres coetáneas y, aunque fuera de manera inconsciente, introdujeron con su acción fisuras y contradicciones en el discurso de la domesticidad que ellas mismas trataron de transmitir en sus clases.<sup>51</sup>

### **9.3. FUNDADORAS Y SUPERIORAS DE CONGREGACIONES.**

Como podemos deducir de todo lo que hemos estudiado hasta ahora, el gran desarrollo del fenómeno congregacionista femenino fue uno de los rasgos más destacados del catolicismo decimonónico, no sólo en España sino también en otros países europeos. En ello intervinieron factores como las modificaciones sustanciales del

---

<sup>50</sup> El movimiento de las escuelas dominicales en Reino Unido fue fundado por Robert Raikes en 1780 y constituyó una importante vía de educación para las niñas de clase trabajadora durante la primera mitad del siglo XIX. Según June Purvis, en 1861 asistían a estas escuelas 1.178.100 niños y 1.210.297 niñas; PURVIS, June: *A History of Women's Education in England*. Buckingham, Open University Press, 1991, pp. 17-18.

<sup>51</sup> En esta valoración de la actividad educativa de las congregaciones femeninas coincido plenamente con los trabajos ya citados de Maitane Ostolaza.

discurso católico en relación con el papel asignado a las mujeres en el proceso de recristianización de la sociedad, la relativa apertura de algunos sectores de la jerarquía católica hacia nuevas formas de religiosidad y de movilización, y también, no debemos olvidarlo, el propio impulso de las mujeres que formaron parte de las congregaciones religiosas. Serían muy numerosos los aspectos susceptibles de ser estudiados con relación a esta última cuestión: la extracción social de las mujeres que ingresaron en las congregaciones, sus posibilidades de promoción dentro de cada congregación, su participación en las actividades educativas y asistenciales a las que se dedicó la congregación a la cual pertenecían, etc. Sin embargo, nosotros nos vamos a centrar en un colectivo muy concreto pero de capital importancia en el origen y desarrollo del fenómeno congregacionista: las fundadoras y superiores generales.

Nos encontramos, en la mayoría de los casos, ante mujeres dinámicas y con gran capacidad de iniciativa. Como remarca Yvonne Turin para el caso francés pero que puede aplicarse perfectamente al caso español, las fundadoras y superiores generales de congregaciones femeninas tuvieron que hacer frente a numerosos retos: la absorción de comunidades locales dispersas, la capacidad de adaptación a las nuevas necesidades requeridas por poderes religiosos o civiles (escolarización femenina, atención de enfermos, ancianos, prostitutas, etc.), el buen gobierno de las distintas comunidades a través de visitas y relaciones epistolares, la creación de un noviciado central para moldear futuras monjas a imagen y semejanza de lo que las superiores querían, la defensa de sus posiciones frente a los poderes episcopal y papal o la búsqueda constante de fuentes de financiación como las dotes, las donaciones y más tarde los préstamos.<sup>52</sup>

A lo largo de las siguientes páginas vamos a centrarnos en las figuras de cinco destacadas fundadoras y superiores generales: María Micaela Desmaysières o Madre Sacramento, fundadora y superiora general de las Adoratrices; Joaquina de Vedruna, fundadora y superiora general de las Carmelitas de la Caridad; Antonia María de Oviedo, fundadora y superiora general de las Oblatas del Santísimo Redentor; Vicenta María López y Vicuña, fundadora y superiora general de las Esclavas del Servicio Doméstico y María Antonia París, fundadora y superiora general de las Religiosas de María Inmaculada o Misioneras Claretianas. Todas ellas estuvieron al frente de congregaciones femeninas dedicadas a actividades educativas y/o asistenciales.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> TURIN, Y.: *op. cit.* (1989), pp. 51-103.

<sup>53</sup> Una pequeña reseña biográfica de las religiosas citadas nacidas en Cataluña (Joaquina de Vedruna y María Antonia París) en SANMARTÍ ROSET, Carme y SANMARTÍ ROSET, Montserrat: "Fundadores

Mención aparte supone el caso de María Josefa de Quiroga, más conocida como Sor Patrocinio, abadesa en una orden de clausura, las Concepcionistas, y que más allá de la leyenda negra que los liberales anticlericales construyeron sobre ella con ciertos fundamentos, fue una religiosa ambiciosa e inteligente que utilizó su influencia en las más altas esferas del poder en beneficio de su propia orden.

Las fuentes utilizadas para la elaboración de este epígrafe, a diferencia de las que hemos ido utilizando en otros pasajes de la tesis, son de carácter personal. Desempeñan un papel destacado las autobiografías, concretamente las escritas por la Madre Sacramento, María Antonia París y Antonia María de Oviedo.<sup>54</sup> La tendencia de mujeres con votos religiosos a escribir textos que dicen “yo” no constituye lógicamente una moda contemporánea. Sin embargo, como ha señalado Beatriz Ferrús, existen notables diferencias entre las *vidas* de las monjas modernas y las *autobiografías* de las religiosas contemporáneas.<sup>55</sup> En la *vida* se persigue ante todo “la imitación de un modelo, predecesor autorizado y valorado al que hay que parecerse, puesto que el parecido va a ser más importante que la singularidad”.<sup>56</sup> Se trata de textos escritos por mandato de un confesor que buscan emular el modelo hagiográfico de las grandes santas de la Iglesia pero también el modelo bíblico porque, como imitadoras de Cristo, ellas articulan el relato de su propia Pasión mediante las transformaciones experimentadas por sus cuerpos. La mimesis constituye, por tanto, la principal característica de las *vidas* conventuales de la Edad Moderna.<sup>57</sup>

La emergencia de una noción de sujeto activo, creativo y racional fue decisiva para el surgimiento de la autobiografía a mediados del siglo XVIII. Así lo sostiene el

---

d'ordes” en SANMARTÍ ROSET, Carme y SANMARTÍ ROSET, Montserrat (eds.): *Catalanes del IX al XIX*. Vic, Eumo, 2010, pp. 305-353.

<sup>54</sup> Fernando Durán afirma que durante el siglo XIX y primeras décadas del siglo XX hubo veintitrés autoras españolas que escribieron relatos autobiográficos, dieciséis laicas y siete religiosas. De estas últimas, cinco desarrollaron una vida contemplativa (Bárbara de Santo Domingo, Filomena María del Patrocinio, Florencia Sorazu, Margarita del Valle y Francisca Javiera del Valle) y otras dos fueron de vida activa (Madre Sacramento y Dolores Rodríguez Sopeña). A todas ellas deberíamos añadir a María Antonia París y Antonia María de Oviedo aunque esta última escribió su *Historia de una conciencia* varios años antes de profesar como religiosa. DURÁN LÓPEZ, Fernando: “Las autobiografías femeninas en la España del siglo XIX”, en FERNÁNDEZ, Pura y ORTEGA, Marie-Linda: *La mujer de letras o la letraherida. Discursos y representaciones sobre la mujer escritora en el siglo XIX*. Madrid, CSIC, 2008, pp. 264-287.

<sup>55</sup> FERRÚS ANTÓN, Beatriz: *Heredar la palabra: vida, escritura y cuerpo en América latina*. Tesis doctoral presentada en el departamento de Filología española de la Universidad de Valencia en enero de 2005.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>57</sup> James Amelang también ha estudiado este tipo de textos en la Edad Moderna aunque él prefiere llamarlos autobiografías; AMELANG, James S.: “Autobiografías femeninas”, en MORANT, I. (dir.): *op. cit.* (2005), vol. II, pp. 155-168.

teórico de este género literario Philippe Lejeune, que define autobiografía como “relato retrospectivo en prosa que una persona real hace de su propia existencia, poniendo énfasis en su vida individual y, en particular, en la historia de su personalidad”.<sup>58</sup> Eso no significa que la autobiografía religiosa contemporánea no haya heredado muchos de los rasgos propios de las *vidas*. También escritos normalmente por mandato de un confesor, estos relatos autobiográficos constituyen una narración retrospectiva, y por tanto construida, de episodios vividos por sus respectivas autoras que pretenden demostrar la convicción y fortaleza de sus convicciones religiosas para que sirvan de ejemplo a otras religiosas y, por qué no, para mostrar sus merecimientos para acceder a la santidad. De ahí que el nacimiento en el seno de una familia virtuosa, la temprana vocación religiosa, el cuerpo enfermo, las experiencias místicas, etc., sean aspectos compartidos por *vidas* y autobiografías religiosas. Sin embargo, las nuevas condiciones materiales y discursivas de la contemporaneidad así como la ya señalada noción moderna de sujeto, que sustituye al yo-cuerpo de las *vidas*, convierten a las autobiografías religiosas en un género literario diferenciado.

Las interpretaciones recientes sobre la autobiografía, encabezadas por el ya citado Paul de Man, se sitúan en el plano de la *graphé* y asumen que ningún soporte extratextual se encuentra más allá de la memoria, la metáfora y el lenguaje sobre los que se funda el relato autobiográfico.<sup>59</sup> Aunque por supuesto no se puede desechar el rico análisis lingüístico que se deriva de esta visión de la autobiografía, en el marco de esta tesis doctoral las autobiografías religiosas nos van a ilustrar sobre los complejos procesos de construcción del yo de unas mujeres que vivieron en unas circunstancias históricas determinadas. No debemos olvidar que se trató de mujeres con formas de acceso a la vida religiosa más abiertas que en la época de la Contrarreforma y que estuvieron condicionadas por un discurso católico de género que tampoco era el mismo al hegemónico algunos siglos antes. Todo ello afectó en su constitución identitaria como

---

<sup>58</sup> LEJEUNE, Philippe: “El pacto autobiográfico”, en *El pacto autobiográfico y otros estudios*. Madrid, Megazul-Endymion, 1994, pp. 49-87 (cita en p. 50). Sus planteamientos han sido contestados, entre otros, por Paul de Man, que no entiende lo autobiográfico como la proyección mimética de un referente sino que sigue el camino inverso: la autobiografía produce y determina la vida por lo que la estructura de la mimesis aporta una ilusión de referencialidad. Véase, por ejemplo, MAN, Paul de: “La autobiografía como desfiguración”, en LOUREIRO, Ángel G. (ed.): *La autobiografía y sus problemas teóricos. Estudios e investigación documental*, monográfico de *Anthropos, Boletín de información y documentación*, nº extra 29 (1991), pp. 113-118.

<sup>59</sup> MUÑOZ GUTIÉRREZ, Carlos: “La muerte es un apuro lingüístico: Reflexiones sobre la Autobiografía”, *A Parte Rei: revista de filosofía*, nº 11 (2000), edición digital: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/deman.pdf> [consultado el 30 de agosto de 2013]

mujeres y como religiosas, proceso que abordaré en dos momentos concretos de sus vidas.

En primer lugar, la fase previa a la fundación religiosa, un momento de gran incertidumbre para estas mujeres porque tomar el hábito no era la única opción vital que tenían disponible a pesar de que en los relatos autobiográficos escritos a posteriori tendieran a afirmar lo contrario. En segundo lugar, el periodo en el que estuvieron al frente de sus respectivas congregaciones, que terminó con sus propias muertes y que estuvo marcado por los numerosos desafíos a los que debieron hacer frente, desde la aprobación de las constituciones de la congregación hasta el mantenimiento de la obediencia dentro de ella, pasando por las relaciones con miembros destacados de los poderes civiles y eclesiásticos. La rica correspondencia conservada constituirá un excelente contrapunto a los textos autobiográficos ya que ofrece un relato menos retrospectivo y, por tanto, menos reconstruido a posteriori de las vivencias, pensamientos y emociones experimentadas por estas mujeres en el despliegue de su acción.

### *9.3.1. Hacia una vida religiosa distinta.*

Si nos dejáramos llevar únicamente por las biografías, la mayoría de carácter hagiográfico, o por los propios relatos autobiográficos de las fundadoras o superiores de congregaciones religiosas, obtendríamos una visión teleológica de su vocación religiosa. En estos escritos no suele aparecer a primera vista ningún tipo de conflicto interior o exterior; el sentimiento religioso, inspirado por Dios y alimentado por una familia y una educación piadosa, sólo esperó el momento oportuno para manifestarse y expresarse en forma de fundación de una congregación religiosa. Por tanto, estas mujeres no hicieron más que poner en práctica los designios que Dios había depositado sobre ellas. En cambio, ya vimos que la crítica anticlerical coetánea y posterior a estas religiosas responsabilizó a sacerdotes y jesuitas por haber empujado a sus confesadas hacia un modo de vida tildado en muchas ocasiones de irracional y fanático. Para estos sectores anticlericales, las religiosas no tenían voluntad propia porque esta había sido secuestrada por sus confesores. Ninguna de las dos interpretaciones mencionadas parece otorgar demasiado crédito a los espacios posibles de autonomía de estas mujeres y ofrecen unas explicaciones excesivamente mecánicas de su vocación religiosa. Afortunadamente, la realidad fue mucho más compleja.

Desde luego, un primer aspecto a destacar es la contraposición entre vida religiosa y vida matrimonial, prácticamente los dos únicos destinos tolerados socialmente para las mujeres católicas. Las religiosas que estudiamos en estas páginas eligieron la primera opción, algunas por decisión propia, otras empujadas por el fracaso de sus intentos matrimoniales y por el miedo a quedarse solteras para el resto de sus vidas. Este conflicto entre vida religiosa y vida matrimonial es perfectamente patente en Antonia María de Oviedo Schöntal en su *Historia de una conciencia*.<sup>60</sup> Se trata de un breve relato autobiográfico escrito en el ecuador de su vida, concretamente durante su etapa como institutriz de las hijas de María Cristina de Borbón. Faltaban varios años para que profesara sus votos pero este texto muestra la pretensión de su autora por demostrar la firmeza y sinceridad de su vocación religiosa a pesar de las dudas que tuvieron algunos de sus confesores al respecto, como ella se encarga de puntualizar en varios pasajes con una finalidad claramente autolaudatoria. También encontramos en *Historia de una conciencia* la narración pormenorizada de las artimañas utilizadas por sus pretendientes para casarse con ella. Algunos de ellos son presentados como meros obstáculos impuestos por la sociedad o su familia a su vocación religiosa pero respecto a otros pretendientes, Antonia María reconoce que sintió verdadero amor. Esto aporta dramatismo al relato y expresa el alto grado de incertidumbre que la autora sentía en el momento de escribir el texto respecto al camino que debía seguir en su vida.<sup>61</sup>

Oviedo comienza refiriéndose brevemente a su infancia y se presenta como una niña piadosa y firmemente convencida de que de mayor quería ser religiosa, un recurso muy habitual en este tipo de relatos. Cuando escribe sobre las primeras ofertas matrimoniales que se le presentaron, Antonia María busca mostrar su firmeza a la hora

---

<sup>60</sup> Antonia María de Oviedo Schöntal nació en Lausana (Suiza) el 16 de marzo de 1822. Tras recibir una formación muy completa en un colegio de Friburgo, trabajó como institutriz en varias ciudades europeas para después abrir un pensionado en Friburgo. A los veintiséis años se convirtió en preceptora de las hijas de María Cristina de Borbón, cargo que ocupó durante doce años. En este tiempo escribió gran parte de sus obras, entre ellas *Historia de una conciencia* (1854), *La Inmaculada* (1854), *La Asunción* (1857) y la novela *El rosal de Magdalena* (1858). En 1864 abrió junto con José María Benito Serra, antiguo obispo de Daulia, un asilo para prostitutas en Ciempozuelos (Madrid). Esta obra tuvo continuación al fundarse, seis años después, la congregación de Oblatas del Santísimo Redentor. El 2 de febrero de 1870 Oviedo tomó el hábito con el nombre de Antonia María de la Misericordia. Desde 1876, la congregación experimentó un gran crecimiento con la fundación de dieciséis nuevas casas en otros tantos municipios españoles hasta la muerte de la Superiora el 28 de febrero de 1898. Véase GÓMEZ RÍOS, Manuel: *Junto al pozo. Antonia María de Oviedo y Schöntal*. Madrid, PS Editorial, 1987.

<sup>61</sup> Este texto fue redactado en francés por Antonia María en 1854 durante su estancia en Bagneres de Bigore. Se conserva en el Archivo Histórico General de las Oblatas del Santísimo Redentor (AHGOSR), MF 6: Escritos propios, y fue publicado por primera vez en castellano en *Perlas Divinas I* (1928-1929). Agradezco a Josefina García Blanco, encargada del AHGOSR, la remisión de este texto.

de rechazarlas : “*Dios y mi madre, era mi divisa*”.<sup>62</sup> De hecho, Oviedo nos cuenta que a los veintiún años hizo un voto de castidad que se debía renovar anualmente. Sin embargo, cuando rememora su primer gran enamoramiento, la futura fundadora de las Oblatas expresa sus dudas sobre a quién era realmente fiel su corazón:

Yo me sentía amada y, siguiendo mi costumbre, rechazaba todas las insinuaciones de manera que no dejaba duda alguna sobre mis proyectos para el porvenir. Pero, me engañaba a mí misma sobre las disposiciones de mi corazón que ya no era enteramente de Dios. Yo no me di cuenta al principio, aunque no se le pasó por alto a mi confesor, a quien yo daba fiel cuenta del estado de mi alma.

Al hacer este triste descubrimiento me estremecí y rompí en sollozos, pero, en el mismo instante y a pesar de todo lo que me pudo decir, tomé la firme resolución de combatir hasta vencer.<sup>63</sup>

Dos años de duro “combate”, según nos cuenta Antonia María, fueron necesarios para superar la tentación. Sin embargo, parece que esto no fue más que el principio. En un momento en el que su familia no pasaba una situación económica boyante, fue impulsada, incluso por su propio confesor, a casarse con un conde. Al percatarse su madre de que era un matrimonio por conveniencia y no deseado por su hija, el proyecto finalmente se frustró. Ya en Madrid como institutriz de las hijas de María Cristina de Borbón, cargo al que llegó por las brillantes dotes pedagógicas que manifestó en un internado de niñas fundado por ella misma en Friburgo, se le presentó un nuevo partido que, a diferencia del anterior, sí era del gusto de Oviedo. Reconoce que no pudo resistirse a amar y sentirse amada por él pero se intenta quitar responsabilidad aludiendo a las mortificaciones que, en cuerpo y alma, tuvo que realizar:

Pasaron dos años y la lucha parecía más encarnizada que nunca. Entonces puse en práctica todas las mortificaciones corporales e interiores que estuvieron a mi alcance, recurrí a María, a los ángeles, a los santos protectores de las vírgenes, a todas las lecturas, a cuantas oraciones creí propias para inflamar mi corazón hacia Dios y extinguir en él el amor de la criatura, pero, todo en vano.<sup>64</sup>

Con la misma intención justificadora, Antonia María nos cuenta que consultó a varios religiosos y todos ellos le recomendaron que se casara para no perder la razón e incluso le criticaron su orgullo por mantener un compromiso hacia Dios que, en el fondo, no podía cumplir. Cuando finalmente decidió no renovar su voto de castidad, ya era demasiado tarde: su amado, tras mucho esperar, se había prometido con otra mujer.

---

<sup>62</sup> *Ibid.* (en cursiva en el original).

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> *Ibid.*

Antonia María se presenta ante esta circunstancia como una mujer abnegada y sacrificada, que hizo todo lo posible para no entorpecer ese futuro matrimonio llegando incluso a ocultar sus brillantes cualidades intelectuales: “Él me amaba porque poseo cierto barniz de talento, de ciencia y de virtudes que hace creer con frecuencia que soy realmente lo que las apariencias muestran. Para evitarlo traté de perder su estima, que hacía mis delicias, y de manifestarme ignorante, falta de tacto y llena de defectos”.<sup>65</sup>

Tras rechazar otro matrimonio de conveniencia, Antonia María termina su relato sintiéndose sola y viendo renacer de nuevo su vocación religiosa: “Estoy sola, los parientes que me quedan tienen su familia y están casi todos en posición desahogada. Mi antiguo deseo de vida religiosa parece renacer en el Carmelo. [...] Señor, Señor, ¿qué queréis que haga?”<sup>66</sup> Más de una década después y posiblemente escaldada por la tormentosa salida de su ocupación como institutriz real al no devolver María Cristina el dinero que le debía, Antonia María decidió tomar los hábitos. No lo hizo, sin embargo, en una orden de clausura sino en una congregación de vida activa que ella misma se encargó de fundar junto con el padre Serra y que se dedicó a la asistencia y reeducación de prostitutas. No obstante, la decisión de consagrarse al servicio de estas *magdalenas* no estuvo exenta de crítica. En estas palabras escritas por el marido de María Cristina, el duque de Riánsares, se puede observar tanto el desprecio hacia unas mujeres consideradas ya condenadas como la incredulidad a que alguien pudiera dedicar el menor esfuerzo a ellas:

Veo por su amabilísima del 13 del pasado que anda apurada para llevar a cabo esa empresa titánica que ha emprendido para recoger unas cuantas Magdalenas. Jesucristo no convirtió más que una y ya sabemos lo que le pasó. ¿Qué le va a suceder a V., que a tantas habla, no en el brocal del pozo, sino cuando están dentro de él y hay que alargarles la mano para sacarlas a la luz de los santos preceptos?

[...] Dirá usted que el diablo se ha vuelto predicador. Es posible. Pero, ¿qué quiere V.? Diablo o predicador, hubiera tenido mucho más gusto y más fe en la excelencia de sus esfuerzos por la humanidad y viéndola rodeada de vírgenes que pudieran ser buenas y santas madres de familia que de Magdalenas que jamás serán nada bueno para la sociedad: y Dios sólo sabe si podrán salvar sus almas.<sup>67</sup>

Además de una voluntad sincera por ayudar a colectivos desfavorecidos susceptibles de recibir protección, en la decisión de fundar una congregación religiosa podían entrar en juego otros factores como el intento de distanciarse del entorno

---

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> Duque de Riánsares a Antonia María de Oviedo, 7 de junio de 1865. Citado en GÓMEZ, M.: *op. cit.* (1987), p. 80.



paterno. Ambos elementos parecen aunarse en el caso de Vicenta María López y Vicuña, fundadora de las Esclavas del Servicio Doméstico.<sup>68</sup> Tras haber sido educada en Madrid en centros prestigiosos como el Colegio de San Luis de los Franceses y haber acompañado durante su adolescencia a su tía María Eulalia en sus tareas caritativas y benéficas, López y Vicuña decidió a los veintiún años fundar una congregación religiosa. Sus padres, que vivían en el pueblo natal de Vicenta María y que ya comenzaban a sufrir los achaques de la edad, se opusieron frontalmente a esta decisión. Gracias a las cartas que Vicuña escribió a sus padres, a su confesor el padre Medrano y a otras personas cercanas durante los meses decisivos de 1868, podemos acceder a los motivos que apartaban a sus padres de la voluntad de su hija.<sup>69</sup> En primer lugar, despreciaban a las mujeres a las que Vicenta María pretendía dedicar el resto de su vida. Como cuenta la protagonista en esta carta escrita al padre Medrano, sus padres preferían incluso que atendiera a las prostitutas antes que a las sirvientas:

Sólo el nombre de *criadas* les exalta y prorrumpen en mil improperios contra toda esta clase en general. Si tal es su corrupción, razón de más para que necesiten remedio. A esto dicen que lo pongan otra clase de personas, pero no una pobre chica de 21 años. Es tal la prevención que tienen contra ellas, que llegó a decir mi padre, sería mejor cuidar de las arrepentidas, como las Adoratrices.<sup>70</sup>

Vicuña intentó tranquilizar a sus padres informándoles de que no ingresaría en un convento ni se ligaría permanentemente con votos solemnes, lo cual le permitiría visitarlos de vez en cuando.<sup>71</sup> Sin embargo, esto no constituía una razón suficiente para sus padres sino todo lo contrario. Como explica Vicuña a su confesor, “parece que el

---

<sup>68</sup> Vicenta María López y Vicuña nació el 22 de marzo de 1847 en Cascante (Navarra). Se educó en Madrid bajo la protección de su tía María Eulalia. Ella le introdujo en obras de beneficencia y caridad, especialmente dedicadas a jóvenes sirvientas procedentes del campo que no tenían familia en la ciudad. A pesar de la fuerte oposición de sus padres, Vicenta María quiso dar continuidad a la obra de su tía mediante la fundación de una congregación religiosa, las Esclavas del Servicio Doméstico, en 1876 (posteriormente se llamó Religiosas de María Inmaculada del Servicio Doméstico). La intención de Vicuña con esta congregación era visitar y acompañar a las sirvientas una vez se colocaban, un trabajo que obligaba a prescindir lógicamente de la clausura. Como Superiora general, Vicuña estableció nuevas comunidades en Zaragoza, Jerez de la Frontera (sólo duró un año), Sevilla, Barcelona y Burgos además de la sede central en Madrid. Murió el 26 de diciembre de 1890. Vicenta María fue beatificada el 19 de febrero de 1950 y canonizada el 25 de mayo de 1975. Véase PRADA ESPADA, María Purificación: *Vicenta María López y Vicuña. Vida y proyección social de su obra (1847-1890)*. Pamplona, Religiosas de María Inmaculada, 1975.

<sup>69</sup> La correspondencia de López y Vicuña está impresa y publicada en LÓPEZ Y VICUÑA, Santa Vicenta María: *Cartas* (4 vol.). Madrid, Religiosas de María Inmaculada, 1976. Las cartas que cite de López y Vicuña procederán de esta edición. Agradezco a las hermanas de la casa que las Religiosas de María Inmaculada del Servicio Doméstico tienen en Valencia que me facilitaran esta publicación.

<sup>70</sup> Vicuña al padre Victorio Medrano, Cascante, primeros de septiembre de 1868 (vol. I, pp. 123-124).

<sup>71</sup> Así se expresa Vicenta María en la carta que escribió a su padre en Madrid 28 de mayo de 1868 (vol. I, pp. 99-101).

fundamento sobre el que fundan su oposición es por decir que el modo de vida que me propongo adoptar no es un estado, y que con mis pocos años no pueden dejarme suelta de esa manera, y sin la seguridad que les daría el entregarme a una Orden o Instituto aprobado por la Iglesia”.<sup>72</sup> Efectivamente, sus padres preferían, o al menos así se lo manifestaban a su hija, que ella ingresara en una orden de clausura de las que ya estaban aprobadas antes que involucrarse en la fundación de una congregación que no le libraba de los peligros del mundo. El temor hacia esta renovada forma de vida religiosa que estamos estudiando en este capítulo es lo que se encontraba detrás de la animadversión de sus padres en este punto. Pero lo que verdaderamente debía asustar a sus padres era la certeza de que, si Vicenta María continuaba en Madrid con su proyecto fundador, ellos quedarían totalmente desasistidos en Cascante, a cientos de kilómetros de distancia. Apelando a la superioridad del alma frente al cuerpo respondía la futura religiosa a su padre en este asunto:

Dice V. “que venga mi hija a asistir a sus padres, cuya ocupación merece preferencia a la moralización de las sirvientas de Madrid”; no por cierto: V.V. pueden estar perfectamente asistidos sin mí, y mi ausencia puede impedir mucho bien a este número considerable de almas.

¡Ay papá!, si tomara el rumbo que V. desea, segura estoy de que no reclamaba V. mi asistencia. Es preciso también que tenga V. en cuenta que todo lo que hago aquí es concerniente a la salud espiritual, y V.V. no me necesitan sino para cuidar su salud corporal, y ¿qué comparación tiene el alma con el cuerpo? Si me ocupara de curar las enfermedades físicas de estas muchachas aún podría V. hacer algún argumento, pero me ocupo (aunque indigna e inútil para tal oficio), en evitar pecados.<sup>73</sup>

Parece ser que en la decisión de abandonar a sus padres pudo influir la opinión de Ciriaco Sancha, en ese momento canónigo de Santiago de Cuba y que se había interesado por el proyecto de Vicuña.<sup>74</sup> Sin embargo, en esta carta escrita a su tío Manuel María, Vicenta María reconoce el laberinto en el que se encuentra pero confiesa que la ambición de seguir adelante con su proyecto es más poderosa:

Miradas las cosas en el orden natural, todos dicen: ¿cómo dejar a sus padres enfermos para ocuparme de otras obras de caridad? Yo en mis adentros llevo a decir otro tanto, y así me hallo en un laberinto, sin saber por dónde girar. Por un lado, parece que la ley de Dios me prescribe ante todo cumplir con los deberes de buena hija; por otro, me

---

<sup>72</sup> Vicuña al padre Medrano, Cascante primeros de agosto de 1868 (vol. I, pp. 116-117).

<sup>73</sup> Vicuña a su padre, Madrid 16 de junio de 1868 (vol. I, pp. 107-109).

<sup>74</sup> “Me permito, con su venia, insistir en aconsejarle que no vuelva a casa de sus padres. Entre el atractivo de éstos y la vocación que le ha concedido Dios Nuestro Señor no veo fácil amistad ni concordia, y es preciso que sin dilación alguna opte usted por unos u otro. La elección no es dudosa y la tiene usted a la vista con toda evidencia”. Carta de Ciriaco Sancha a Vicenta María, 8 de julio de 1868. Reproducida en PRADA, M.P.: *op. cit.* (1975), pp. 53-54.

tira esa ocupación que constituía toda mi ambición, y más considerando la necesidad de personas que la lleve adelante.<sup>75</sup>

Finalmente, López y Vicuña acabó cumpliendo sus aspiraciones y, ante unos padres que no acabaron de aceptar del todo el destino de su hija pero que al menos no lo entorpecieron más, fundó su tan anhelada congregación religiosa en 1876 y permaneció como Superiora general de esta hasta el final de sus días. Sin duda, Vicenta María fue capaz de contrarrestar el postulado presente en los modelos de feminidad hegemónicos en la época relativo al cuidado que las hijas debían a sus padres con ese otro postulado presente en el discurso católico de género que ofrecía a las mujeres la posibilidad de renunciar a sus deberes familiares en aras de servir a un fin mayor: la recristianización de la sociedad. Las congregaciones femeninas constituyeron, por tanto, un excelente ámbito en el que numerosas mujeres pudieron canalizar sus inquietudes religiosas, sociales y personales.

Quizás, el caso que más luz nos puede aportar sobre el complejo proceso de conversión religiosa es el de la Madre Sacramento gracias a las numerosas fuentes de carácter personal que poseemos sobre ella.<sup>76</sup> Sin duda, la más destacada es su *Autobiografía*, escrita al parecer por mandato de su confesor Claret en lo que resultaron ser los últimos meses de su vida. La Madre Sacramento no se planteó en este texto contar su trayectoria vital sino explicar el origen y desarrollo de la congregación religiosa que había fundado unos años antes con la intención de acelerar la aprobación de sus Constituciones por Roma. De ahí que el título completo fuera *Relación y origen de la Fundación del colegio de Desamparadas de Madrid y después de la Comunidad de Señoras Adoratrices Esclavas del Santísimo y de la Caridad*. Una temprana vocación religiosa o experiencias de carácter místico relacionadas en ocasiones con la mortificación de su propio cuerpo, también presentes en su *Relación de favores divinos* y su *Relación de penitencias*, son algunos de los elementos que el relato de la Madre

---

<sup>75</sup> Vicuña a su tío Manuel María, Cascante, 13 de noviembre de 1868 (vol. I, pp. 128-130).

<sup>76</sup> María Micaela Desmaysières y López de Dicastillo nació el 1 de enero de 1809 en Madrid siendo la quinta de diez hermanos. Su padre era Miguel Desmaysières Flores y Rasoir de Croix, militar de carrera, mientras que su madre, Bernarda López de Dicastillo y Olmeda, pertenecía al estamento nobiliario y era camarista de la reina María Luisa de Parma. En 1845 inauguró junto con otra mujer de la aristocracia madrileña el colegio de María Santísima de los Desamparados, dedicado a recoger a prostitutas enfermas. Once años después y tras muchas vicisitudes, consiguió dar continuidad a esta iniciativa fundando una congregación religiosa: las Adoratrices Esclavas del Santísimo Sacramento y de la Caridad. Consiguió extender su congregación por varias ciudades de la geografía española (Zaragoza, Valencia, Barcelona, Burgos, Pinto y Santander) aprovechándose de sus poderosos contactos civiles y eclesiásticos, entre ellos el padre Claret y la misma reina Isabel II. Falleció el 24 de agosto de 1865 en Valencia por la epidemia de cólera que asolaba la ciudad. Fue beatificada en 1925 y canonizada en 1934, en ambos casos por Pío XI.

Sacramento comparte con las *vidas* conventuales. Aun así, es indudable que nos encontramos ante un texto de naturaleza autobiográfica por su carácter retrospectivo y por la presencia de un yo-sujeto, activo y creador, que no se dedica a relatar simplemente aquello que vivió o presenció sino que se construye en el mismo proceso de escritura.<sup>77</sup>

Afortunadamente, también se ha conservado una rica correspondencia de la fundadora, entre la que encontramos todo tipo de destinatarios: monarcas, obispos, sacerdotes, políticos, militares, religiosas y, lógicamente, los miembros de su familia.<sup>78</sup> Estas cartas, junto con el epistolario pasivo, no sólo nos permiten rastrear las acciones desarrolladas por la Madre Sacramento a lo largo de su vida sino que también nos ofrecen pistas sobre la manera en que interiorizó y se apropió de los modelos de feminidad hegemónicos en la época en función de sus propios intereses.<sup>79</sup>

Micaela apenas escribió sobre su infancia y juventud. En las escasas tres páginas que dedica a ello en su autobiografía,<sup>80</sup> Micaela habla de su educación, que al parecer no se debió desmarcar demasiado de la recibida en la misma época por otras niñas de condición acomodada: leía libros de historia, libros de viajes y vidas de santos, escribía, pintaba, bordaba y aprendió también francés porque estuvo durante un tiempo en un internado de las Ursulinas en Pau, al sur de Francia. Micaela destaca que todos estos conocimientos los empleó durante sus veranos en Guadalajara para enseñar caritativamente a niñas pobres a coser, planchar y zurcir además de la doctrina cristiana. La muerte de su padre en 1822 debió constituir un duro golpe, especialmente para doña Bernarda porque se quedó sola a cargo de cinco hijos menores de edad y expuesta a las preocupaciones derivadas del mantenimiento de su patrimonio ante las complicadas circunstancias políticas del periodo. Sin duda, un destino compartido por otras familias

---

<sup>77</sup> Las *Relaciones de Viajes*, aunque en un principio fueron escritas de manera separada, se añadieron posteriormente a su *Autobiografía*. En ellas, la Madre Sacramento narra las vicisitudes que pasó a lo largo de los viajes que realizó para establecer nuevos centros de su congregación.

<sup>78</sup> La correspondencia de Sacramento se encuentra impresa y publicada en SANTÍSIMO SACRAMENTO, María Micaela del: *Correspondencia* (6 vol.). Religiosas Adoratrices, Madrid, 1999. Edición, introducción y notas a cargo de Pilar Uríbarri Díaz y Fabiana Pascual Rodríguez. Si no se dice lo contrario, todas las cartas escritas por Micaela que aparezcan en el texto pertenecen a esta edición.

<sup>79</sup> Ya he escrito sobre la Madre Sacramento en otro lugar. MÍNGUEZ BLASCO, Raúl: “Una mujer entre Dios y el siglo: la Madre Sacramento”. Comunicación presentada al *I Congreso Internacional Mujeres, Discurso y Poder en el siglo XIX*, celebrado en Cádiz del 7 al 9 de noviembre de 2012.

<sup>80</sup> SANTÍSIMO SACRAMENTO, María Micaela del: *Autobiografía*, pp. 1-3. Se cita a partir del texto disponible en Internet: <http://www.adoratrices.com/archivos/biografia/1Autobiografia.pdf>. A partir de ahora, las referencias a este documento se realizarán mediante la abreviatura *Auto.* seguida del número de página correspondiente.

aristocráticas venidas a menos en plena revolución liberal y que dejaron a sus hijas ante la disyuntiva de elegir entre un matrimonio desigual y azaroso o el convento.

El primer y principal noviazgo de Micaela comenzó en 1836. Su pareja fue Francisco Javier Fernández de Henestrosa, miembro de una familia de la alta nobleza y ocho años más joven que ella por lo que su enlace se presentó como una boda de compromiso. No obstante, Micaela sí parece mostrarse verdaderamente enamorada en algunas de sus cartas, como la que escribió al administrador de los bienes de su casa, Cirilo Bahía: “No quepo en mí de gozo, ¡qué felicidad verlo! Aunque me olvide no me quitará nadie el gozo que tendré al verlo, y si me ama aún, ¡qué feliz seré! ¡La más feliz del mundo! Pidan ustedes a Dios que me lo conceda, aunque no merezca yo ser tan feliz. Lo callaré, a nadie se lo diré, pero quisiera gritarlo en la plaza para que vieran mi alegría”.<sup>81</sup> Por circunstancias no claras, la relación se enfrió y en 1840, en carta dirigida a su hermana Lola, Micaela daba ya por terminada la relación: “Yo no tengo ni amores ni lances de ninguna especie, porque no me olvido del ingrato Javier; pero no hay ya nada, todo se acabó”<sup>82</sup>.

Alberto Barrios, uno de los biógrafos de la Madre Sacramento,<sup>83</sup> señala que Micaela tuvo más pretendientes, entre ellos el político Alejandro Oliván, casi trece años mayor que ella, o el también político Joaquín Muro y Salazar, más conocido como el marqués de Someruelos, pero ninguno de ellos tuvo éxito en su deseo de contraer matrimonio con Micaela. Desde luego, no debieron ser años fáciles para esta mujer. Rondando ya la treintena, permanecía soltera y a cargo de su cada vez más enferma e inestable madre mientras algunos de sus hermanos ya se habían casado y vivían fuera de Madrid y Guadalajara. Varios testimonios recogidos de sus cartas a su hermana Lola, que tras casarse vivió durante algunas temporadas en Francia, muestran la pesadumbre y la insatisfacción de Micaela por su vida: “Mi querida Lola: Tú quisieras estar en Guadalajara y ¡yo en Pekín!, porque aquí no se vive ni un día”<sup>84</sup>; “yo te aseguro que no soy feliz; bien que no hay un día que no tenga algún disgusto, ya de un modo ya de otro, pero Dios me da la conformidad”.<sup>85</sup> No obstante, Micaela aprovechaba estas mismas cartas para pedir a su hermana que le enviara vestidos y telas procedentes de París:

---

<sup>81</sup> Micaela a Cirilo Bahía, Guadalajara, 26 de julio de 1838 (vol. I).

<sup>82</sup> Micaela a Lola, Guadalajara, 30 de julio de 1840 (vol. I).

<sup>83</sup> BARRIOS MONEO, Alberto: *Mujer audaz. Santa Micaela del Santísimo Sacramento. Su vida, sus empresas, su espíritu. Historia documentada*. Madrid, Coclusa, 1968.

<sup>84</sup> Micaela a Lola, Guadalajara, 23 de agosto de 1838 (vol. I).

<sup>85</sup> Micaela a Lola, Guadalajara, 18 de septiembre de 1840 (vol. I).

Siento mucho que no vengan mis cosas y más viniendo Diego y ahora Dalp.<sup>86</sup> Aunque me cueste no me importa, envíamelo por la mensajería, y el vestido como mamá te dice, y además van las medidas mías. Porque sino (sic) para cuando vengas ya se estila aquí otra cosa. El moiré<sup>87</sup> empieza a venir del bueno y las que vienen de París lo traen... y luego ya lo llevará todo el mundo, y no vale la pena de que venga de París. Lo mismo sucede con los cuellos y demás. Aquí pasa la moda muy pronto.<sup>88</sup>

El interés mostrado por Micaela en sus cartas hacia la moda contrasta con varios pasajes de su autobiografía donde sostiene todo lo contrario: “Aunque tenía mucho lujo no me gustaba, ni ocuparme yo de ello en tiendas, ni en explicaciones de modas, etc.”<sup>89</sup> Esta diferencia a la hora de valorar un mismo hecho es comprensible porque, como ya he señalado, todo relato autobiográfico constituye una construcción interesada de la memoria personal y, en el caso concreto de la Madre Sacramento, su intención en este escrito era demostrar la sinceridad y fortaleza de su vocación religiosa para que su congregación fuera aprobada por la Santa Sede.<sup>90</sup> Así pues, no debemos extrañarnos de que Micaela, como cualquier otra mujer de la aristocracia que asistía a fiestas y bailes donde la apariencia era examinada con lupa, se preocupara de estos asuntos tan materiales.

La muerte de su madre a finales de 1841 representó un fuerte revés para Micaela y, desde entonces, entró bajo la tutela de su hermano Diego, un exitoso diplomático al que acompañó en muchos de sus viajes por Francia y Bélgica. Micaela se dedicó a asistir a la esposa de Diego, María Nieves Sevillano, una mujer de salud delicada que además no sabía francés aunque eso no impidió que Micaela siguiera gustando de las aficiones propias de su clase como asistir a tertulias, pasear a caballo, ir al teatro y bailar con vestidos lujosos a la moda. En 1844, Micaela comenzó a dedicar parte de su tiempo a realizar obras de caridad aprovechando sus estancias en Madrid cuando no se encontraba en el extranjero. Así, desde este año visitó de forma regular el hospital de San Juan de Dios, donde acudían prostitutas enfermas, y al año siguiente inauguró con su amiga Ignacia Rico de Grande, otra mujer de la aristocracia madrileña, un colegio de desamparadas que tenía como objetivo recoger y rehabilitar, mediante una buena instrucción religiosa y moral y el aprendizaje de un oficio relacionado con las labores de

---

<sup>86</sup> Diego era hermano de Micaela y Dalp un amigo de la familia.

<sup>87</sup> La traducción de esta palabra francesa es muaré, que es un tipo de tela fuerte para formar aguas.

<sup>88</sup> Micaela a Lola, Madrid, 8 de enero de 1841 (vol. I).

<sup>89</sup> *Aut.*, p. 2.

<sup>90</sup> Una sugerente reflexión sobre la autobiografía como género literario y su contraste con la biografía en CABALLÉ, Anna: “Biografía y autobiografía: convergencias y divergencias entre ambos géneros”, en DAVIS, J.C. y BURDIEL, I.: *El otro, el mismo. Biografía y autobiografía en Europa (siglos XVII-XX)*. Valencia, PUV, 2005, pp. 49-62.

aguja, a las mujeres que salían de San Juan de Dios. Aunque Micaela reconoce en su autobiografía la repugnancia que le daba en ocasiones tratar con gente de condición sensiblemente inferior a la suya,<sup>91</sup> debió encontrar en sus obras de caridad y, en particular en su colegio, una fuente de realización personal, un medio para encontrarse bien consigo misma y que le permitía distanciarse, aunque fuera temporalmente, de sus obligaciones familiares.

**IMAGEN VIII: Micaela Desmaysières justo antes de su conversión religiosa**



Retrato de Micaela Desmaysières, pintado en París hacia el año 1846 por Melle. Deharme (propiedad de los marqueses de Casa Valdés).

De forma paralela, en Micaela comenzaron a despertar unas inquietudes religiosas que hasta entonces, como se refleja en su correspondencia, habían sido

---

<sup>91</sup> Respecto a sus visitas a los enfermos en los hospitales, Micaela confiesa que “encontraba gran repugnancia al tratar con gente baja tan opuesto a mi carácter” y que “no era todo virtud lo que parecía”. *Aut.*, p. 18.

bastante superficiales: sólo alguna apelación retórica a Dios o a la Virgen y felicitaciones de tipo onomástico. Una persona fue decisiva en la conversión religiosa de Micaela: el padre Eduardo José Rodríguez de Carasa. Este jesuita gaditano conocía a Micaela desde su juventud porque había sido confesor de su madre. Los ejercicios espirituales que le dirigió en la primavera de 1847 marcaron profundamente a una Micaela que, con casi cuarenta años, no había encontrado todavía marido y seguía mostrándose insatisfecha por su vida. El voto de obediencia que Micaela juró a Carasa tras estos ejercicios espirituales permitió a este último ejercer una influencia cada vez mayor en su vida.

Las cartas enviadas por Carasa a Micaela constituyen una excelente fuente para conocer cómo el citado confesor intentó imponer unas pautas de conducta que encajaban perfectamente con el modelo de feminidad católico que hemos estudiado a lo largo de la tesis.<sup>92</sup> En la mentalidad de eclesiásticos como Claret, las mujeres solteras – así se encontraba Micaela en ese momento – eran las que generaban más quebraderos de cabeza debido a su inexperiencia y a la relativa autonomía que les aportaba no estar sometidas al lazo conyugal. Además, la Vizcondesa de Jorbalán, como así le gustaba a Micaela que le tratasen en público,<sup>93</sup> era todavía más susceptible de “caer en la tentación” por su agitada vida social. De ahí que una de las principales preocupaciones de Carasa fuera reducir a la mínima expresión la participación de Micaela en eventos públicos con otros miembros de su clase. Por ejemplo, respecto a las tertulias, Carasa le lanzó la siguiente advertencia: “Tenga V. especial cuidado sobre sí misma en la tertulia que suele tenerse siempre después de comer, porque en ella es más expuesto, que en lo demás del día, el cometer faltas ya de locuacidad, ya de vana alegría, ya de murmuración, ya de disputa”.<sup>94</sup> Los bailes y especialmente los atrevidos vestidos que se llevaban en ellos también preocuparon mucho a Carasa (recordemos que a Claret le ocurría lo mismo). Así, sobre la consulta de Micaela de asistir a un baile en Palacio en plena Cuaresma, el padre jesuita respondió lo siguiente:

---

<sup>92</sup> Las 149 cartas que el padre Carasa escribió a Micaela se encuentran en el Archivo Santa Madre Religiosas Adoratrices (ASMRA), Sección II: Correspondencia pasiva, caja 1. Desgraciadamente, no se conservan las cartas que Micaela envió a Carasa pero a través de su autobiografía y de la correspondencia con otras personas podemos observar los cambios experimentados por Micaela tras su conversión religiosa.

<sup>93</sup> El 21 de octubre de 1846, su hermano Diego firmó una súplica a Isabel II pidiendo ceder a ella el Vizcondado de Jorbalán. Sin embargo, Micaela no llegó nunca a obtener la Real Cédula que legitimara jurídicamente esta cesión.

<sup>94</sup> Carasa a Micaela, sin fecha (posiblemente finales de 1848 o principios de 1849).



Me pregunta V. si podrá ir mañana a la noche al concierto de Palacio. Con razón me hace V. esta pregunta, lo uno porque la cuestión no es muy fácil de resolver, en atención a que toda diversión pública en Cuaresma, no es lo más conforme al espíritu de la Iglesia en este santo tiempo, como lo enseñan todos los libros que tratan de esta preciosa materia [...]. Sin embargo, si V. no va por su gusto o elección, sino por una justa y conveniente condescendencia, aunque no lo apruebo, se lo permito.

La otra causa porque (sic) ha hecho V. muy bien en consultarme, es porque, según he oído decir por todo Madrid, en las funciones de Palacio, se presentan las señoras algo menos decentes de lo que es justo. Este es otro punto mucho más delicado que el anterior; porque en él todo es grave y escandaloso y nada, nada se puede permitir. Así lo enseñan todos los autores unánimemente. Por consiguiente, si V. va, que sea muy cubierta y, cuidado, que no vale decir, voy más honesta que otras; sino que es preciso ir con la ropa muy alta por la espalda y por delante. Ya supongo que se reirán de V., pero sepa V. para su consuelo, que esos mismos que se ríen por delante, lo aprueban en su corazón.<sup>95</sup>

El lenguaje utilizado por Carasa, como podemos comprobar, es directo e imperativo, en todas sus cartas se observa una voluntad férrea de sujetar a Micaela en el plano moral. Para hacer frente a las tentaciones de la vida mundana, Carasa intentó reforzar la espiritualidad de Micaela recomendándole que fuera más humilde y que realizara ejercicios para mortificar su cuerpo. Este es, sin duda, uno de los aspectos más controvertibles de la vida de la santa. Aunque hay autoras que afirman que las penitencias corporales fueron cada vez menos frecuentes en los conventos decimonónicos,<sup>96</sup> la verdad es que Micaela recurrió con frecuencia a ellas desde que se lo aconsejó Carasa, como se refleja en su autobiografía, su epistolario y su *Relación de penitencias*.<sup>97</sup> Algunas de las mortificaciones de Micaela consistían en castigar a sus sentidos con medidas como los ayunos o utilizar en el teatro anteojos sin cristales,<sup>98</sup>

---

<sup>95</sup> Carasa a Micaela, 24 de febrero de 1849. En ocasiones, el excesivo celo de Carasa por los vestidos de Micaela y la sumisión ciega de esta última dio lugar a algunos episodios ridículos, como el que cuenta Micaela en su autobiografía: “Como iba yo muy elegante crujiendo la seda del vestido negro, creyó el P. si hallaría yo orgullosa o deseosa de lucir y parecer bien; ello es que un día me riño porque iba muy hueca y sonando sedas. – Son las sayas. – Pues quítese Vd. esas sayas y venga Vd. sin ellas mañana. Al día siguiente voy hecha una facha o visión, tanto que al ir me dijo una mujer: – Señora, ¿que va Vd. sin enaguas o sayas? – Sí señora. Pasé gran vergüenza, pero para mí la obediencia me fue muy natural siempre; no es virtud. Voy al confesionario. Qué peluca. – ¿Cómo viene Vd. tan ridícula?, me dice el P. – ¿No ve Vd. que se ríen de su figura de Vd.? – Padre, Vd. me dijo me quitara las sayas! – Qué sé yo lo que son sayas! Esta Vd. ridícula así. ¿No le ha dado a Vd. vergüenza? – Yo por obedecer iba conforme”. Más allá de la anécdota, es evidente que la pretensión de Micaela al escribir este pasaje era mostrar una virtud muy apreciada en la jerarquía eclesiástica que debía leer su autobiografía: la obediencia ciega al confesor. *Aut.*, p. 54.

<sup>96</sup> ARNOLD, Odile: *Le corps et l'âme. La vie des religieuses au XIXe siècle*. Paris, Seuil, 1984 y TURIN, Y.: *op. cit.* (1989), pp. 297-352.

<sup>97</sup> Este último texto se encuentra manuscrito en ASMRA, Sección I, caja 1. Su principal confesor desde 1857, Antonio María Claret, también animó a Micaela a que realizase algunas penitencias y mortificaciones corporales.

<sup>98</sup> “Iba por precisión a los teatros y llevaba los anteojos sin cristales, de modo que nada veía de lejos. En los bailes que por precisión iba, llevaba algo que me sirviera de martirio, ya un cilicio, ya el vestido que me mortificara en algo, ya que no sabía cómo iba porque no me miraba al espejo: decidí no ponerme las alhajas que tenía muy buenas de mi madre”. *Aut.*, p. 21.

pero otras penitencias que supuestamente practicó son verdaderamente escalofriantes: llevar un cilicio en la cintura, bañarse con agua helada, comer piojos, pulgas y otros insectos o beber orines. No sabemos hasta qué punto la narración de este tipo de acciones constituía un recurso más de la autora para demostrar sus méritos como buena religiosa a la Santa Sede pero lo que sí está claro que Carasa apremió a Micaela a que continuara mortificando su cuerpo sin miedo al dolor o a la sangre. Entre las virtudes recomendadas por Carasa en la siguiente carta para abandonarse a sí mismo y ser así una buena devota, se encontraban también las penitencias corporales:

Ser humilde hasta no sentir ni el menor movimiento del amor propio en ninguna ocasión, paciente, hasta no experimentar ni la más leve repugnancia en el interior. Dulce para el prójimo, sin que se escape ni aún la más leve expresión agria por voluntad propia, con total exclusión de inclinación alguna involuntaria. Penitente con tanto gusto que ni los brazos sientan que los ponga V. en cruz, ni los muslos que los ate V. el cilicio, ni el cuerpo que no le dé V. de comer ni de beber y que le mortifique V. y le sujete, nada, nada ha de quedar por hacer, o por mejor decir, todo se ha de encontrar hecho y perfectamente hecho.<sup>99</sup>

Sin embargo, parece ser que Micaela se extralimitó en algunas ocasiones y su confesor, como se refleja en las siguientes palabras, le reprendió y le exigió máxima obediencia a sus disposiciones sobre la ejecución de las penitencias: “Tengo que enfadarme con V. por su desobediencia. Sí, por su marcada desobediencia. ¿Quién le ha dado a V. licencia para que se ponga el cilicio en la cintura? ¿Y en la cama? ¡Qué placer!, dice V. ¡Qué propia voluntad! digo yo”.<sup>100</sup> Con toda la carga sadomasoquista que había detrás de todas estas acciones hay que añadir, no obstante, que la espiritualidad de Micaela no se basó exclusivamente en ello. Igual o más importante si cabe fue su adoración al Santísimo Sacramento de la Eucaristía, devoción a la que consagró su nombre en religión y el de su congregación. En muchos de sus escritos, especialmente en la *Relación de favores divinos*,<sup>101</sup> comenta algunas visiones que tuvo en relación con este sacramento y expresa su tesón por conseguir tomar diariamente la comunión a pesar de que Carasa no siempre estuviera de acuerdo. Esta devoción de Micaela encaja perfectamente con la piedad de carácter más sentimental e intimista que predominó en el catolicismo decimonónico frente a la fría piedad jansenista del siglo anterior. Así, como señala Gibson, se produjo una despenalización del acto de comulgar

---

<sup>99</sup> Carasa a Micaela, Madrid, 29 de febrero de 1848.

<sup>100</sup> Carasa a Micaela, sin fecha.

<sup>101</sup> Texto manuscrito en ASMRA, Sección I, caja 2.

al extenderse la convicción de que la comunión regular era la mejor manera de acercarse a Dios.<sup>102</sup>

Sobre las pretensiones que el diplomático Antonio Luis Arnau tenía de casarse con Micaela en el verano de 1848, ella manifiesta a posteriori en su autobiografía que, para entonces, ya “no quería más esposo que Dios”.<sup>103</sup> Parece claro que su conversión estaba ya muy avanzada, como así lo muestran las cartas que durante estos meses escribió a personas de su confianza contándoles algunos detalles de su nuevo plan de vida.<sup>104</sup> No obstante, Micaela tardó en decidir dónde dirigir su vocación religiosa. Posiblemente, su primer empeño fue ingresar en las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl pero Carasa se opuso fervientemente.<sup>105</sup> Por lo que se adivina de estas palabras, parece que no confiaba plenamente en la capacidad de Micaela para mantener el voto de castidad:

Necesitan [las Hermanas de la Caridad] una pureza y una modestia singular porque en los hospitales tratan con los médicos y cirujanos y practicantes y en las casas, con los hombres y generalmente con los hombres de todas clases. Y no puedo menos de decir a usted, reservadísima, que he visto trabajitos, y sé de alguna que se ha salido y se ha casado con el enfermo que había curado. No la digo a usted por desanimarla en lo más mínimo, sino para que se convenza usted de que nuestro cuerpo es nuestro mayor enemigo y que este enemigo lo llevamos con nosotros a todas partes, y que en la religión se suele embravecer más, por lo mismo que el mundo no tiene allí entrada y que es preciso llevar a las Hermanas de la Caridad una modestia a toda prueba, no sea que aumentemos allí nuestras culpas, pues lo que ahora sería un pecado sencillo, entonces después de los votos sería un sacrilegio.<sup>106</sup>

Un año después, Carasa tampoco consideró oportuno que ingresase como monja de clausura en la Orden de la Visitación a pesar de la insistencia de Micaela. Parece ser que aunque su dirigida había renunciado a gran parte de sus compromisos sociales, todavía no estaba seguro en que pudiera cumplir las obligaciones derivadas de la

---

<sup>102</sup> GIBSON, Ralph: *A social history of French Catholicism, 1789-1914*. Routledge, Londres, 1989, pp. 227-267.

<sup>103</sup> *Aut.*, p. 46,

<sup>104</sup> Cirilo Bahía y su criada Bernarda Rodríguez Jubero fueron sus dos principales destinatarios. Así, en carta dirigida a esta última, Micaela comenzaba destacando el hecho de que su sirvienta de confianza se hubiera percatado del cambio que había experimentado: “No dudo que me halles muy variada en todo y si no adelanto no será por no trabajar para ello, pues es mi ocupación diaria”. Bruselas 11 de junio de 1848 (vol. I).

<sup>105</sup> Quién luego se convertirá en un buen amigo de Micaela, el obispo de Pamplona Severo Andriani, también le disuadió de que entrase en las Hijas de la Caridad, entre otras razones porque su voluntad de ejercer la caridad a domicilio y no en una congregación religiosa podría servir de ejemplo a otras mujeres de la aristocracia. Andriani a Micaela, Pamplona, 15 de marzo de 1848. Esta carta y otras más que citaremos a lo largo del texto y que fueron escritas por obispos o religiosos a Micaela se encuentran en ASMRA, Sección II, Caja 5, L. 1 y 2.

<sup>106</sup> Carasa a Micaela, Madrid, 18 de febrero de 1848.

condición religiosa. En lo que sí le animó con brío fue en permanecer junto a las alumnas de su colegio de desamparadas cuando las circunstancias así lo exigieron. Esta iniciativa de Micaela había experimentado varias vicisitudes desde su apertura en 1845: Micaela no lo había podido supervisar directamente debido a sus continuos viajes al extranjero, las mujeres de la junta de señoras formada para dirigir el colegio durante sus primeros años de vida decidieron abandonar y las religiosas de la Sagrada Familia de Burdeos, una congregación francesa que se había encargado de gestionar el colegio desde entonces, fueron expulsadas a instancia de Micaela cuando se dio cuenta de que le habían usurpado la dirección del centro.

La decisión de Micaela de quedarse a vivir en el colegio y consagrarse al servicio de sus alumnas contó con la clara oposición de su familia. Micaela recuerda en su autobiografía con aflicción la desazón que este desacuerdo con su familia le generó: “Me hallaba tan sola, tan triste y despreciada por todos, incluso de mi familia, que no querían saber de mí ni verme”.<sup>107</sup> En su decisión debió influir no sólo Carasa sino también Fulgencio Mora,<sup>108</sup> un abad que había conocido durante sus viajes a Francia y que le recomendaba que no hiciese caso a su familia: “¿No sabe V. señora mía, que dice el Espíritu Santo que los mayores enemigos del hombre son los de su casa? Esto debía ponerla V. lejos de escuchar el murmullo de los suyos, pues no tienen la misión de Dios, sino antes bien su reprobación”.<sup>109</sup> Sin embargo, a tenor de lo que escribió Micaela a su hermano Diego unos días después, la resolución de quedarse a vivir en el colegio obedeció a la aspiración personal de continuar con su vocación religiosa: “Hago al fin la vida que hace años deseo, o mejor dicho, que hace años sigo aunque con mil trabas para seguir mi vocación”.<sup>110</sup>

La vocación de Micaela no se quedó ahí. Consciente de que los proyectos anteriores de nombrar a una junta de señoras y de delegar la gestión del colegio a una congregación extranjera habían fracasado, y ante la ausencia de un instituto religioso específico para arrepentidas, Micaela se decidió a fundar una nueva congregación. Esta idea la tuvo en mente desde 1850 pero hasta seis años después, fecha de elaboración de las primeras constituciones de las Adoratrices, no se llevó a la práctica. Varios factores

---

<sup>107</sup> *Aut.*, p. 88. Más adelante añade que “como en mi casa llevaron tan a mal mi salida, en tres años no quiso venir ninguno a verme, lo que era mi corazón una pena diaria, pues no parecía más sino que yo había cometido un gran delito, que todos se avergonzaban de mí” (*Aut.*, p. 97).

<sup>108</sup> Se trata de Don Fulgencio Mora (c.1770-c.1851), abad de la comunidad trapense del monasterio de Santa Susana en la villa de Maella. Según cuenta Micaela en su Autobiografía (p. 49), lo conoció en Burdeos, donde el abad estaba desterrado desde 1835.

<sup>109</sup> Fulgencio Mora a Micaela, Burdeos, 20 de septiembre de 1850.

<sup>110</sup> Micaela a Diego, Madrid, 5 de octubre de 1850 (vol. I).

podieron provocar este retraso. En primer lugar, el padre Carasa, que había encauzado la vocación religiosa de Micaela hasta aconsejarle permanecer en el colegio, no aprobó en ningún momento que Micaela entrara propiamente en el estado religioso y, menos aún, se convirtiera en fundadora de una nueva congregación. En su autobiografía, Micaela cuenta con amargura que Carasa no le permitiera nunca leer reglas de otras congregaciones religiosas para elaborar las de las Adoratrices. Añade que “hasta después de muerto no supe se oponía su regla formasen comunidades religiosas o constituciones”.<sup>111</sup>

En segundo lugar, Micaela contó también con la oposición de una parte del clero, una circunstancia que le acompañará hasta el final de su vida. Quizás, el contraste entre una mujer procedente de la aristocracia y un clero sacerdotal de origen más humilde pudo estar en la base de algunas de estas rencillas. Micaela recoge en su autobiografía algunas de las críticas que recibió de sacerdotes, especialmente aquellas dirigidas a su voluntad de dirigir una congregación religiosa, aunque no es descartable que la religiosa magnificara estas críticas, de nuevo con fines autolaudatorios. Al parecer, el padre Pedro José Ruiz, sacerdote recomendado por Carasa y que acabó siendo confesor de colegialas, le espetó en una ocasión: “Váyase V. a su casa y deje V. de colegios, que no es para V. esa obra; es de más importancia y trabajo que a V. le parece”.<sup>112</sup> Tampoco el arzobispo de Zaragoza, Manuel María García Gil, fue partidario de la fundación y de esta manera tan clara se lo hizo saber por carta una vez se redactaron las primeras constituciones: “Aseguro a V.S. que el pensamiento es santo, la caridad que ejercer con las Desamparadas digna de elogio, y laudable el celo de las personas que le ayudan en tan piadosa empresa; pero entre practicar una obra buena y querer elevarla al orden estable y fin sublime de Instituto Religioso, hay una distancia enorme”.<sup>113</sup>

Finalmente, Micaela fue acusada en algunas ocasiones de retener en el colegio a mujeres contra la voluntad de sus familias. Así, de nuevo en su autobiografía, cuenta cómo el primo de una de las colegialas intentó incluso quemar el colegio porque quería casarse con ella contra la propia voluntad de la chica.<sup>114</sup> Algunos de estos escándalos saltaron a la prensa liberal de la época. Por ejemplo, *El Observador* narra de esta

---

<sup>111</sup> *Aut.*, p. 112.

<sup>112</sup> *Aut.*, p. 95.

<sup>113</sup> García Gil a Sacramento, Zaragoza, 7 de septiembre de 1857.

<sup>114</sup> *Aut.*, pp. 158-160

manera la desesperación de una madre ante la imposibilidad de sacar a su hija del colegio por la actitud “fanática” de las religiosas:

Al siguiente día, la otra señora fue en busca de su hija, pero halló en ello una marcada oposición a salir de allí, apoyada por las maestras del citado Establecimiento que hasta llegaron a enfadarse. Con expresiones, propias de fanatismo exagerado, hicieron salir de la Casa a la pobre madre que iba a reclamar a su hija, y quedaron muy satisfechas de haber alcanzado un alma para el cielo a costa de las lágrimas y de la desesperación de la infeliz señora. Hemos oído que ésta piensa acudir a la autoridad competente para que desde luego proceda a sacar a su hija.<sup>115</sup>

A pesar de estos obstáculos, Micaela siguió adelante con un proyecto que ocupaba ya toda su vida y en 1856, con la redacción y aprobación de las primeras Constituciones, fue fundada la congregación de las Adoratrices. La Vizcondesa de Jorbalán, ahora ya Madre Sacramento, se convirtió en su primera Superiora general.

### *9.3.2. Entre Dios y el siglo.*

Como superioras generales de sus respectivas congregaciones, las mujeres que estamos estudiando tuvieron que hacer frente a nuevos retos en un contexto generalmente hostil porque ni las estructuras eclesásticas ni la sociedad en general estaban acostumbradas a lidiar con mujeres que ocupaban puestos de cierta jerarquía en una organización tan masculinizada en sus centros de poder como la Iglesia católica. Un discurso con categorías que legitimaban la labor que realizaban de recristianización social, su vocación religiosa y, por qué no, su ambición personal, fueron las armas que utilizaron las superioras generales para consolidar sus congregaciones religiosas y para defender su poder y su posición.

El complejo proceso de aprobación de las constituciones que debían regir cada congregación refleja perfectamente los juegos de poder entre gobernantes, obispos, cardenales y, por supuesto, las superioras generales. Este era un paso decisivo para garantizar el futuro de la congregación ya que suponía su aceptación y reconocimiento tanto por los poderes civiles como eclesásticos. Por un lado, la aprobación civil, ejecutada normalmente por una real orden del Ministerio de Justicia, garantizaba a una congregación poder desarrollar con normalidad su actividad dentro del Estado español. Por otro lado, la aprobación canónica le reconocía un estatus propio como instituto

---

<sup>115</sup> *El Observador*, nº 962, 11 de abril de 1851.

religioso, lo que a efectos prácticos suponía, entre otras cosas, sustituir la jurisdicción episcopal por la pontificia.

Como bien explica Ana Yetano, el proceso de aprobación canónica de una congregación femenina era generalmente dilatado en el tiempo.<sup>116</sup> En parte, esto se debió a que, hasta principios del siglo XX, Roma no dispuso de los códigos jurídicos necesarios para establecer un marco homogéneo al que debían adaptarse las congregaciones.<sup>117</sup> Así pues, durante la segunda mitad del siglo XIX, la ausencia de una regulación general ofreció a las fundadoras cierto margen de maniobra a la hora de redactar sus constituciones. El organismo romano encargado de la aprobación de las constituciones fue la Sagrada Congregación romana de Obispos y Religiosos (SCROR). El proceso seguía normalmente los siguientes pasos. En primer lugar, el instituto religioso presentaba a Roma sus constituciones y las cartas de recomendación de los obispos de las diócesis donde se había establecido. La SCROR emitía entonces el denominado *Decretum laudis*, que constituía una primera apreciación positiva, e indicaba una serie de correcciones para las constituciones presentadas. La congregación religiosa debía seguir estas indicaciones a modo de prueba durante un periodo que oscilaba entre los cinco y los diez años. Si se demostraba que el instituto había funcionado con normalidad durante ese tiempo, debía incluir las correcciones sugeridas por la SCROR en el texto mismo de las constituciones. Tras otro periodo de prueba, podía enviar de nuevo a Roma las constituciones, ahora con modificaciones sugeridas por la propia congregación. La SCROR se encargaba de revisar el nuevo texto pero, en vez de enviar como antes observaciones al instituto, escribía ella misma el texto de las constituciones. La congregación debía aceptar el nuevo texto aunque podía introducir alguna sugerencia de modificación. Por tercera vez, las constituciones debían enviarse a Roma para que la SCROR volviera a escribir las constituciones, incluyendo o no las modificaciones sugeridas, y emitiera el decreto de aprobación definitiva. En teoría, el proceso podía alargarse durante quince o veinte años pero el tiempo varió dependiendo de las circunstancias concretas de cada congregación.

La aprobación papal de un instituto religioso no sólo suponía su legalización jurídica sino que significaba la declaración explícita de la santidad de la congregación y de sus reglas por parte del representante de Dios en la Tierra. Además, la autoridad de la

---

<sup>116</sup> YETANO, A.: "Las congregaciones religiosas...", *op. cit.*", pp. 32-43.

<sup>117</sup> La Constitución apostólica *Condita a Christo* (1900) reconocía de pleno derecho a las nuevas congregaciones femeninas como instituciones de vida religiosa y el documento llamado *Normae* (1901) contenía un modelo de constitución que debía seguir cada instituto.

Superiora general solía quedar generalmente reforzada, tanto en el seno de la congregación como frente a agentes externos como los obispos. Todo ello explica el empeño y la tenacidad demostrados durante todo el proceso de aprobación por los cargos directivos de las congregaciones, que no adoptaron por tanto una actitud pasiva. Es bajo estas directrices como debemos interpretar los casos concretos de las Adoratrices y las Carmelitas de la Caridad.<sup>118</sup>

Las primeras constituciones de las Adoratrices proceden de 1856 y fueron redactadas en su totalidad por la Madre Sacramento ya que, recordemos, el padre Carasa se había negado a ayudarla. En ellas se establece un régimen de naturaleza monárquica, con la presencia de una Superiora, una Vicesuperiora y tres Consultoras. A la primera se le recomienda que escuche el parecer de las demás pero se declara expresamente que no está obligada a ello. La segunda versión de las constituciones, redactadas entre 1857 y 1858, contó ya con el filtro del arzobispo de Toledo, Cirilo Alameda y Brea. Dicha influencia se puede percibir en la declaración en varios artículos de una intervención mayor en el gobierno del instituto por parte del prelado. El siguiente paso fue enviar las constituciones al papa para su aprobación, acompañadas de la recomendación de dieciséis obispos, el arzobispo de Toledo, Claret<sup>119</sup> – en esos momentos confesor de la Madre Sacramento – y la propia reina Isabel II – en esa época amiga íntima de Sacramento. El 15 de septiembre de 1860 se emitió el *Decretum laudis* por el cual se daba un voto de confianza al instituto pero se le pedía modificar algunos contenidos de las constituciones. Tras una nueva negociación entre Sacramento y el arzobispo de Toledo, el nuevo texto fue remitido a Roma en 1861 y aprobado *ad experimentum* durante cinco años. Transcurrido ese tiempo, la nueva Superiora general de la congregación, María de Jesús,<sup>120</sup> envió las constituciones a Roma con modificaciones que reforzaban el poder de la Superiora general frente al arzobispo de Toledo. Aunque las constituciones se podrían haber aprobado para diez años de prueba, parece ser que la

---

<sup>118</sup> Sobre las constituciones de las Adoratrices, véase LOZANO, Juan Manuel: *Las Adoratrices Esclavas del Santísimo Sacramento y de la Caridad. Constituciones y Espíritu*. Madrid, 1968. Sobre las constituciones de las Carmelitas de la Caridad, resulta útil SERNA, Catalina: *Constituciones de las Hermanas Carmelitas de la Caridad. Historia, textos y fuentes*. Vitoria, Vedruna, 1969.

<sup>119</sup> La carta de recomendación de Claret, fechada en Madrid el 18 de febrero de 1860, se encuentra reproducida en su epistolario. CLARET, Antonio María: *Epistolario de San Antonio María Claret* (preparado y anotado por el R.P. José María Gil). Madrid, Cocusa, 1970, vol. II, pp. 111-112. Estas y otras cartas escritas por Claret se encuentran dispersas en esta edición de su epistolario activo por lo que, si no señalamos lo contrario, las citaremos a partir de esta publicación.

<sup>120</sup> Se llamaba Dolores Craywinkel Hurtado de Mendoza. Ingresó en las Adoratrices el 31 de octubre de 1858 con 37 años y de estado viuda. El 10 de enero de 1866 fue nombrada Superiora General. Falleció en la visita a la casa de Barcelona el 16 de abril de 1873



recomendación de varios obispos, de la Reina y de Claret<sup>121</sup> fue decisiva para que el 24 de noviembre de 1866 se emitiera el decreto por el cual se aprobaba definitivamente el Instituto de Adoratrices como Congregación religiosa de votos simples.

Como hemos podido comprobar, el arzobispo de Toledo y la Superiora general intervinieron activamente en la redacción de las constituciones para afirmar su esfera de poder en la nueva congregación. Mediante el análisis de las distintas versiones, podemos afirmar que el arzobispo quedó satisfecho al conseguir que el cargo de Superiora general no fuera vitalicio sino renovable cada diez años. De esa manera se aseguraba de que una religiosa no se perpetuara en el mando supremo de la congregación. Sin embargo, no culminó su aspiración de que el noviciado de la congregación permaneciera siempre en Madrid, lugar desde el que podía controlar perfectamente la preparación de las futuras Adoratrices, ya que las constituciones definitivas establecieron que la decisión correspondía a la Superiora general bajo licencia de la Santa Sede. Sacramento, por su parte, tuvo éxito en su intención de dotar a la congregación de una estructura jerárquica y centralizada porque una de sus principales aspiraciones, el nombramiento directo de las Superioras locales por la Superiora general y no por elección de las hermanas, fue reconocida en el texto definitivo de las constituciones.

Más dilatado en el tiempo pero con unas luchas de poder bastante similares fue el proceso de aprobación de las constituciones de las Carmelitas de la Caridad. Congregación fundada, como sabemos, por Joaquina de Vedruna en 1826,<sup>122</sup> sus primeras reglas fueron redactadas por el fraile capuchino Esteban de Olot. La mayoría

---

<sup>121</sup> La carta de la reina, fechada en Madrid el 30 de abril de 1866, aparece reproducida en la siguiente recopilación de correspondencia entre Isabel II y Pío IX: CÁRCEL ORTÍ, Vicente: "Pío IX e Isabel II: Nuevas cartas entre el papa y la reina de España", *Archivum Historiae Pontificiae*, nº 21 (1983), pp. 131-181. La carta de Claret, fechada en Madrid el 20 de abril de 1866, se encuentra reproducida en su epistolario (vol. II, pp. 999-1001). En ella anuncia al pontífice la muerte de la fundadora pero asegura que esta "dejó algunos apuntes de ciertas modificaciones que la experiencia le había enseñado debían hacerse en las reglas".

<sup>122</sup> Joaquina de Vedruna Vidal nació en 1783 en Barcelona en el seno de una familia acomodada. Se casó a los dieciséis años de edad con el procurador Teodoro de Mas. Tuvieron nueve hijos, de los cuales tres murieron al poco tiempo de nacer. Joaquina estuvo al cargo de ellos cuando su marido murió en 1816 de tuberculosis. Con la ayuda de su director espiritual, Esteban de Olot, y del obispo de Vic, Pablo de Jesús Corcuera, fundó en 1826 la congregación de las Hermanas Terciarias de María Santísima del Carmen, posteriormente conocidas como Carmelitas de la Caridad. El instituto se extendió rápidamente por las zonas limítrofes a Vic aunque la guerra carlista provocó una división temporal de la congregación porque algunas hermanas quedaron en zona carlista y otras en zona isabelina. La llegada de Espartero al poder en 1840 obligó a Joaquina y a algunas hermanas más a exiliarse a Francia. De vuelta a Cataluña, Joaquina conoció a mosén Claret, que años después se encargó de completar las primeras constituciones de la congregación. Hasta la muerte de Vedruna el 28 de agosto de 1854, el instituto continuó expandiéndose por Cataluña. Fue beatificada en 1940 y canonizada en 1959. Véase MARTÍN BENDICHO, Lydia: *Joaquina de Vedruna*. Barcelona, Claret, 2000.

de los veintiún puntos de los que consta el texto son de contenido espiritual y apenas hay referencias al gobierno de la congregación. Eso explica que en las adiciones que la propia Vedruna redactó en 1845 se explicitara mejor esta última cuestión al distinguir tres autoridades: el obispo de Vic, cuya intervención era necesaria para los asuntos de mayor importancia; la Superiora general, que debía residir en Vic, su cargo era vitalicio y era asesorada por un Consejo de dos o tres hermanas; y las superiores locales, cuyo mandato debía durar tres años. Estas adiciones no tuvieron fuerza legislativa en el instituto pero son importantes para conocer el pensamiento de Joaquina de Vedruna respecto a la forma de organizar el gobierno de la congregación.

En 1850, Claret incorporó a las constituciones originales del padre Olot una serie de reglas para el buen gobierno de la congregación.<sup>123</sup> El recién nombrado arzobispo de Santiago de Cuba otorgó al obispo de Vic, en ese momento Luciano Casadevall, un gran poder en el control del instituto ya que le daba facultad para nombrar al Director general y a la Madre Priora general. Las funciones del primero consistían principalmente en ejercer una vigilancia general sobre el conjunto del instituto con la intención de mantener la paz y la armonía entre las hermanas y evitar así posibles disensiones internas. Por su parte, la Madre Priora general, cuyo cargo ya no era vitalicio, debía atender cuestiones más materiales relacionadas con la enseñanza de niñas o el cuidado de enfermos aunque, como el Director general, tenía la obligación de visitar las casas de la congregación todos los años. De común acuerdo, ambas figuras se encargaban también de nombrar a las Prioras locales por el tiempo que consideraran oportuno. Estas constituciones, que inclinaban la balanza a favor de la autoridad episcopal, fueron aprobadas y firmadas por el obispo de Vic, Gerona, Barcelona y Teruel.

Unos años después, el nuevo obispo de Vic, Antonio Palau Termes, decidió redactar unas nuevas constituciones para las Carmelitas que fortalecían la tutela masculina de la orden. La formulación de este texto es mucho más escueta y jurídica que la de sus antecedentes ya que diez de los dieciséis capítulos totales se ocupan del gobierno y de la organización externa del instituto. Con respecto al texto de Claret se observa una acentuación de la influencia del director general ya que se reduce el contenido espiritual y se le confía un papel casi exclusivamente de gobierno. El cargo de Superiora general volvía a ser vitalicio a no ser que el obispo de Vic la relevase por causa grave. El 14 de mayo de 1855, Palau envió estas constituciones a Roma

---

<sup>123</sup> Las reglas del padre Olot con las adiciones del padre Claret se encuentran impresas en el AMJ, Leg. 3.752-1, nº 12.315.

acompañadas de una instancia en la que, entre otras cosas, pedía que el obispo de Vich fuera declarado Superior general de todo el instituto. Sin embargo, el proyecto de Palau no llegó a prosperar porque dos años después fue nombrado obispo de Barcelona y, sobre todo, porque la congregación no admitió unas constituciones que habían sido unilateralmente elaboradas por el prelado. En carta dirigida a Claret, la Superiora general Paula Delpuig explicaba el descontento de las hermanas ante la actitud de Palau:

En cuanto a la observancia de las Reglas del Ilmo. Palau por el Instituto, ni él mismo se vio con ánimo de mandarlas observar, pues, luego que se habló de las mismas a las Hermanas, ni una sola entre ellas dio señales de quererlas admitir, antes al contrario, todas, y en particular las Superiores, protestaron formalmente, diciendo que ellas habían profesado y prometido observar las reglas del Padre Esteban, adicionados y aumentados por V.E. Ilma., y que, por lo mismo, con su fiel observancia ya sabían que tenían suficiente para vivir como buenas religiosas y salvarse; de aquí es que fue unánime el desagrado con que se miraron las del Ilmo. Palau.<sup>124</sup>

Delpuig expresaba en esta carta que las verdaderas constituciones de las Carmelitas de la Caridad eran las escritas por el padre Esteban y ampliadas por el propio Claret, de ahí que fueran estas las que se decidieran enviar a Roma en 1860. La SCROR, encargada como vimos de revisar las constituciones de las congregaciones, emitió el *Decretum laudis* el 14 de septiembre de 1860 pero llamando la atención sobre algunas cuestiones. En primer lugar, criticó el hecho de que un instituto presente en varias diócesis estuviese únicamente sometido al obispo de una de ellas. En segundo lugar, señaló que la Superiora general no debía ser nombrada por el obispo sino que su elección estaba reservada al capítulo general de las religiosas. Desde luego, estas modificaciones inclinaban claramente la balanza a favor de la Superiora general y así se confirmó en nuevas versiones de las constituciones enviadas para su revisión a Roma, donde se limitó la jurisdicción de los obispos únicamente a las casas de la congregación que estuviesen dentro de su diócesis. El propio cargo de Superiora general se debía renovar cada cinco años aunque se hizo una excepción con Paula Delpuig, que pudo disfrutar de su posición hasta su muerte. Finalmente, el 20 de julio de 1880 fue expedido el decreto por el cual el papa León XIII aprobaba definitivamente la congregación con sus constituciones.

---

<sup>124</sup> Paula Delpuig a Claret, Vic, 19 de octubre de 1858. Carta publicada en CLARET, Antonio María: *Epistolario pasivo de San Antonio María Claret* (recopilado por Jesús Bermejo). Madrid, Publicaciones Claretianas, 1992-1996, vol. II, pp. 157-158. A no ser que se diga lo contrario, las próximas cartas que citemos dirigidas a Claret proceden de este epistolario.

En su intento de consolidar las congregaciones que dirigían, las superiores generales trataron de utilizar en su propio beneficio la influencia de personajes poderosos. Uno de ellos, como hemos podido comprobar en los procesos de aprobación de las constituciones de las Adoratrices y de las Carmelitas de la Caridad, fue el padre Claret.<sup>125</sup> El obispo catalán conoció y/o escribió a muchas de las religiosas que hemos mencionado a lo largo del capítulo: Joaquina de Vedruna,<sup>126</sup> Paula Delpuig, Madre Sacramento y María Antonia París. El análisis de la correspondencia de Claret con estas mujeres nos informa de la existencia de unas relaciones basadas principalmente en el intercambio de favores aunque en ocasiones se profundizara también en el plano personal. Por ejemplo, María Antonia París,<sup>127</sup> que conoció a Claret poco antes de que este embarcara hacia Cuba en 1850, se debió convertir en una de las principales amistades del clérigo catalán a pesar de la animadversión que sentía a relacionarse con mujeres, tal como expresaba en su autobiografía (véase capítulo 4).<sup>128</sup> Como arzobispo de Santiago de Cuba, la colaboración de Claret fue decisiva en la fundación de las Religiosas de María Inmaculada y después, ya como confesor de Isabel II, también participó en la extensión de esta congregación por España. Así, entre enero de 1865 y mayo de 1867, Claret escribió a París sobre sus reuniones con la reina, el ministro de Gracia y Justicia, el arzobispo de Tarragona y el nuncio de España para acelerar la

---

<sup>125</sup> Claret también colaboró en la aprobación de las constituciones de las Terciarias Dominicanas de la Anunciata, congregación fundada en Vic en 1856 por Francisco Coll y dedicada preferentemente a la enseñanza femenina en zonas rurales.

<sup>126</sup> En el epistolario activo de Claret, recopilado por José María Gil, no aparece ninguna carta dirigida a Joaquina de Vedruna pero por otras referencias indirectas se puede asegurar que sí se conocieron.

<sup>127</sup> María Antonia París Riera nació en Vallmoll (Tarragona) el 28 de junio de 1813 en el seno de una familia de pescadores. Ingresó en la Compañía de María en 1841 pero no pudo profesar por las limitaciones legales impuestas a los órdenes religiosos en ese periodo. Tras entrevistarse con Claret en 1850, decidió irse a Cuba acompañada por otras cuatro religiosas catalanas dos años después. En 1855 y con la colaboración del arzobispo de Santiago de Cuba, fundó el Instituto Apostólico de la Inmaculada Concepción de María Santísima, de clausura y dedicado a la enseñanza de niñas. Durante esta estancia en Cuba escribió uno de sus textos más destacados: los *Puntos para la Reforma de la Iglesia*. En 1859, París volvió a Cataluña y fundó en Tremp (Lleida) una nueva casa del instituto con la colaboración del obispo de Urgel, José Caixal Estradé. Durante los años siguientes prosiguió la expansión del instituto con nuevas fundaciones en Reus (Tarragona), Baracoa (Cuba), Caracagente (Valencia) y Vélez-Rubio (Almería). Sin embargo, París tuvo serias dificultades para mantener el control de la congregación, lo que se tradujo en la secesión de la comunidad de Tremp. María Antonia murió en el convento de Reus el 17 de enero de 1885 dejando para la posteridad varios escritos autobiográficos de contenido más bien espiritual. Fue proclamada Venerable por Juan Pablo II en 1993. Véase MISIONERAS CLARETIANAS: *Esperar contra toda esperanza: biografía de María Antonia París*. Barcelona, Editorial Claret, 2004.

<sup>128</sup> Esta oposición a relacionarse con mujeres también se mostró en el momento de conocer a María Antonia París en 1850. Así se refería a esta mujer en sendas cartas enviadas a José Caixal, en ese momento canónigo de Tarragona: “Nos hemos de acordar que tratamos con mujeres que siempre andan precipitadamente y con poca reflexión y son perfidiosas que nunca sesen (sic) hasta salir con la suya, y después a veces corresponden muy mal” (Claret a Caixal, Vic, 9 de febrero de 1850, vol. I, pp. 353-354); “Sobre mis llagas viene esa Hermana París; ¿qué haré yo?” (Claret a Caixal, Vic, 16 de febrero de 1850, vol. I, pp. 357-358).

nueva fundación de la congregación en Reus.<sup>129</sup> Por su parte, París ayudó a Claret en la elaboración de su libro *La Colegiala Instruida* mediante el suministro de información práctica relacionada con la enseñanza impartida en las escuelas abiertas por las Claretianas.<sup>130</sup> Incluso podemos afirmar que la religiosa debió servir también de desahogo para Claret en algunos momentos, especialmente cuando se encontraba agobiado por la vida de la corte.<sup>131</sup>

Claret fue, sin duda, una persona que gozó de alta estima entre muchas religiosas por su contribución decisiva a la fundación y consolidación de numerosas congregaciones. Para el clérigo catalán, la acción de estos institutos religiosos femeninos era muy importante para ganar terreno al liberalismo en el plano social y poner así las bases de una efectiva recristianización. No obstante, su empeño por revisar las constituciones o supervisar la actuación de estas congregaciones no era en absoluto inocente. La precaución y la sospecha con las que Claret y otros sacerdotes concebían a priori a todas las mujeres les condujeron a intentar controlar la acción de estas religiosas que, recordemos, no desarrollaban su actividad principal entre los muros de un convento sino en el siglo, en el mundo exterior, con todo lo que eso podía conllevar. Además, debemos tener en cuenta que la estructura organizativa con la que se intentaron dotar estas congregaciones otorgaba un gran poder a la figura de la Superiora general, quien no tenía que estar supeditada únicamente al obispo de una diócesis, como ya hemos comprobado. Por todo ello, al clero masculino le interesó adoptar una actitud cordial y diligente hacia estas mujeres que, con su actividad educativa y asistencial, no hacían sino aumentar el prestigio de la Iglesia en unos tiempos difíciles aunque ya veremos que hubo bastantes excepciones.

Claret no fue, por supuesto, de los que adoptó una actitud hostil hacia la causa de estas mujeres. Su contribución al fenómeno congregacionista femenino, como hemos intuido en el caso de París, no se redujo únicamente a redactar constituciones sino que también utilizó toda su influencia política en beneficio de las congregaciones. Esto es claramente constatable durante su etapa como confesor de la reina Isabel II y, sin duda,

---

<sup>129</sup> Claret a París, Madrid, 18 de enero de 1865, 21 de junio de 1865, 9 de abril de 1867 y 28 de mayo de 1867, entre otras.

<sup>130</sup> Véase, por ejemplo, carta de Claret a París, Madrid, 11 de mayo de 1860 (vol. II, p. 136) y carta de Claret a París, Madrid, 22 de abril de 1863 (vol. II, p. 646).

<sup>131</sup> “Yo me hallo en esta Corte, porque me dicen que ésta es la voluntad de Dios, pero estoy violento, todos los días tengo de hacer actos de resignación y conformidad a la voluntad de Dios; mis deseos son, como siempre, de correr por todo el mundo predicando el santo Evangelio y sellar con mi sangre las verdades evangélicas como mi divino Maestro y amado Jesús; no tengo reposo, ni mi alma halla consuelo sino corriendo y predicando”. Claret a París, Madrid, 23 de febrero de 1863 (vol. II, pp. 626-628).

uno de los institutos más favorecidos fue el de las Carmelitas de la Caridad. Esta congregación se había beneficiado de una Real Orden emitida el 26 de julio de 1857 que autorizaba a sus maestras a seguir enseñando sin dispensa de título hasta la aprobación de una nueva ley de instrucción pública. Esta fue promulgada un mes y medio después: se trataba lógicamente de la Ley Moyano. En su artículo 153, como ya sabemos, otorgaba a las congregaciones religiosas el privilegio de enseñar sin título pero las Carmelitas de la Caridad aún no habían sido aprobadas civilmente. Por tanto, el problema legal se produjo como consecuencia de que la mayoría de las maestras de la congregación no disponían el señalado título. De ahí que las aproximadamente veinticinco escuelas controladas por las Carmelitas de la Caridad en ese momento se encontraran en situación irregular. Es en este contexto donde debemos situar la actuación del padre Claret. A finales de 1858, Juan José Castañer Ribas, obispo de Vic y, según las constituciones de las Carmelitas de la Caridad vigentes en ese momento, encargado de nombrar al director general de la congregación, escribía a Claret explicándole por qué eran preferibles las religiosas frente a las seglares en la enseñanza de las niñas:

El Gobierno de S. Rl. M. considerando el Instituto como un grande y pingüe patrimonio de utilidad pública, le ha dispensado varias concesiones, y parece muy conveniente, por no decir necesario al bien público, que prefiera en todo a sus hijas las hermanas Terciarias del Carmen, a las maestras seglares; porque en mi concepto y en el de las poblaciones en general, que con tanto afán solicitan hermanas, las señoras maestras seglares no pueden cumplir con su misión de instruir, moralizando: este resultado con muchísima dificultad lo daría una señora seglar; porque, o bien es soltera, o viuda o por fin casada: si lo 1º o 2º, por lo regular aspirará a un enlace, deseará ser amada, y en lugar de edificar, destruirá; porque viéndose sola, maestra e independiente, las funestas consecuencias son muy tangibles. Si es casada, es poco menos que imposible su total desempeño, por falta de humor, ocupación en el régimen y aderezo de su familia, tener que llevar la prole en sus brazos, o hallarse por fin en estado interesante. Dichas señoras podrán instruir en ciertos tiempos, no lo niego; pero siempre, y sin perjuicio de la moral pública, lo dejo a la consideración de V.E.<sup>132</sup>

Tan solo unos días después, Claret escribía a Isabel II pidiéndole la plena libertad de enseñanza para las Carmelitas de la Caridad. Entre los argumentos aducidos, no sólo se encuentran los ya señalados por el obispo de Vic, es decir, la ausencia de obligaciones familiares y la mayor moralidad de las religiosas, sino que también se incorporan otros como el menor coste que suponía para los ayuntamientos contratar una comunidad de hermanas para la escuela y el hospital del municipio que una maestra

---

<sup>132</sup> Castañer Ribas a Claret, Vic, finales de 1858.

seglar con título. Claret también llama la atención a la reina sobre las murmuraciones que las madres de familia depositan sobre el gobierno cuando un grupo de maestras religiosas son expulsadas de un municipio. Cito la parte final de la carta, donde más que el contenido – las medidas favorables hacia las Carmelitas de la Caridad – destaca la manera de expresarlo por parte de Claret y que demuestra lo que otros autores ya han intuido: la capacidad que tenía el confesor de manipular la conciencia de la reina para, como mínimo, favorecer a la Iglesia.<sup>133</sup>

Por tanto, señora, el exponente, *no sólo suplica, sino que además, como director espiritual de V.M., le prescribe* que, en conciencia, debe mandar al gobierno que enmiende este error que quizá inadvertidamente comete, y así dispone y declara: 1º Que las Religiosas terciarias del Carmen que el director general del Instituto señale y ponga por Madres y Directoras de los colegios y casas de enseñanza, se han de considerar como maestras de título real. 2º Que la Madre directora de cada colegio o casa de enseñanza pueda librar su correspondiente recibo y cobrar la dotación que la población señala a la enseñanza de niñas. 3º Que de ninguna población pueden ser quitadas las religiosas de enseñanza para ceder la plaza a una maestra seglar.

Con esto cumplirá V.M. con un acto de justicia y *llenará un deber, de conciencia que Dios le premiará*, y por el que las religiosas y madres e hijas de familia le quedarán eternamente agradecidas.<sup>134</sup>

Pero Claret no se quedó ahí. Un año después volvió a escribir a la reina, en esta ocasión para exigirle la aprobación civil de la congregación. Con ella, las Carmelitas podrían fundar nuevos establecimientos en todos los territorios de la monarquía de acuerdo a las leyes.<sup>135</sup> Parece ser que la presión de Claret a favor de las Carmelitas de la Caridad surtió efecto porque la Real Cédula de 22 de julio de 1861, emitida por el ministro de Gracia y Justicia Santiago Fernández Negrete, declaraba la aprobación real del instituto.

Recurrir a Isabel II, una mujer cuyas ingenuas creencias religiosas no resultaban difíciles de explotar, no fue una excepción para muchos institutos religiosos femeninos. La Madre Sacramento fue capaz de tejer con ella una profunda relación personal que acabó redundando a favor de su congregación. Ya antes de conocerla en persona, Micaela Desmaysières había escrito varias exposiciones a la reina demandándole apoyo

---

<sup>133</sup> Isabel Burdiel recoge un interesante testimonio de un diplomático francés, Fournier, sobre las relaciones entre Isabel II y su confesor. Decía en 1858 que Claret era “extraordinariamente influyente sobre Ella en la medida en que vela sobre su conciencia a la que no duda en aterrorizar”. BURDIEL, Isabel: *Isabel II, una biografía (1830-1904)*. Madrid, Taurus, 2010, p. 594. Véase también LA PARRA LÓPEZ, Emilio: “La Reina y la Iglesia”, en PÉREZ GARZÓN, J. S. (ed.): *Isabel II: los espejos de la reina*. Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 197-212.

<sup>134</sup> Claret a Isabel II, Madrid, 12 de enero de 1859 (vol. I, pp. 1713-1717). Las cursivas son mías. La carta aparece reproducida en su totalidad en el anexo de textos de la tesis.

<sup>135</sup> Claret a Isabel II, Madrid, 28 febrero de 1860 (vol. III, pp. 380-382).

en sus proyectos para la reeducación de las prostitutas.<sup>136</sup> Al parecer, el primer contacto personal con la reina se debió producir en el verano de 1856 gracias a la intermediación de la duquesa de Alba.<sup>137</sup> Desde entonces, creció entre ambas mujeres un afecto mutuo que se tradujo en una fuerte amistad, sólo rota por el reconocimiento del reino de Italia por parte de la reina pocos meses antes de que muriera Sacramento en Valencia. Varias cartas, como la que cito a continuación, reflejan el agradecimiento de la reina a la religiosa por contribuir con sus oraciones al restablecimiento físico de miembros de su familia:

Queridísima Micaela: como la gratitud es un deber en todos, y la mía es muy grande para ti por tus oraciones y el cariño que nos tienes, quiero darte las gracias con todo mi corazón por lo que has pedido por la salud de nuestra hija Paz, que gracias al Señor, está muy buena; la noche la ha pasado muy bien y hoy ya está vestida y muy alegre: puedes suponerte como estaré yo de contenta. Dale a Dios las gracias en nuestro nombre, y sigue pidiendo para que se acabe de restablecer, y para que todos sigamos buenos.

Recibe mil besos de todos nuestros hijos; los afectos del Rey, y de mí un abrazo muy apretado que con el alma te envía  
ISABEL.<sup>138</sup>

Sacramento se convirtió en la principal consejera de Isabel II en asuntos de familia. Su presencia se llegó a hacer imprescindible hasta en los partos de la reina para que todo saliese bien.<sup>139</sup> En ocasiones, Sacramento tuvo que aplazar sus obligaciones con su congregación ante la insistencia de la reina en que se quedase con ella. Así ocurrió en junio de 1861, cuando Sacramento se excusó ante una adoratriz por no acudir a Zaragoza, como estaba previsto, porque “la Reina no me deja marcharme para que la

---

<sup>136</sup> El 27 de diciembre de 1844 Micaela pidió permiso a la reina para poner su nombre en el colegio dirigido a prostitutas que pretendía fundar junto a otras mujeres de la aristocracia, el 5 de noviembre de 1847 le suplicó la concesión de una casa situada en la calle de los Jardines de Madrid para la mejor atención de las prostitutas, el 21 de mayo de 1850 le pidió la Real aprobación del colegio, en junio del mismo año le solicitó una asignación económica para dicho centro y, finalmente, el 8 de julio de 1856 Micaela agradeció a la reina la autorización de fundar una casa de su recién fundada congregación en Zaragoza por la Real Orden de 3 de junio de 1856 y le solicitó autorización para fundar nuevos centros en todo el territorio nacional, una petición que fue concedida por la reina dos meses después. Todas estas exposiciones dirigidas a la reina se encuentran en los volúmenes I y II de la correspondencia publicada de la Madre Sacramento.

<sup>137</sup> Sacramento a la duquesa de Alba, Madrid, 11 de agosto de 1856 (vol. II).

<sup>138</sup> Isabel II a Sacramento, Madrid, 26 de noviembre de 1863. Diecisiete cartas escritas por Isabel II a Sacramento entre febrero de 1859 y julio de 1865 se conservan en ASMRA, II, 8.

<sup>139</sup> Así cuenta el nacimiento de la infanta María de la Concepción Francisca a una de las adoratrices: “A las 7 de la mañana una orden, que vaya V. a Palacio enseguida [...] Fui enseguida y llegué a las 8, [...] y ¡qué vergüenza! ¡toda la Corte de gala, y yo por medio paso al cuarto de la Reina! [...] Me llevaron a misa a la Cámara, y luego al tocador de la Reina, y a la una menos veinte minutos, dio felizmente a luz una niña. La metieron en la cama, y me llevó el Rey a ver a las dos, madre e hija. Me besó muy cariñosamente y cree deber a las oraciones del Colegio el salir bien”. Sacramento a la hermana Caridad, Madrid, 26 de diciembre de 1859 (vol. III).



haga compañía”.<sup>140</sup> Toda esta dedicación y sacrificio por parte de Sacramento, ¿fue correspondido por Isabel II y/o aprovechado por la religiosa de alguna manera? Desde luego, si creyésemos lo que dice Sacramento en su autobiografía, nos inclinaríamos a priori por una respuesta negativa: “Hice un voto formal de no pedir jamás nada a la Reina, ni para mí ni para otros, ni doblegar, mi alma a cosa que me pareciera mal o contra mi conciencia. Y así se lo dije a los Reyes, y me dijeron palabra de que nada me contrariarían en este particular, como así ha sido y es en verdad”.<sup>141</sup> Sin embargo, la realidad fue que las Adoratrices resultaron económicamente muy beneficiadas de esta poderosa influencia. Entre la correspondencia de Sacramento encontramos varias confirmaciones de recepción de importantes sumas de dinero procedentes de la Casa Real. Por ejemplo, en una carta fechada el 26 de octubre de 1857 y dirigida a Atanasio Oñate, Inspector General de Oficios y Gastos de la Casa Real, Sacramento confirma el libramiento de la nada despreciable cifra de sesenta mil reales para la elaboración de ropa destinada al sexto hijo de la Reina, el Príncipe de Asturias y futuro Alfonso XII, que nació el 28 de noviembre de 1857.<sup>142</sup>

En cuanto al voto formal de no pedir nada a la reina, ni para ella ni para otras personas, no da la sensación de que Sacramento lo cumpliera en todo momento y circunstancia. Al parecer, siempre se negó a solicitar favores directamente Isabel II<sup>143</sup> pero no se mostró tan tajante cuando podían intermediar otras personas. Así, Sacramento se dirigió a una tercera persona, el marqués de San Gregorio, para recomendar a un colaborador de su congregación, Marcos Viñals, como médico de la Real Cámara.<sup>144</sup> La religiosa llegó incluso a afirmar que rompería el voto si Claret, su confesor en ese momento, así se lo pedía: “Yo siento un gran temor en faltar a mi voto de no pedir yo directamente nada a la Reina. Permítame V. cumplirlo, se lo ruego, pero

---

<sup>140</sup> Sacramento a la hermana Juana de Dios. Madrid, 28 de junio de 1861 (vol. IV).

<sup>141</sup> *Aut.*, p. 150.

<sup>142</sup> Otros ejemplos de cartas enviadas a Palacio confirmando la recepción de una importante suma de dinero, en ocasiones justificadas por la confección de ropa para la familia real, datan de 5 de diciembre de 1859 (10.000 reales), 18 de enero de 1860 (10.000 reales), 24 de enero de 1860 (10.000 reales), 21 de junio de 1861 (20.000 reales), 11 de enero de 1864 (50.000 reales) o 1 de enero de 1865 (6.000 reales). Estos y otros ejemplos se pueden encontrar en los volúmenes II, III, IV, V y VI de la correspondencia publicada de Sacramento.

<sup>143</sup> Por ejemplo, Sacramento aludió al mencionado voto para denegar la solicitud de una audiencia con la reina por parte de una tal Madame Brunard. Sacramento a M. Brunard, Madrid, 2 de julio de 1858 (vol. II).

<sup>144</sup> “Si como médico de la Real Cámara, pudiera V. hacer que formara parte del número que en ella se necesita para la asistencia de la familia Real, me parece que haría V. una adquisición como especialidad en cirugía operatoria y en los padecimientos de los niños. [...] Como V. sabe el voto que tengo hecho de no pedir nada a SS.MM., me es imposible hablar en su favor, y confiada en la bondad de V. me atrevo a recomendársele”. Sacramento al marqués de San Gregorio, Madrid 4 de julio de 1860 (vol. IV).

si V. me lo manda, a pesar de lo que le digo, antes que desobedecer a V., haré cualquier sacrificio”.<sup>145</sup>

**IMAGEN IX: La Madre Sacramento, el mismo año de su muerte.**



Retrato de la Madre Sacramento, pintado por Luis Madrazo en julio de 1865, un mes antes de que muriera (colección particular).

En lo que no tuvo ningún reparo Sacramento fue en aprovechar sus influyentes contactos políticos y eclesiásticos, primero en beneficio de su colegio, después de su congregación. Durante los primeros años de la década de los cincuenta, Sacramento se concentró fundamentalmente en recaudar fondos para el sostenimiento del colegio. Se dirigió para ello a distintas autoridades civiles como los presidentes de la Junta General y de la Junta Provincial de Beneficencia, el Ministro de Hacienda, el Ministro de Gobernación, el Gobernador civil de Madrid, el Alcalde de Madrid, etc.<sup>146</sup> En 1853

---

<sup>145</sup> Sacramento a Claret, Madrid, 16 de enero de 1863 (vol. V).

<sup>146</sup> Las cartas donde la Vizcondesa de Jorbalán solicita ayudas económicas a estas autoridades para el sostenimiento de su colegio de desamparadas se encuentran dispersas en el volumen I de su correspondencia publicada.

dirigió también una circular a los obispos pidiendo dinero para el sostenimiento del colegio. De las quince respuestas conservadas, sólo seis ofrecen una respuesta positiva sumando en total una cantidad de 1.340 reales.<sup>147</sup>

Otra razón por la que Sacramento recurrió a las autoridades fue el intento de resolver a su favor asuntos jurídicos relacionados con su congregación. En 1857, con motivo de la fundación que Sacramento quería establecer en Valencia, el Ayuntamiento de esta ciudad aceptó cederle el convento de San Gregorio pero el Gobernador civil de Valencia, Crispín Jiménez de Sandoval, se opuso a esta cesión. Micaela recurrió entonces a Cándido Nocedal,<sup>148</sup> Ministro de Gobernación en ese momento, quien acabó por satisfacer los deseos de Sacramento para que la segunda fundación de las Adoratrices fuera de Madrid – la primera había sido en Zaragoza un año antes – acabara por establecerse en ese antiguo convento valenciano.<sup>149</sup>

La Madre Sacramento no fue la única religiosa en solicitar directamente el favor de la reina para su congregación. Sin duda, el caso más paradigmático es el de Sor Patrocinio,<sup>150</sup> una mujer que ejerció una influencia notable en la toma de decisiones de muy diversa índole tanto de la reina como de su marido Francisco de Asís.<sup>151</sup> En lo que

---

<sup>147</sup> Las respuestas de los obispos a esta petición económica de Micaela se encuentran en ASMRA, Sección II, Caja 5, L. 1 y 2

<sup>148</sup> Sacramento a Cándido Nocedal. Madrid, 20 de junio de 1857 (vol. II).

<sup>149</sup> Desde luego, hubo más superiores generales que recurrieron a personajes influyentes para beneficiar a sus congregaciones. En el segundo tomo de la correspondencia publicada de López y Vicuña, se recogen una serie de cartas fechadas entre finales de 1881 y principios de 1882 enviadas a la Superiora general de las Oblatas del Santísimo Redentor, Antonia María de la Misericordia. En ellas se cuentan las visitas y los regalos realizados por Vicuña a políticos y diputados como Antonino del Moral, García Torres, Suárez Inclán, Moret, Puigcerver, Rico, etc., con la intención de organizar una rifa en Valencia con la que recaudar fondos para la congregación. Aunque no se consiguió todo lo que Vicuña esperaba, sí logró al menos obtener una subvención provisional de 32.000 reales.

<sup>150</sup> María Josefa Dolores Anastasia de Quiroga y Cacopardo, más tarde Sor María Rafaela de los Dolores y Patrocinio, nació en San Clemente de la Mancha el 27 de abril de 1811. Ingresó en el convento de Jesús, María y José del Caballero de Gracia de Madrid, perteneciente a la orden de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora, en 1829. Profesó al año siguiente. En noviembre de 1835, ya en plena guerra carlista, se inició una causa judicial por unas supuestas llagas que aparecían en su cuerpo por cada atentado sufrido por la Iglesia o el viejo mundo. Fue sacada del convento y desterrada después a otro situado en Talavera de la Reina. Tras nueve años de destierro, regresó a Madrid, en concreto al convento de La Latina. Sus buenas relaciones con el rey Francisco de Asís primero y con la reina Isabel II después le permitieron fundar nuevos conventos para su congregación en distintos lugares de la corte pero también le granjeó importantes contratiempos, traducidos en forma de nuevos destierros, por ser acusada de intervenir en política desde la sombra. Tras permanecer en Francia durante el Sexenio Democrático, la llegada de Alfonso XII al poder le permitió volver a España. Murió en el convento de la Concepción de Guadalajara el 27 de enero de 1891. JARNÉS, Benjamín: *Sor Patrocinio. La monja de las llagas*. Madrid, Espasa-Calpe, 1930. Se trata de una biografía escrita de forma novelada que no ofrece excesivos datos sobre la monja pero que tampoco tiene carácter hagiográfico.

<sup>151</sup> Véanse las numerosas referencias a esta influencia de Sor Patrocinio sobre los reyes en la ya citada biografía de Burdiel sobre Isabel II, especialmente entre las páginas 663 y 669. También resulta interesante RAMOS, María Dolores: “Isabel II y las mujeres isabelinas en el juego de poderes del liberalismo”, en PÉREZ GARZÓN, J. S. (ed.): *op. cit.* (2004), pp. 141-156.

respecta al tema eclesiástico, desde 1859 Sor Patrocinio consiguió fundar para su orden, las Concepcionistas, varios conventos en la corte (La Granja, Aranjuez, El Pardo, El Escorial, Manzanares, San Lorenzo y Lozoya) y fuera de ella (Loyola) con la colaboración de los reyes. También parece bastante probada su influencia en el nombramiento de obispos. Pero en lo que nos vamos a detener ahora es concretamente en la opinión que una religiosa tan ambiciosa despertaba en las más altas jerarquías de la Iglesia católica. Nos estamos refiriendo al papa Pío IX. En su declaración sobre las virtudes y milagros de la ya fallecida en ese momento Sor Patrocinio, la antigua reina afirmaba que “Pío IX, respetaba y admiraba y quería a tan santa religiosa Sor Patrocinio, como las almas santas que siempre se entienden”.<sup>152</sup> Nada más lejos de la realidad.

La correspondencia entre el papa y la reina aclara bastante el asunto de las relaciones entre Sor Patrocinio y Pío IX, que ni mucho menos fueron tan idílicas como Isabel II quiso representar años después.<sup>153</sup> La reina, que sentía una mezcla de temor y necesidad por el pontífice, se arriesgó varias veces en contravenir sus deseos únicamente por el empeño de satisfacer a la monja. La primera petición realizada a Pío IX consistió en la promulgación de una bula que no sólo permitiera a Sor Patrocinio fundar conventos de su orden por toda España sino que también facultara a la abadesa a alojarse en Palacio el tiempo que fuera necesario. Isabel II se justificaba en la importante labor educadora que, con respecto a las clases pobres de la sociedad, realizaban los conventos de religiosas.<sup>154</sup> Pío IX no respondió en ese momento por lo que Isabel II insistió con argumentos muy similares unos meses después.<sup>155</sup> Para que entre todos los conventos fundados hasta el momento por Sor Patrocinio existiese una verdadera unidad, la reina demandaba además que la abadesa tuviera plena libertad de movimientos. Pío IX, que se apoyó en un detallado informe elaborado por la SCROR,<sup>156</sup>

---

<sup>152</sup> *Declaración de S.M. la Reina Doña Isabel II de España sobre la vida, virtudes y milagros de la sierva de Dios Sor María de los Dolores y Patrocinio, abadesa y fundadora.* Reproducida en GONZÁLEZ, Arturo y DIÉGUEZ, Miguel: *Sor Patrocinio*. Madrid, Editora Nacional, 1981, pp. 493-526.

<sup>153</sup> GORRICHIO, Julio: “Epistolario de Pío IX con Isabel II de España”, *Archivum Historiae Pontificiae*, nº 4 (1966), pp. 281-348. Esta primera recopilación de noventa y nueve cartas fue ampliada años después por Vicente Cárcel Ortí con cincuenta y cuatro nuevas cartas en el número 21 de la misma publicación.

<sup>154</sup> Isabel II a Pío IX, Madrid, 2 de febrero de 1860, en CÁRCEL, V.: *op. cit.* (1983), pp. 154-155.

<sup>155</sup> Isabel II a Pío IX, Madrid, abril-mayo 1860, en GORRICHIO, J.: *op. cit.* (1966), pp. 295-297.

<sup>156</sup> En dicho informe no se escatiman detalles a la hora de describir la polémica trayectoria de Sor Patrocinio desde que aparecieran sus famosas llagas en el contexto de la Primera Guerra Carlista. Así pues, para evitar nuevos escándalos, la SCROR desaconsejaba conceder permiso a la religiosa para salir de su convento con la intención de establecer nuevas fundaciones y se oponía frontalmente a que Sor Patrocinio se pudiera alojar en Palacio. Este informe, que se encuentra en el Archivo Secreto Vaticano, está reproducido en su lengua original, el italiano, en CÁRCEL, V.: *op. cit.* (1983), pp. 155-157.

respondió negando tajantemente “autorizar a la superiora a ir de un lado a otro para visitar las casas ya existentes o de nueva fundación”.<sup>157</sup> El papa se oponía, por tanto, a permitir cualquier tipo de excepción con respecto a la clausura conventual.

No contenta con la respuesta, Isabel II volvió a dirigirse por carta al pontífice para justificar sus peticiones favorables a Sor Patrocinio. Un primer aspecto que quería dejar claro, quizás porque su destinatario tenía serias dudas al respecto, era que la religiosa siempre había sido “deseosa de contribuir caritativamente a mi felicidad doméstica, único y exclusivo tema de sus afectuosos consejos”.<sup>158</sup> Seguidamente, la reina pasaba a describir las calumnias sufridas por la monja, a las cuales ella misma dio crédito hasta el punto de contribuir decisivamente a su expulsión de España en 1852. El sentimiento de culpabilidad que esto había provocado en la atormentada conciencia de la reina le obligaba a pretender compensar a la religiosa concediéndole lo que ella pedía:

Hoy, que tengo el convencimiento completo de la injusticia de los que la acusaron y acusan, y que deploro mi debilidad de entonces, quiero remunerarla las amarguras que sufrió cuando yo podía y debía haberlas evitado; y el único desagravio posible es facilitar medios de hacer el bien con las nuevas fundaciones de conventos, ambición a mi juicio bien natural en ella y muy digna de mi protección y de la aprobación de vuestra santidad.<sup>159</sup>

Pío IX hizo oídos sordos a la reina y le aconsejó que se mostrara indiferente ante la religiosa para evitar nuevos disturbios en la corte.<sup>160</sup> En esta actitud tan fría e impasible hacia Sor Patrocinio no sólo debió influir su largo historial de escándalos asociados a la corte sino sobre todo, el temor a la autonomía de una religiosa que pretendía desarrollar su activa labor fundadora al margen del control de la jerarquía eclesiástica masculina.

Si con una monja de clausura como Sor Patrocinio se despertaron bastantes suspicacias sobre sus poderosas influencias y sus numerosas salidas del convento, ¿qué no iba a ocurrir con las religiosas de vida activa, que gozaban de una mayor libertad de movimientos? Precisamente, la ausencia de clausura total en las congregaciones femeninas volvió a generar bastantes quebraderos de cabeza entre la jerarquía eclesiástica.<sup>161</sup> Esto se puede comprobar en los procesos de revisión de constituciones

---

<sup>157</sup> Pío IX a Isabel II, Roma, 20 de mayo de 1860, en GORRICHIO, J.: *op. cit.* (1966), pp. 297-298.

<sup>158</sup> Isabel II a Pío IX, San Ildefonso de la Granja, 40 de julio de 1860, en CÁRCEL, V.: *op. cit.* (1983), pp. 157-158.

<sup>159</sup> *Ibid.*

<sup>160</sup> Pío IX a Isabel II, Roma, 8 de septiembre de 1860, en GORRICHIO, J.: *op. cit.* (1966), p. 300.

<sup>161</sup> No obstante, en un informe sobre la situación de la mujer en España redactado en 1884, Concepción Arenal se quejaba de que congregaciones femeninas como las Adoratrices todavía no dedicaban

por parte de la Santa Sede. Por ejemplo, el artículo 5 de las primeras constituciones de las Adoratrices, redactadas por Sacramento en 1856, dice lo siguiente: “Aunque por graves causas no hacen voto de clausura, no saldrán de Casa sino con licencia expresa de la Superiora y sabiendo ésta antes a lo que va, y si a su juicio es preciso, nombrará una segunda que la acompañe”.<sup>162</sup> En cambio, el artículo 43 de las constituciones definitivas de 1866, una vez pasado el filtro pontificio, es mucho más extenso y estricto en cuanto a las salidas de las hermanas:

Aunque por graves causas no se obligan en el día por voto las Sras. Esclavas a guardar una completa clausura, ninguna sin embargo saldrá de Casa sin expresa licencia de la Superiora, la cual la concederá o negará según lo considere conveniente, después de conocido el objeto con que hubiere sido pedida, y quedando siempre a su arbitrio designar la persona que hubiere de acompañarla. Estas licencias sólo se concederán en casos extraordinarios, por alguna cosa necesaria o conveniente para el bien del Instituto. Se guardará clausura en los dormitorios y refectorios de la Sociedad de Señoras Adoratrices, y no se permitirá a nadie de fuera entre en ellos, a no ser que por medio de la Superiora local se obtenga el permiso del Prelado.<sup>163</sup>

A pesar de este intento de regular las salidas por parte del clero masculino, la realidad es que las congregacionistas, especialmente las superiores generales, viajaron mucho, bastante más que la mayoría de las mujeres de la época. Era difícil que fuera de otra manera: la estructura organizativa de la que se dotaron la mayoría de las congregaciones obligaba a la superiora general a moverse constantemente, bien para fundar nuevas casas, bien para vigilar las ya existentes. Sacramento fue precisamente una de las que más viajó en sus nueve años como Superiora general de las Adoratrices y ello generó ciertas reticencias en algunos obispos y sacerdotes. Un buen ejemplo lo constituye esta carta escrita por el obispo de Zamora, Bernardo Conde y Corral, en la que le recomienda si no sería mejor que le acompañase un sacerdote en sus viajes:

Y esto me pone en la ocasión de indicar a V., valiéndome de la franqueza que me ha inspirado, no sé si la necesidad o la conveniencia de que en sus viajes llevase siempre un sacerdote de su confianza. Es cierto que se viaja con rapidez y conveniencia y que la hidalguía y galantería de los españoles para con las señoras resuelve la mitad de las dificultades que se ofrecen en los viajes. Mas siempre les queda mucho que sufrir si no llevan la compañía de un hombre que dé la cara para tantas y tantas cosas, todas del momento que se necesitan en los viajes. Mudanzas de equipajes, tomar billetes, descanso en las estaciones, esperas indispensables... Hay tantas cosas que un hombre, aunque sea

---

demasiado tiempo a la vida activa: “Las adoratrices, si bien procuran corregir mujeres extraviadas, la mayor parte de su vida la absorbe el culto y la contemplación, sistema que, dicho sea de paso, no es muy eficaz para regenerar las pecadoras que recogen”, ARENAL, Concepción: *La emancipación de la mujer en España* (edición de Mauro Armíño). Madrid, Júcar, 1974, pp. 25-28.

<sup>162</sup> Citado en LOZANO, J.M.: *op. cit.* (1968), p. 80.

<sup>163</sup> Citado en *ibid.*, p. 83.

sacerdote, puede hacer por sí mismo en alivio, descanso y decoro de una señora a que ésta no puede echar mano ni atenderse como conviene, que no es posible haya dejado de pensar V. en ello muchas veces en sus viajes.<sup>164</sup>

El tono paternalista del obispo de Zamora contrasta sin duda con el que debió utilizar el obispo de Barcelona, Pantaleón Montserrat Navarro. Así se refiere Sacramento a él en la relación de su viaje a la ciudad condal en 1865: “Sé que varias veces ha dicho que estos Colegios no tienen porvenir, que yo no tengo cabeza, que soy una correntona y no pienso más que en viajar y me gusta estar hoy aquí mañana allí”.<sup>165</sup> No parece que esas críticas afectaran demasiado a Sacramento porque en una carta dirigida al Director de la empresa de ferrocarriles de Madrid, Zaragoza y Alicante pidió que los asientos de tren para ella, las hermanas y las colegialas fueran vendidos a mitad de precio.<sup>166</sup> Esta petición fue finalmente concedida dos meses y medio después. Sin duda, pocos testimonios reflejan mejor el gusto experimentado por estas mujeres a viajar, privilegio vedado a la mayoría de su sexo en la época, que la siguiente carta escrita por Vicuña, en la que habla de su próximo viaje a tierras andaluzas:

Se hace preciso que yo dé una vuelta por la casa de Jerez y lo haré D.M. en breve y la permanencia allí será corta; para mí el viaje es un día de reposo y aun de recreo porque se va con mucha comodidad y ceso de las atenciones indispensables que tengo en cualquiera de las partes en que me hallo; por otra parte la temperatura tan templada de aquel país y la estación favorecen.<sup>167</sup>

Es fácil intuir que una de las razones principales que empujaba a las superiores generales a viajar de una casa a otra era la de asegurar el control efectivo de su congregación. Hemos visto que uno de los rasgos más destacados de esta forma de organización religiosa era la unidad y solidaridad que existían entre todas sus sucursales al depender todas ellas de la sede central, donde residía regularmente la superiora general. Las constituciones, gracias a la alianza de las superiores generales y de la Santa Sede frente a los obispos, tendieron en sus sucesivas versiones a favorecer esta estructura organizativa con disposiciones como el nombramiento directo de las superiores locales por parte de la superiora general. No obstante, las madres superiores

---

<sup>164</sup> Bernardo Conde a Sacramento, Zamora, 23 de mayo de 1864.

<sup>165</sup> *Aut.*, p. 191.

<sup>166</sup> “No puedo menos de acudir a la benevolencia y reconocida bondad de V. rogándole se sirva concederme la mitad de precio en los asientos para líneas de ferrocarriles que tiene a su cargo, tanto para mí como para las de la Comunidad que me acompañan y las Colegialas que se trasladan de un punto a otro, según el orden establecido y las necesidades de las Casas lo requieren”. Sacramento al Director de la empresa de ferrocarriles de Madrid, Zaragoza y Alicante, Madrid, 12 de agosto de 1861 (vol. IV).

<sup>167</sup> Vicuña a su padre, Madrid 3 de octubre de 1877 (vol. I, pp. 446-447).

de las distintas congregaciones de vida activa no se aseguraron un poder absoluto porque, por ejemplo, no consiguieron en la mayoría de los casos asegurar su privilegiada posición de forma vitalicia. López y Vicuña opinaba que “la perpetuidad cierra del todo la puerta a la ambición, puesto que no hay esperanza sino remotísima de llegar a tal cargo”<sup>168</sup> pero el papado exigió en las constituciones de su congregación, aprobadas finalmente el 13 de enero de 1899, la elección periódica de la Superiora general por parte de las religiosas del instituto. Así pues, las superioras generales tuvieron que emplearse a fondo para mantener el control de sus congregaciones.

Desde luego, un asunto que tuvieron que cuidar especialmente fue evitar las injerencias externas que podían amenazar la autonomía del instituto. Es verdad que las superioras generales recurrieron muchas veces a personajes destacados del ámbito civil y eclesiástico en interés o beneficio de su congregación pero fueron poco tolerantes cuando esta colaboración implicaba una contrapartida que podía afectar el orden deseado por ellas para el instituto. Ya hemos analizado algunos ejemplos de intromisión episcopal con relación al proceso de aprobación de las constituciones. El siguiente caso puede servirnos para ver cómo una injerencia sacerdotal podía afectar a la vida cotidiana de una congregación.

Juan de Dios Montañés era un rico sacerdote valenciano que colaboró estrechamente con Sacramento en la casa que ella fundó en Valencia en 1858.<sup>169</sup> Sus aportaciones económicas y sus contactos con las autoridades locales valencianas fueron decisivos para que esta fundación saliera adelante. Sacramento estuvo muy agradecida por esta actuación pero no tuvo reparos en cortar las alas al citado sacerdote cuando este trató de inmiscuirse en la estrategia a seguir por la congregación. Todo ocurrió en 1863. A finales de julio, Montañés anunció a Sacramento un proyecto relacionado con el local de las Adoratrices en el convento de San Gregorio y con el cual el alcalde de la ciudad estaba de acuerdo: establecer en la parte baja del edificio una escuela de párvulos servida por dos o tres adoratrices pero retribuida por el Ayuntamiento.<sup>170</sup> En su rápida respuesta, Sacramento parece estar bastante dolida con el sacerdote por tener casi cerrado un proyecto sin conocer ella absolutamente nada. Escudándose en la opinión de los obispos, la Madre superiora expresa su malestar y reivindica autonomía en la dirección del instituto: “Todos los Prelados están conformes en que no admita nada que

---

<sup>168</sup> Citado en PRADA, M.P.: *op. cit.* (1975), p. 150.

<sup>169</sup> Se conservan ochenta cartas escritas por este sacerdote a Sacramento localizadas en ASMRA, II, 6.

<sup>170</sup> Montañés a Sacramento, Valencia, 25 de julio de 1863.



ponga trabas a la independencia con que debe obrar la Superiora General, que hoy soy yo, y mañana será otra, y que hombres no convienen en nuestras Casas. Esto es lo que hace que yo diga a V. con franqueza mi opinión, sintiendo disgustar a V. en ello”.<sup>171</sup> Días después, Sacramento volvió a escribir declarando que estaba de acuerdo con establecer una escuela de niñas pobres pero no una de párvulos porque es “una cosa que no entendemos, ni está en armonía con nuestro objeto principal”.<sup>172</sup> Se justificaba señalando que las escuelas de párvulos eran para ambos sexos y que estaban sujetas a un plan de estudios definido por el Gobierno del que nada sabía.

Montañés se defendió aludiendo a que él no quería entrometerse en los asuntos de la congregación pero como Protector del colegio y cotitular, con Sacramento, del contrato de cesión del edificio por parte del Ayuntamiento, se sentía con suficiente legitimidad para poder decidir él también el uso que había de dar al colegio.<sup>173</sup> El sacerdote pudo finalmente cumplir su aspiración inicial pero tuvo que esperar a 1868 para fundar la citada escuela, tres años después de la muerte de Sacramento.<sup>174</sup>

Junto a las injerencias externas, la otra gran preocupación de las superiores generales en su intento de mantener la autoridad fueron los desórdenes internos. Mantener la obediencia de las hermanas hacia sus superiores era esencial para el correcto funcionamiento de la congregación y para evitar escándalos que, si salían a la luz pública, podían desprestigiarla notablemente. Así pues, no fueron extraños los llamamientos colectivos de las superiores generales al respeto del orden y de la jerarquía. Con motivo de la separación de la hermana Asunción Visconti, que había emitido quejas a su dirección, López y Vicuña emitió su primera circular colectiva como Superiora general de la congregación para reafirmar su autoridad y evitar nuevos casos de desobediencia. Aunque el pasaje es largo, considero oportuno recogerlo por la manera en que Vicuña intenta persuadir a las hermanas de su autoridad indiscutible con constantes preguntas introspectivas, amenazas veladas y llamamientos a dar ejemplo:

¿Mortificamos de tal manera nuestras pasiones que, aunque interiormente experimentemos repugnancia para algunas obediencias, exteriormente ejecutemos la voluntad del superior con presteza, y aun procuremos someter el entendimiento y juicio para obedecer con más perfección?; ¿mortificamos de tal manera nuestro exterior que en el uso de nuestros sentidos nos podamos considerar inocentes?; ¿nos mortificamos de tal

---

<sup>171</sup> Sacramento a Montañés, Burgos, 27 de julio de 1863 (vol. V).

<sup>172</sup> Sacramento a Montañés, Burgos, 11 de agosto de 1863 (vol. V).

<sup>173</sup> Montañés a Sacramento, Valencia, 7 de agosto de 1863.

<sup>174</sup> El discurso de inauguración de la escuela de párvulos regentada por las Adoratrices en el convento de San Gregorio de Valencia fue pronunciado por el propio Montañés y se encuentra impreso en el Archivo de la Real Sociedad Económica de Amigos del País de Valencia (ARSEAPV), C-137, III, n. 9.

manera que, guardando con esmero y constancia el silencio santo, regulamos de tal modo nuestras acciones y palabras, que, lejos de herir con ellas a los demás, demostramos nuestra inocencia, no buscando más que a Dios y no hablando más que de Él, de su ley santa y de sus misericordias con nosotras?... ¿No?... Pues bien, pronto, si no se enmienda la que así obrase, será cortada del árbol de la Religión, bien pronto será expulsada de la casa santa de Dios para habitar en el fuego y las casas de los pecadores. Temamos mucho este castigo, mis carísimas Hermanas, y vivamos siempre de tal manera que podamos decir que somos inocentes en las obras.

[...] ¿Qué conseguiremos de nuestras acogidas, exhortándolas a la virtud, si no ven en nosotras el ejercicio de ella? ¿Con qué fruto exhortará a la paciencia y caridad y silencio una Hermana, a una o muchas acogidas, si éstas han visto alguna vez irritada y como fuera de sí a dicha Hermana, si la han oído palabras de poca dulzura y caridad, y si han podido observar en la misma habituales faltas de silencio? Mortifiquemos nuestras pasiones interiores, seamos limpias de corazón, y con esto no daremos mal ejemplo a los demás.<sup>175</sup>

Aunque en la documentación analizada no hemos encontrado casos muy llamativos de actos de desobediencia en el seno de congregaciones con esta estructura tan fuertemente jerarquizada, está claro que la profusión de cartas como la que acabamos de citar y de viajes realizados por las superiores generales a cada una de las casas de su congregación reflejan un temor que no acabó de desaparecer en ningún momento.<sup>176</sup> Quien sí tuvo que lidiar con una auténtica secesión dentro de su instituto fue María Antonia París, fundadora de las Religiosas de María Inmaculada. A diferencia del resto de congregaciones que hemos estudiado, el instituto fundado por París, dedicado a la educación femenina, pretendió aglutinar el respeto de la clausura y la emisión de votos solemnes o perpetuos con la figura de la Superiora general como vértice de unión entre todas las casas, una combinación que no sólo se demostró inviable sino también explosiva.

Tras haber fundado la primera casa del instituto en Cuba con la colaboración del padre Claret, María Antonia París decidió atender la llamada de José Caixal, obispo de Urgel, para establecer una segunda comunidad en la Península, concretamente en la localidad leridana de Tremp en 1859. Los problemas comenzaron precisamente aquí unos años después de que París marchara a Reus en 1867 para dirigir la nueva fundación del instituto. Una rebelión de varias hermanas, encabezada por una tal Dolores de Santiago, acabó usurpando el poder a la priora que París había nombrado

---

<sup>175</sup> Carta circular de Vicuña a todas las religiosas de la congregación, Madrid, 9 de julio de 1877 (vol. I, pp. 416-417).

<sup>176</sup> Mónica Moreno ha recogido algunos casos interesantes de insubordinación producidos entre 1875 y 1900 en órdenes de clausura mediante la consulta de los fondos de la Nunciatura de Madrid del Archivo Secreto Vaticano. MORENO SECO, Mónica: "Religiosas, jerarquía y sociedad en España, 1875-1900", *Historia Social*, nº 38 (2000), pp. 57-71.

para ese convento en su ausencia. Por desgracia para la fundadora, no bastaron sus numerosas llamadas al orden y su apelación al voto de obediencia para detener la rebelión:

Si V.C. fuese obediente no habría ningún mal en Casa; porque lo mismo es ser obediente que ser humilde, y en el corazón humilde reposa el Espíritu Santo; luego estando V.C. y toda la Casa tan inquieta no hay humildad en su corazón por consiguiente desengañese, que no está la falta en el mal gobierno de la Superiora sino en la poca obediencia de las súbditas.<sup>177</sup>

Tampoco parece que surtió efecto la carta de súplica que envió París al confesor del convento de Tremp, Josep Manyanet, en el que le pedía que tratara de reconducir “a esas babosas que quieren ser pobres holgazanas, y que no les falta nada”.<sup>178</sup> Finalmente, Dolores de Santiago se convirtió en nueva priora de la comunidad de Tremp y se rompieron todos los lazos de unión con la fundadora del instituto. El problema para París fue que el ejemplo se extendió y acabó afectando a otras comunidades. Fue el caso de la que estaba establecida en la primera fundación de la congregación en Santiago de Cuba, a cuya priora París increpó por pretender extralimitarse en sus competencias: “Debe recordar pues lo sabe tantos años ha, por su profesión religiosa, que el hacer y disponer las fundaciones, y designar las Monjas que las han de hacer, es cosa que pertenece a la M. Primera, y que a ninguna Priora autoriza las reglas para meterse en eso ni decir como V.C.”.<sup>179</sup> Meses después se produjo la rebelión de la comunidad de Reus, que estuvo inspirada por Paladio Curríus, un antiguo colaborador y confesor de París desde su estancia en Cuba. La Madre Fundadora, que en ese momento se encontraba en Carcagente tras haber fundado aquí una nueva comunidad, decidió volver a Reus, a pesar de las limitaciones impuestas por la clausura, para sofocar ella misma la rebelión.<sup>180</sup>

Así pues, en junio de 1879 y con el permiso del Nuncio papal en España, París se trasladó de nuevo a Reus para tomar las riendas del convento. Con la ayuda del arzobispo de Tarragona, consiguió apartar a Curríus y encauzar a las cabecillas de la

---

<sup>177</sup> París a la H. Dolores de Santiago, Reus, 22 de septiembre de 1870. La correspondencia de María Antonia París, gracias a la cual conocemos estos sucesos, se encuentra digitalizada en la siguiente dirección web: <http://www.claretianasrmi.org/paris.htm> [consultada el 15 de enero de 2013].

<sup>178</sup> París a Josep Manyanet, Reus, 5 de octubre de 1870.

<sup>179</sup> París a la M. Rosa de San Juan, Carcagente, 16 de febrero de 1877.

<sup>180</sup> La decisión de volver a Reus y las quejas por la traición de Curríus se recogen en una carta escrita a Pau Bofarull el 8 de marzo de 1879.

insurrección.<sup>181</sup> El éxito obtenido por París alarmó a las monjas de Tremp, que escribieron al exiliado carlista Caixal, antiguo confesor de París, y al Administrador Apostólico de Urgel, Salvador Casañas, la siguiente carta:

Lanzamos el grito de alerta contra María Antonia de San Pedro que se titula Madre Primera de la Orden, sin saber con qué título, por ser incompatible con la solemnidad de votos que hemos hecho, y aunque esto no fuera, por haberse ella por sí y ante sí por tal proclamado, desea visitar esta casa para devorarla [...] pues me consta ha visitado la casa de Reus con fatales resultados. La sirena es astuta y engañadora [...]. Dígnese ampararnos y defendernos, no permitiendo a dicha Religiosa venga a turbarnos y llenarnos de males de tristes resultados. Como dicha señora todo lo intenta y para todo se considera facultada, esperamos, se dignará trazarnos la conducta que hemos de observar el día en que ésta se presentase para trastornarnos.<sup>182</sup>

La carta que, con motivo de esta situación, escribió Caixal a Casañas, también merece la pena reproducirla:

Dicha señora, Priora de Carcagente, llamada M. Antonia de San Pedro, no sólo pretendió gobernar como si fuera priora local de Tremp, mientras estuvo en Reus, y por este medio ponerme el desorden en el convento, sino que se hacía remitir los fondos de Tremp a Reus. Fui allá, lo arreglé todo y les prohibí de tener comunicaciones con ella si continuaba como hasta entonces y de darle dinero [...]. El título de Fundadora no la autoriza para destruir con la cola de su ambición lo que hizo con sus patas, como se dice de los lagartos.<sup>183</sup>

Ambos testimonios representan una manera de entender la organización y el funcionamiento del instituto muy diferente a la concepción que tenía la fundadora. Para las religiosas de Tremp y sus aliados, la emisión de votos solemnes garantizaba la autonomía de cada uno de los conventos del instituto por lo que los intentos de París para controlar todas las comunidades eran interpretados como fruto de una ciega ambición, todavía más incomprensible partiendo de una mujer. En cambio, la fundadora opinaba que la base de su congregación era “la mutua unión en todas las Casas, y formar entre todas una sola alma y un solo corazón bajo una sola cabeza”.<sup>184</sup> En un principio, París creyó compatible la emisión de votos solemnes con la unidad del instituto pero, ante los numerosos intentos de secesión y las dificultades que tuvieron las constituciones para ser aprobadas en Roma, la religiosa catalana se planteó, ya al final de su vida, si no era mejor sustituir los votos solemnes o perpetuos por los simples o

---

<sup>181</sup> París narra estos hechos a la M. Josefa de San Andrés, priora de Carcagente, en carta escrita el 21 de julio de 1879.

<sup>182</sup> Carta fechada el 2 de julio de 1879 y que aparece citada en MISIONERAS CLARETIANAS: *op. cit.* (2004), p. 87.

<sup>183</sup> Carta fechada 8 de julio de 1879 y que aparece citada en *Ibid.*, p. 88.

<sup>184</sup> París al obispo de Almería José Orberá, Reus, 30 de enero de 1880.

renovables.<sup>185</sup> Tras su muerte en 1885, el instituto siguió viviendo fuertes movimientos de desunión hasta que en 1920 fueron aprobadas definitivamente por Roma unas constituciones en las que se establecía una organización plenamente congregacionista, es decir, con votos simples, sin clausura y con unidad de todas las comunidades.

No podemos acabar este epígrafe sin hacer referencia a un texto que, si bien pasó bastante desapercibido, sí muestra el intento de una voz femenina por hacerse oír entre el coro masculino que representaba la jerarquía eclesiástica. Nos estamos refiriendo a los *Puntos para la Reforma de la Iglesia*, escritos por la propia María Antonia París. Como podemos intuir por algunos pasajes del diario y de la autobiografía de la religiosa, los citados *Puntos* fueron redactados en Cuba a finales de 1855, justo después de la fundación de su instituto religioso, por mandato de su entonces confesor Paladio Curríus.<sup>186</sup> Se trata de un texto de unas pocas páginas de extensión en el que la autora se atreve a denunciar algunos vicios de la Iglesia de su tiempo y propone posibles soluciones.

María Antonia, entonces una religiosa recién profesada, era plenamente consciente de las ampollas que podía generar el texto dentro de la Iglesia católica y más viniendo de una mujer. De ahí que, desde la primera palabra, tratara de dejar claro que era Dios y no su intelecto quien le inspiraba lo que tenía que escribir: “La luz del Espíritu Santo guíe mi pluma para escribir con claridad lo que Dios Nuestro Señor me ha mandado repetidas veces, y ahora de nuevo me lo manda por medio de la Santa Obediencia”.<sup>187</sup> Estas fórmulas de humildad, recurso típico entre las religiosas y que representaban un claro intento de quitarse responsabilidad escudándose en una inspiración divina, son muy frecuentes a lo largo del texto.<sup>188</sup> Y, desde luego, no era para menos si nos atenemos a algunas de sus sentencias y afirmaciones, ciertamente demoledoras: “La codicia ha perdido la religión”,<sup>189</sup> “todos los males de la tierra son efecto de la

---

<sup>185</sup> Así lo expresa París en carta dirigida a Silvestre Rongier en Reus el 8 de marzo de 1882.

<sup>186</sup> El diario recoge una serie de notas sueltas de París fechadas entre 1857 y 1870 mientras que la autobiografía, redactada entre 1856 y 1857, aborda varios aspectos de su itinerario vital y espiritual desde 1842 hasta esa fecha con la intención de legitimar la reciente fundación religiosa. Al igual que los *Puntos para la Reforma de la Iglesia*, ambos textos fueron redactados por mandato de Curríus. Los tres se encuentran también digitalizados en <http://www.claretianasrmi.org/paris.htm>. Los pasajes a los que hago referencia son: *Diario*, pág. 32b y *Autobiografía*, pág. 40, 49 y 229.

<sup>187</sup> *Puntos*, pág. 1.

<sup>188</sup> Otro ejemplo interesante: “Yo no quería proseguir más en este asunto, porque me da mucha pena el hablar de cosas que no entiendo, y me parece que es cosa para reír ver a una pobre criatura ignorante metida en unos puntos tan delicados y de tanta importancia; pero hoy mismo, después de haber comulgado me ha reprendido Dios Nuestro Señor mandándome fuertemente que escriba con sencillez todo lo que me da a conocer”. *Ibid.*, pág. 43.

<sup>189</sup> *Ibid.*, pág. 22.

ambición de los ministros del altar”<sup>190</sup> o “miren Padres, por el bien de sus pobrecitas almas, y que las riquezas de acá les tiene atesorada grande ira en el pecho de Dios para el día de su furor. Por tanto miren lo que les conviene”.<sup>191</sup>

Lo que a grandes rasgos denunciaba París era el exceso de riqueza de los actores principales de la estructura eclesiástica, desde el Sagrado Colegio Apostólico hasta los obispos pasando por las órdenes religiosas. Entre las soluciones se encontraba, de alguna manera, una vuelta al cristianismo primitivo: que los obispos conformaran sus vidas y costumbres con las de los Apóstoles y que las órdenes religiosas hicieran lo propio con las reglas de sus primeros fundadores. A nivel práctico, esto implicaba que los pastores de la Iglesia reformaran sus vidas, casas y familias manteniendo sólo lo estrictamente necesario, ofrecieran todas las rentas a los pobres y no sólo orientaran sino que también vigilaran a los sacerdotes en el ejercicio de su tarea. Esta apelación constante a la pobreza era acorde con el proyecto que ella tenía en ese momento para su recién fundado instituto, como así expresó en su autobiografía: vivir únicamente del trabajo propio y no depender de rentas externas.<sup>192</sup>

Tanto Claret como Curríus mostraron gran entusiasmo por este texto, quizás no tanto porque estuviesen de acuerdo con las opiniones de París sobre la reforma de la Iglesia sino más bien porque supuestamente Dios, por boca de la humilde religiosa, había encomendado a ambos el liderazgo de la misión. Sobre Claret, París escribe que “a éste ha escogido Dios Nuestro Señor, para que de entre los Santos de su Iglesia salga una luz que como estrella clara y resplandeciente ilumine y alegre la oscura y tenebrosa noche de este ignorante siglo”<sup>193</sup> mientras que de Curríus afirma que “éste debe ser el segundo en la dirección de esta santa misión”.<sup>194</sup> La religiosa acababa manifestando que entre Pío IX y Claret debían restaurar y poner en pie a la Iglesia.<sup>195</sup>

A principios de 1860, Curríus presentó al papa Pío IX los *Puntos para la Reforma de la Iglesia* de María Antonia París.<sup>196</sup> El texto fue acogido con bastante

---

<sup>190</sup> *Ibid.*, pág. 51.

<sup>191</sup> *Ibid.*

<sup>192</sup> *Autobiografía*, pág. 212 y 220.

<sup>193</sup> *Puntos*, pág. 60. Más adelante añade sobre Claret que “él debe ser como otro Moisés, legislador de la ley de gracia. Él ha de dar la ley al pueblo. En él se han de mirar todos sus hermanos: los Obispos, Sacerdotes, Clérigos y Religiosos, lo que no habría podido suceder siendo él un simple sacerdote: así me lo ha manifestado Nuestro Señor”. *Ibid.*, pág. 63.

<sup>194</sup> *Ibid.*, pág. 75.

<sup>195</sup> *Ibid.*, pág. 80.

<sup>196</sup> Véase la carta que Claret escribió a Pío IX desde Madrid el 27 de diciembre de 1859 en el que le presentaba, por mediación de Paladio Curríus, el texto escrito por María Antonia París (vol. III, pp. 377-378).

frialdad por parte del pontífice y, desde entonces, cayó en el olvido.<sup>197</sup> La indiferencia se convirtió así en el mejor instrumento para silenciar un texto incómodo no sólo por lo que decía sino también por quién lo decía.

#### **9.4. CONCLUSIONES.**

Resulta difícil realizar una valoración ecuánime y equilibrada sobre el catolicismo decimonónico sin tener en cuenta la destacada presencia de las congregaciones femeninas. No sólo representaban una forma de organización relativamente novedosa en la historia de la Iglesia católica sino que además desarrollaron una actividad social todavía insuficientemente estudiada por los historiadores. En una época en la que la presencia del Estado en el ámbito educativo y sanitario era prácticamente testimonial, la profusión de religiosas en escuelas y hospitales contribuyó a satisfacer, aunque fuera parcialmente, las necesidades de una sociedad en proceso de cambio. Pero no debemos olvidar que la acción de estas congregaciones femeninas se enmarcaba en un proyecto común: la recristianización de la sociedad. Su presencia fue decisiva para la regeneración de una estructura eclesial todavía bastante oxidada y con dificultades para responder al desafío presentado por el liberalismo desde principios del siglo XIX. Desde luego, el movimiento congregacionista constituye una de las mejores muestras de la paradoja católica ante la modernidad. Los institutos femeninos de vida activa pueden calificarse perfectamente de *modernos* por su estructura centralizada, su adaptación a circunstancias diversas e incluso su espíritu de empresa pero también porque fueron capaces de ofrecer una respuesta, conservadora y antiliberal en muchas ocasiones pero respuesta al fin y al cabo, en una época de cambio histórico acelerado.

La valoración de la acción desarrollada por las fundadoras y superiores generales de las congregaciones debe situarse dentro de este marco interpretativo. Gracias a las fuentes de carácter personal que he podido trabajar, creo haber demostrado que la opción por la vida religiosa en estas mujeres fue mucho más compleja que una mera inspiración divina o una simple manipulación por parte de los confesores. Obedeció muchas veces a la insatisfacción personal generada por unos modelos de feminidad que denigraban a las mujeres solteras, no casadas con un hombre o con Dios, pero también a

---

<sup>197</sup> Según se señala en la biografía ya citada de París, el papa no consideró viable la reforma propuesta con estas palabras: “Diga a su Prelado [Claret] que no pueden producir los frutos que él cree” (citado en p. 58).

una decisión autónoma e interpretada por sus propias protagonistas en términos de ambición y rebeldía frente a lo que otras personas esperaban de ellas. Ya con hábito, estas mujeres consagradas a Dios no dejaron nunca de abandonar el siglo, no sólo por el griterío infantil de las escuelas o el olor corrompido de los hospitales, sino también por las estrategias terrenales que tuvieron que idear para consolidar y hacer crecer a sus congregaciones. Búsqueda y aprovechamiento de influyentes contactos, negociación tenaz en los largos procesos de aprobación de las constituciones, reforzamiento de la autoridad entre las hermanas, resistencia ante las intromisiones externas, constantes viajes para ampliar la congregación... En ese sentido, considero que estas mujeres fueron capaces de aprovechar y de ampliar con su acción las fisuras y ambigüedades existentes en los modelos de feminidad de la época, incluido el católico, para desarrollar una identidad personal y un proyecto de vida que tenía como fin último la recristianización de la sociedad pero que no excluía como medios la autoridad, la ambición, la autonomía y, en definitiva, el poder.



## 10. CONCLUSIONS.

In 1908, Julio Alarcón y Meléndez, a Jesuit who forty years earlier had written in the Carlist weekly *La Margarita*, felt a renewed interest in "feminine issues" in his book *An acceptable feminism*.<sup>1</sup> His intention in this book was to find an answer to the first attempts of the lay and freethinking feminist movement, in which Rosario de Acuña, Ángeles López de Ayala and the sisters Amalia and Ana Carvia, amongst others, had had a leading role since the end of the previous century. To this "unacceptable feminism" Alarcón responded with the Concepción Arenal's thinking about women, which was considered as very contemporary by the Jesuit. The author was very much aware of Arenal's openly liberal affinities and her peculiar religious convictions, which were deep but did not fully follow the principles of Catholicism (remember that Arenal advocated feminine priesthood.) Alarcón therefore carried out an intellectual reinterpretation of Arenal's thinking from a Catholic point of view. The Jesuit was reluctant to accept the significant role that the Galician writer had awarded women in the social sphere in works such as *La mujer de su casa*. However, he did accept a few women being partially liberated from the domestic tasks that most women were tied to, to be able to access higher education, develop a career or write in a newspaper. He was also in favour of equal pay for men and women and drew attention to a Civil Code that declared women inferior to men, in contrast with a Criminal Code that did not establish any gender differences.

Despite Alarcón's half-hearted claim for rights favouring women, only accepted as an exception and not as a general rule, there is wide consensus among historiographers on stating that his work established the doctrinal basis for the so-called *Catholic Feminism*. The twenties and the first years of the Second Republic were a very fruitful period in the development of Catholic Feminism. In 1921, the Augustine father Graciano Martínez published *El Libro de la Mujer Española. Hacia un Feminismo cuasidogmático* in which, without breaking away from the belief that women's essential purpose was that of wife and mother, he eliminated all pejorative connotations regarding feminism and spoke in favour of broad labour rights for women. On the other hand, women such as María de Echarri, Juana Salas o Teresa Luzzati, all three of which were connected to Acción Católica de la Mujer (Women's Catholic Action), had a significant public and political role defending not only Catholic interests, but

---

<sup>1</sup> ALARCÓN Y MELÉNDEZ, Julio: *Un feminismo aceptable*. Madrid, Razón y Fe, 1908.

improvements in women's social condition as well.<sup>2</sup> As Inmaculada Blasco explains, the massive public mobilisation of Catholic women during the first decades of the 20<sup>th</sup> century cannot be understood without taking into account the process of feminization of Catholicism during the previous century, which established the discursive basis that made this mobilisation possible.<sup>3</sup> This PhD thesis has precisely focused on analysing and assessing the Catholic gender discourse developed in Spain during the mid 19<sup>th</sup> century.

The feminization of religion was mainly a nineteenth-century phenomenon that affected many European societies, both Catholic and protestant. Certainly, the comparison between Catholicism and Protestantism in this sense might hold interesting results that could help us build a more comprehensive assessment of the phenomenon. Unfortunately, I have not been able to carry out this comparative study, which is a field of research that has been opened up by this thesis. The feminization of Catholicism can be understood as the process marked by an increasing quantitative and qualitative presence of women and femininity, both in everyday practice and in the symbolic nature of the Catholic Church. Within the theoretical paradigm of social history, the authors that have analyzed the feminization of religion in Catholic countries have distinguished three deeply interrelated spheres.

First, we can speak of feminization in religious practice. Indicators such as taking communion at Easter or attending Sunday Mass show that in France, the Catholic country that we have the most data on, women were much more prone to comply with ecclesiastical duties than men. Perhaps more than of a quantitative increase in female membership, one could speak of a palpable decline of the male presence, possibly initiated in the eighteenth century and accelerated after the French Revolution. It seems that this phenomenon, known as sexual dimorphism in the field of religious sociology, also occurred in Spain, but unfortunately no research beyond strictly local or regional areas has yet been carried out on the topic.

---

<sup>2</sup> LLONA GONZÁLEZ, Miren: "El feminismo católico en los años veinte y sus antecedentes ideológicos", *Vasconia*, nº 25 (1998), pp. 283-299; BLASCO, Inmaculada: *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003; ARCE, Rebeca: *Dios, patria y hogar. La construcción social de la mujer española por el catolicismo y las derechas en el primer tercio del siglo XX*. Santander, Universidad de Cantabria, 2007 and GUTIÉRREZ LLORET, Rosa Ana: "Las católicas y la política: del apostolado a la propaganda y la movilización (1900-1924)", in MARCOS DEL OLMO, M<sup>a</sup> Concepción and SERRANO GARCÍA, Rafael (eds.): *Mujer y política en la España contemporánea (1868-1936)*. Valladolid, University of Valladolid, 2012, pp. 159-181.

<sup>3</sup> BLASCO, Inmaculada: "Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica", *Historia Social*, nº 53 (2005), pp. 119-136.

The second sphere of Catholic feminization during the nineteenth century is related to piety and devotion. Unlike during the previous century, these aspects of the religious experience acquired more soulful and intimate traits, not coincidentally associated with the hegemonic femininity models at the time. A good example of these changes was the spreading throughout Catholic Europe of devotions such as the rosary, the May consecration to the Virgin and the cult of the Sacred Heart of Jesus and Mary, as well as the spread of prayer books, small books intended for personal prayer in private. The proclamation of the Immaculate Conception dogma by Pius IX in 1854 was closely linked to the Marian apparitions that took place and were recognized by the ecclesiastical institution during that century. As perfectly illustrated by Lourdes, this type of apparently supernatural phenomena mobilized thousands of people with political objectives that were clearly reactionary.

Finally, we must not forget that the church structure itself was also affected by the Catholic feminization process. This resulted in a reduction of male church personnel as a result of the abolition of regular orders in several Catholic countries and, above all, in a remarkable increase in the number of religious women, mainly due to an increase in female congregations. This type of religious organization was not unprecedented in church history, and was considered by a growing sector of the Catholic hierarchy as the most appropriate to meet the difficult challenges that Catholicism faced during the nineteenth century. The effectiveness of its hierarchical and centralized structure, the dedication to educational and charitable tasks poorly served by young liberal states and the charitable nature that kept the established social order unaltered, turned female congregations into powerful tools to meet the objective of re-Christianising society. Increasingly specialized in looking after various population groups, such as girls, prostitutes, domestic servants, the elderly, etc., women's congregations did not hesitate to carry out a significant part of their work in the most urban and industrialized areas of each country, following an entrepreneurial spirit that could easily be described as capitalist.

In France, the Congregationalist phenomenon developed earlier than in other countries, since it began in the years of the Revolution. From then and until 1880, around four hundred women congregations were founded, which explains why the proportion of men and women in the French clergy was reversed in less than half a century: whereas in 1830 there were two women for every three men, in 1878 this changed to three women for every two men. In Italy and Spain the process began at a

later stage, during the mid-nineteenth century, but it continued over a longer period of time. The northern area of the Alpine country, certainly the richest and most industrialized, was the region that promoted congregational growth more strongly since unification. In Spain, although some congregations had began functioning previously, the increase in female congregations was enhanced at three specific moments: in 1851 with the signing of the Concordat with the Holy See, in 1875 with the onset of the Restoration regime, and at the turn of the 20<sup>th</sup> century, with the massive influx of French nuns due to the Third Republic's laws against congregating. The presence of political regimes that favoured ecclesiastical interests, such as Franco's in Spain, or the Christian Democrats in Italy, explains the continuation of the process until the mid twentieth century.

It is obvious that the feminization of Catholicism cannot be understood without analyzing the ever complex and ambivalent relations between religion and modernity. Nineteenth-century anticlericalism offered an excessively partial and dichotomous overview of reality, placing men and science in the realm of modernity and women and religion in the realm of tradition and fanaticism. Unfortunately, this polarized scheme has influenced much of the research carried out by historians and sociologists regarding the role of religion during the last two centuries.

I believe this distortion in the study of religion, specifically of Catholicism, in contemporary societies, lies in the confusion aroused around the concept of modernity itself. We must not forget the biased nature that the concept of modernity had from the outset, as it was a specific political movement, Liberalism, that defined what was and what was not modern. From that perspective, Catholicism could and can hardly be considered modern because for a long time, and without much internal debate, it opposed liberal political regimes and many of the cultural changes resulting from them.

So, why talk of a Catholic paradox to modernity, as I have done throughout this thesis? Firstly, and although it may seem obvious, because far from succumbing to modernity, Catholicism has survived until the present, which is what lead me to propose the holistic concept of contemporaneousness in my thesis, thus covering all the ideological projects and political movements that existed in the contemporary age and were consistent with that period. Secondly, because positions within Catholicism were often defined as counter positions to those held by Liberalism. This game of mirrors, which lead to significant cultural wars during the nineteenth century, prevents us from being able to qualify Catholicism as a pre modern movement or one that is anchored in

the Old Regime. Thirdly, because although Catholic rhetoric and messages were openly hostile to Liberalism and constantly appealed to tradition, its clearly restorative political project was, after all, a credible alternative for broad segments of society instead of liberal and socialist proposals.

Finally, because mechanisms that were considered modern were adopted by Catholicism, allowing it to adapt to the new and changing circumstances without too much trouble. The Romanization of the Catholic Church launched an internal process of centralization and organization into a hierarchy that was very similar to what other European states were experiencing at time. Catholicism also made use of other modern media such as the press, the forming of associations or the mass mobilization of the faithful to defend and disseminate its principles more successfully. In this regard, issues arising from the feminization of Catholicism, such as the intense activity of religious congregations, explains why the study of this phenomenon in shaping modern societies cannot be excluded. Modernity as a crossroad of various paths and not as a point of arrival of convergent processes is the way in which, in my opinion, we must analyze the relationship between religion and gender in contemporary societies.

However, the feminization of Catholicism was more than just a growing female hegemony in religious practices or a numerical increase of women within the church structure. The application of the methodological tools provided by the so-called discursive history has allowed us to understand this phenomenon in a more comprehensive manner. Discourse is made up of a theoretically coherent body of historically changing categories from which the subjects give meaning to the material reality around them and according to which they develop their practices. Understood in terms of gender, discourse analysis is essential to know how the masculinity and femininity models have evolved and been configured historically, that is, the set of categories that give meaning to the biological differences between men and women and from which disperse and generally unequal power relations are articulated. On analyzing the situation in the nineteenth century, we have seen how different political cultures, whether Liberal or Catholic, tended to establish a special bond between women and religion, leading to significant consequences in the future. Thus, the feminization of religion can be understood as one of the elements that have contributed to the cultural construction of sexual difference in contemporary times. Explaining how this phenomenon was articulated in the specific situation of Spain during the mid-nineteenth century has been one of the main objectives of this dissertation.

In some of the work that has dealt with the study of nineteenth-century femininity models in Spain, the liberal-bourgeois angel of the house model has been presented as being weak, due both to the anaemia of Spanish bourgeoisie and Liberalism and to the presence of a stagnant Catholicism anchored in the Old Regime. My starting point was completely contrary to that described, but has also kept a distance from interpretations that extrapolate the Anglo-Saxon ideal of domesticity to the Spanish case, without taking into account the specificities of a country without any religious competence. There is no doubt that Spanish economic development during the nineteenth century was poor when compared to more advanced countries in the industrialization process. Nevertheless, that did not prevent the quantitatively small Spanish bourgeoisie from making their cultural values and behaviours hegemonic and potentially imitable by the whole society from the mid nineteenth century. Among them was a particular perception of femininity, which was quite similar to that advocated by other European bourgeoisies.

Meanwhile, Spanish Catholicism experienced the difficulties arising from a liberal revolution which French and Italian Catholicism also faced. The confiscation of several church properties wrecked the foundations on which the Church had depended financially during the Ancien Régime, while the secularization process virtually finished off the population of monks, at least for some decades. The Concordat of 1851 involved the explicit acceptance of the Spanish Church of its new economic and institutional situation in exchange for recognition by the State of the country's Catholic unity and of a more than favourable position in the field of education and in controlling peoples' consciences.

The Concordat Church, one of whose key pillars of support was a State which, except on specific occasions, was not hostile to its interests, also sustained itself by its own internal dynamism, expressed through an active religious press, through the first nation-wide lay associations and through national women's congregations that focused on charity and education. The clergy quieted the liberal sympathies present in some of its members during the first half of the century, and closed ranks around the papacy and the re-Christianization project in society. This homogenization of postures, less evident in countries such as France and Belgium, in which liberal Catholicism was stronger, resulted in a rather mediocre ecclesiastical hierarchy from an intellectual point of view. Indeed, Claret style characters were more common amongst the Spanish clergy than intellectually richer figures such as Balmes. In fact, we must not forget Spanish

Catholicism's relative dependence on leading international authors, as evidenced by the importance that the translations of works written by French and Italian authors had on Spanish Catholic apologetics. The almost complete absence of other religious faiths, together with a State that during the latter years of the Elizabethan reign openly favoured the Church, undoubtedly contributed to the Spanish Catholic movement being able to confront Liberalism relatively easily, although at the cost of losing a vitality that in a less advantageous position would have surely been much more enhanced.

The complex dynamics that both Liberalism and Catholicism adopted in a context of constant change obviously affected the formulation of femininity models that were both diverse and changing. On analyzing such models we must not forget the Enlightenment inheritance. Indeed, both the European and Spanish Enlightenment movements left two unresolved dilemmas to contemporaneity: the primacy of nature or of education in the formation of different sexes and the inevitable interrelationships between the public and private spheres despite the efforts of some enlightened individuals to clearly delimit them. During the first half of the nineteenth century, the country's great political instability prevented Liberalism from finding a homogeneous model of femininity. Thus, without openly claiming rights to citizenship for women, the most advanced positions, especially during the Liberal Triennium, had no qualms about presenting them as mothers of citizens and therefore demand political training for them, to allow them to transmit the principles of Liberal ideology to their offspring. At the time of the regencies, progressive liberalism promoted women's participation in spaces between the public and private spheres such as education, charity and philanthropy in order to alleviate the imbalances of the new liberal-bourgeois society. Women like the Countess of Espoz y Mina or Concepción Arenal were in favour of the presence of women in these semi-public spaces.

The coming to power of the moderates in 1844 and the assertion as a class of the still timid Spanish bourgeoisie were crucial for the consolidation of the model of femininity represented by the figure of the angel of the house. Proof of this was the unprecedented spread, over the course of the century, of all kinds of texts related to "the woman": novels, plays, teaching and medical treatises, essays, etiquette manuals, etc. The angel of the house represented a female model perceived as morally superior to man, among other things, due to their asexual character, or at least, to their ability to drown the lowest instincts, as doctors and hygienists attempted to prove scientifically. Indeed, women who, like prostitutes, contravened this model were branded not only as

immoral beings, but also unnatural. The angel of the house was also a diligent and obedient wife but, above all, she was a loving mother, responsible not only for her children's upbringing but also for their early education and the transmission of the purest values of religion and patriotism. Indeed, the need of having elementary knowledge, to then be able to teach their offspring, resulted in the Public Instruction Act of 1857, which declared primary schooling for girls compulsory, thus opening a fissure in the domesticity discourse which led to subsequent claims for further improvements in female education.

The model of femininity posed by demo-republican political culture, quite muted during the last years of the Elizabethan reign but hegemonic within Liberalism during the *Sexenio Democrático* (1868-1874), did not exclude the possibility of women, whilst not able to be citizens in their own right, at least being able to transmit this ideal in their masculine surroundings. Advanced Fourierist Liberalism was indeed the strongest believer in what was called the emancipation of women at the time, and claimed an education designed to enable women to earn their own living and thus freely choose a husband. However, the anticlericalism of some demo-Republicans introduced openly misogynistic arguments. The concern expressed by the French Republican Michelet regarding the possibility that the figure of the priest or confessor could interfere in family life, confronting husband and wife, was also shared by Spanish anticlericalism from the mid nineteenth century. Linking women to religion and, ultimately, to backwardness and fanaticism, was truly a strategy used by some political cultures of the left to keep the sexual order unaltered, threatened by the democratizing political changes that they themselves demanded. The most plausible effect of this tactic was denying suffrage to women when feminism seriously started demanding it, arguing that granting the vote to women was the same as giving it to her confessor. However, the clerical and anticlerical struggle to push women into each of their spheres of influence ended up having positive results for women, as evidenced in the debate between Minister Duruy and Bishop Dupanloup on female secondary education at the end of the Second French Empire. From opposing ideological positions, they both agreed on the need to significantly improve women's intellectual training.

Catholicism was not oblivious to changes associated with modernity. In that sense, it was also forced to raise renewed femininity models consistent with existing circumstances and their own interests. It is true that, when speaking of women, the sources of authority that many church representatives and Catholic supporters referred



to were similar to the ones used previously by other authors, such as Fray Luis de León, i.e., the Bible and the Fathers of the Church. However, not only did some writers, particularly Catholic publicists, include the thoughts of profane authors and peers in their texts, but the meaning given to the discursive categories supplied by the Bible was not the same as, for example, it had been during the Counter-Reformation. Thus, a work such as *Mujeres de la Biblia*, by the Catalan Joaquin Roca y Cornet, which included biographical similarities, invented to a greater or lesser extent, of prominent women present in the holy book of Christianity, should not be seen as a retrograde and stagnated work because of its subject matter, but rather should be interpreted bearing in mind the time and the avatars when it was written.

Pastoral liturgy, sermons, devotionals and more or less profound treatises were the way in which church representatives like Antonio Maria Claret took to write about women. The attitude of suspicion towards who they considered the main danger to Catholic priests' celibate way of life remained very present, as evidenced by the enormous concern to control feminine dresses or to condemn spaces they considered immoral, such as theatres or dances. However, enlightened faith in the ability of education to shape behaviour and make it useful from a social point of view was also shared by the clergy, who perceived women as being potentially superior to men from a moral point of view, as long as she received adequate religious instruction. A good example of the fact that previous condemnations of women due to their disturbing and sexually tempting nature were relegated to a rather secondary level, though they never disappeared, was, on the one hand, the partial exculpation of Eve as the person responsible for the fall of humanity and, on the other, the exploitation of the Christian attitude of repentance and penance after falling into sin, an idea that inspired Mother Sacramento and other nineteenth century nuns to morally re-educate prostitutes, following Mary Magdalene's example. In fact, the Catholic principles of free will and penance offered women more opportunities for action than the one provided by positivist sciences' deterministic view of feminine nature.

If, in earlier works such as *The Perfect Wife*, women's action did not exceed the narrow confines of the home or family properties, in Catholicism's mid-nineteenth century discourse they were assigned a mission that clearly exceeded strict domestic settings: contributing to the re-Christianization of society. For most women, this primarily meant transmitting Catholic principles and values to offspring within the home. Without doubt, considering women as directly responsible for the education of

their children meant a reevaluation of motherhood within Catholic thought since, in previous centuries, motherhood had been conceived in rather secondary terms and only related to child rearing. Although the direction of the desired social re-Christianization against Liberalism's secularizing measures was the sole responsibility of the bishops and, in the second instance, of politicians and Catholic publicists, some women were able to contribute to the cause outside the home in the aforementioned active female congregations. Furthermore, we should not forget that a character as conservative in other aspects as Claret, during his time as a priest, founded a brotherhood made up of priests and laymen where the women that were part of it received the by-no-means innocent title within Catholicism, of deaconess.

If the clergy believed that virginity consecrated to God was women's most perfect destiny, Catholic publicists, most of them family fathers, thought that motherhood had to be women's main destiny. In fact, it was a propagandist, Joaquin Roca, who most insisted within mid-nineteenth century Catholicism on the need to educate women well - not only from a religious point of view - so they could perfectly play their role as educating mothers. Dupanloup influence on Roca's opinion was indeed very clear. Catholic publicists defended their postulates in favour of religious interests, including its model of femininity, through means that complemented the more traditional ones used by the clergy. I am referring to periodical press, an area in which they competed with the Liberals in controlling public opinion, and, to a lesser extent, also to novels. The practice of this literary genre, clearly condemned by Claret and other members of the clergy as they considered that it introduced pernicious doctrines, specifically reflects a relative approach of Catholic propaganda to some of bourgeois society's values. Thus, in novels like Gabino Tejado's *La mujer fuerte*, some of the bourgeoisies' methods of socializing, such as going to theatres, dances and soirees, were not condemned in an absolute manner, just as middle class material comforts were not criticized, provided they were not abusive. Of course, despite these nods to liberal-bourgeois society, the model of femininity posed by publishers on Catholicism was based on the same discursive tradition on which ecclesiastic authors had inspired themselves. Thus, the insistence on the virtues of Catholic marriage versus civil marriage and divorce, along with the insistence on a submissive and obedient wife despite her husband's infidelities or even abuse, were some of the many elements shared by the clergy and publishers on Catholicism.

It is not easy to gauge which of the two competing models of femininity, either the liberal-bourgeois angel of the house or the Catholic mother, was hegemonic in mid-nineteenth century Spanish society. However, perhaps it is more important to analyze the interrelations and mutual influence between both models. One of the great peculiarities of the Spanish case, as compared to that in the Anglo-Saxon multi-faith societies, was not the fact that a powerful domesticity discourse associated with the emerging bourgeoisie did not develop in Spain, but rather that it was partially countered by a religious confession that supported an anti-liberal vision of the world - although for a long time enjoyed being the only one recognized by the State. Therefore, the main difference between the angel of the house and the Catholic mother was the liberal roots of the first model and the anti-liberal nature of the second one. It was shown, for example, in the preference among Catholics for education in religious boarding schools and the greatest influence they recognized to the Church in society and politics. In fact, the first aim of a Catholic mother was educating future men and women for serving to the Church. However, the emphasis of Catholic publicists in motherhood, purity and marriage over celibate let approach these two models of femininity. Furthermore, Catholic mother model progressively adopted middle-class values, as proven by the remarkable acceptance that schools run by religious congregations enjoyed among this class. Although we have not profoundly researched about the last decades of 19<sup>th</sup> century, we can predict that these two models finished to fuse together: the angel in the house was more religious whereas the Catholic mother behaved as a bourgeois woman.

The figure that best symbolizes nineteenth century Catholicism's relationship with women was the Virgin Mary. The cult associated with her was very old within Catholic imagery, but during the nineteenth century, in parallel with the transformation of the Catholic model of femininity, it adopted new forms and meanings. Celebrating the month of May as the month of the Virgin Mary exploited her virgin nature, becoming a model for Catholic young girls who had to keep their chastity intact surrounded by the temptations that arose due to the spring heat, through parties, dances and music. But at the same time, there was interest in presenting Biblical Mary as a humble and altruistic mother that brought up and educated her son in the same way that other Catholic mothers did in the nineteenth century. This relative democratization of the figure of the Virgin, which was no longer presented as an unattainable aspiration but as a potentially replicable model for women of all social classes, was one of the clearest signs of nineteenth-century Catholicism's revaluation of motherhood. Sisters of charity,

virgin and social mothers at the same time, perfectly brought together the two sides of Mary and the work they carried out was praised by people from very different political cultures, from Catholics to democratic-liberal Republicans.

The proclamation of the Immaculate Conception dogma, which presented Mary as the only person, together with Christ, conceived without original sin, consolidated the strong position of Mary in Catholic imagery, just below the Holy Trinity. That did not mean, by any means, that the ecclesiastical structure recognized gender equality, but this dogma was rather used to reinforce the calming effect with which Catholicism tried to make women accept their renewed roles, usually subjected to male interests. However, this contradictory game of female elevation and subordination did not go unnoticed for intellectually curious people like Concepción Arenal, who wondered why women could not enter the priesthood if a woman was the mother of God.

The Immaculate Conception dogma can also be interpreted from a political perspective, allowing us to further explore the specific historical effects of Joan Scott's proposal on how gender also articulates political action. The figure of Mary as being a person who, unlike her ancestors, was born free of sin and who therefore marked a watershed between the Old and New Testaments, eventually became a powerful symbol for the Catholic Church and, particularly, for the papacy, who sought to inaugurate a new era after the liberal scourge of previous decades. Thus, the *Ineffabilis Deus* bull helped to legitimize the ultramontane and civil line of the ecclesiastical hierarchy on two major fronts. Firstly, to the Italian nationalists, who sought to strip the pope of his temporal power because his presence was incompatible with their national project, at least from 1848. Secondly, to the so-called liberal Catholicism, which advocated a more democratic government of the Church and even defended an effective separation between Church and State. The dogma of the Immaculate Conception enabled the papacy to portray itself at the same time as a virgin who was oblivious to the corruption of material power and as a mother who fed and educated the entire Catholic people; certainly, a clear example of the symbolic feminization that the Catholic Church was experiencing at the time. The fact that the First Vatican Council, which declared the dogma of papal infallibility, began with great solemnity on 8 December, 1869 was by no means a coincidence.

The *Ineffabilis Deus* coincided with a period of great political instability in Spain which has come to be known in historiography as the *Bienio Progresista* (1854-1856). A good example of this were the obstacles imposed by the new government at

the time of the dissemination of this bull in Spain. For the first time in recent history, religious unity was challenged and the Spanish Parliament, with much debate, adopted a middle ground between the maximalist positions, approving religious tolerance. What is really interesting is that among the defenders of Catholic unity, the traditional link between throne and altar was replaced by a concept that had strong modern resonance - that of the nation. Stripped of the specific political principles applied by the Liberals since 1812 and adding others in line with a more religious and authoritarian view of power, the concept of nation as it was understood by bishops, deputies and Catholic publishers included in essence the enduring link between Spanish nationalism and Catholicism. Being Catholic therefore became an unconditional feature of being Spanish. In the National Catholic interpretation of the history of Spain developed from the Bienio Progresista, the figure of the Immaculate Conception took a leading role: Spain was the first western country to promote the cult of the Immaculate and her providential presence had always inspired the Spanish in the brightest moments of its history. It is not unreasonable to say that the questioning of Catholic unity was one of the driving forces behind the birth of National Catholicism in Spain, a political movement that, as in other Catholic countries, used the figure of the Virgin Mary in a counterrevolutionary way.

If during the Bienio Progresista the Church faced the possibility of the Spanish State losing its denominational character for the first time, during the Sexenio Democrático this threat to their interests was not only confirmed, but also worsened with the adoption of laws and decrees that were clearly secularizing in content. Thus, Catholicism ceased to be the state religion and was confronted, a priori on an equal footing, with other faiths that were still very much in the minority. Under fairly adverse conditions that were far from that desired by the Church after the signing of the Concordat of 1851, during those years the Spanish Catholic movement experienced a great inner vitality and a remarkable ability to mobilize. The main role was played by lay people, who used the public liberties introduced by the new political regime through the founding of the Catholic Association, very active in opposing the constitutional article on religious freedom, and the growth of religious and anti-liberal press, especially the Carlist press. Indeed, Carlism reappeared in the political arena after years of lethargy and brought together many disaffected neo-Catholics to its ranks, such as Cándido Nocedal or Navarro Villoslada. The movement's inability to gain power

through the ballot box was one of the reasons that led its leader, the self-proclaimed Carlos VII, to cause the onset of a new Carlist War in 1872.

Within the Catholic mobilization against the Sexenio's accelerated secularizing process, women had a public visibility that was by no means negligible. It certainly seems that the harangues transmitted in the past by priests like Claret and Raulica to get women to stand up for Catholicism, were it ever in danger, permeated the consciousness of many. The religious and anti-liberal press was openly interested in publishing the documents signed and supposedly written by ladies from different Spanish cities in which they addressed the various governments to denounce the measures that undermined their identity as Catholic women: religious freedom, civil marriage or the secularization of nuns. At least two Carlist newspapers, the weekly satirical magazine *El Papelito* and the ladies' magazine *La Margarita*, approved and invigorated this public presence of women in defense of Catholicism, which they interpreted as political. Although the Carlist leadership soon recoiled and tried to silence these views, for a few months it openly thought about the relationship between women and politics – always understanding the latter from an anti-liberal perspective - and promoted the involvement of Carlist women in the complicated political moment that the country was going through.

The liberal movement, particularly its most anticlerical sector, was very suspicious about what it considered the religious press' dangerous drift of getting women involved in their political claims. The anticlerical movement accused the priests of being behind all female public demonstrations in defense of the Catholic religion. What was really a source of concern amongst a significant sector of Liberals was, on the one hand, the capacity of these protests of women for threatening the legitimacy and political stability of the Government. On the other hand, the insistence on women's involvement in politics would end up reversing the order of genres that had taken so long to build, with women abandoning their duties in the private sphere.

In my opinion, the root of this problem lies in Liberals' and Catholics' different conceptualization of the link between the public and private sphere. The first insisted on promoting a strict separation between both spheres, so that the democratic government that was yearned for by the public sphere would not end up polluting the family and domestic environment where women played the roles that had been assigned for them. Of course, as modern feminism in its liberal and secular version denounced, women's exclusion from citizenship rights was a flagrant contradiction in any regime that referred

to itself as democratic. However, it was impossible to eradicate all connections between the public and private spheres because of the perception shared by Liberals of family as the base of society. Over time, and not without strong resistance, the political cultures placed on the liberal-democratic orbit ended up recognizing, firstly, female presence in the semi-public areas of education and work, and at a later stage, the extension of citizenship rights to women, even if it meant the change in gender roles that they had so feared.

Mid nineteenth century anti-liberal Catholicism imagined a more simple and fluent link than contemporary Liberalism between the public and private spheres. This was due to the fact that, for most Catholics, family was not only the natural cell of society but also the basis of political governance, i.e. state power was based and legitimized in the hierarchical family order. Hence the fierce opposition of the Catholic political culture to anything that threatened family stability, represented through Catholic marriage; civil marriage or divorce were not only a severe blow to families, but also threatened social and political stability. Catholics agreed with Liberals in that women should remain in the private sphere, but in the former's view, women's influence on the family could filter through society as a whole, precisely because the boundary between private and public was perceived in a more diffused way than Liberalism. As they were freed from the ghost of universality that had greatly frightened Liberals, Catholics had no qualms in allowing or encouraging some women to access the public sphere and even to intervene in politics in times of need, as long as two conditions were met. Firstly, ensuring that access to the public sphere was not generalized to all women – class and lineage were also important in the Catholic conception of society. Secondly, that the women elected strictly followed the rigid established standards, that is, having impeccable moral behavior and always speaking in favor of Catholic interests in their public interventions.

It is under the umbrella of the possibilities opened by the Catholic discourse that I have just outlined how can we interpret how some women were active in the public sphere in defense of their Catholic convictions. This not only happened with the Catholic ladies who signed public exhibitions against the secularizing measures contained in the Sexenio, but also with the nine Valencian teachers who refused to swear allegiance to the Constitution of 1869 because it went against their Catholic identity. The efforts that some of them made to get back the teaching job they were dispossessed from really show to what an extent some groups of women internalized the

Catholic gender discourse. However, mutual interrelations between discourse and female action in nineteenth century Catholicism, specifically the way in which the discourse was shaped by the pressure exerted by female action, were perhaps best represented by the founders and mother superiors of the congregations. Within the Church, they were pioneers in the management of a type of organization than in previous centuries had been relegated to the background. These women were able to highlight and promote to the church hierarchy the social work carried out by the sisters, finally gaining their acceptance and recognition. The arduous process of negotiation for each congregation's constitution, in which the founders generally managed to impose their vision of a centralized and hierarchical government in addition to limited closure that would not greatly affect their charitable work is a good example, not only of the power struggles, but also of how the limits imposed on women by the ecclesiastical discourse were broadened.

Through personal sources such as autobiographies and correspondence I was able to access the identity construction processes of congregation founders such as Micaela Desmaisieres, Vicenta Maria López Vicuña, Maria Antonia de Oviedo and Maria Antonia Paris. Both types of sources provide very valuable information on these individuals' development as women and as Catholics from the gender and religion discursive categories present at the time. Thus, in the case of the nuns that were researched, it was observed that the decision of becoming a nun was influenced by factors such as social pressure and personal dissatisfaction at not finding a man to marry, the confessor's absorbing influence, the desire to be freed of family responsibilities, the ambition to found a religious congregation or even a more or less diffuse desire for independence. Once they achieved the position of mother superior, these women tried to develop an aura of authority that was necessary both to mediate with bishops and rulers for the benefit of their congregation and to impose order among their members. They also naturally and even joyfully adopted the obligation to travel regularly in order to control and expand the activities carried out by their congregations, despite the fact that so much movement could generate reluctance amongst certain bishops and priests. The opinion of Mrs. Lupe, Fortunata's widowed mother in law in Galdos' popular novel, regarding Guillermina, possible *alter ego* of Mother Sacramento, is very symptomatic of the opinion that peers could have regarding these type of women:



She really admired her, not only for her sanctities, but also because of her contempt for the world, for her manly attitude and her greatness of character. Perhaps Mrs. Jáuregui believed that she could also feel some of that autocratic yeast in her soul, some of that burning initiative and organizing power, and this kind of spiritual kinship was perhaps what increased her desire to have a closer relationship with her.<sup>4</sup>

\* \* \*

In 1884 a work entitled *Women question in Europe* was published in English. It gathered a series of studies on the situation experienced by women in different countries in Europe that had been compiled by Theodore Stanton, the son of the American feminist Elizabeth Cady Stanton. The part relating to Spain was entrusted to Concepción Arenal, although its text was only discovered by the Spanish public more than a decade after it was translated into Spanish in the *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* (Bulletin of the Free Institution of Education). Arenal's contribution was divided into several sections: work, religion, education, law, public opinion, moral, social status and progress. Specifically in the religion section, the Galician author responded negatively to the question of whether Spanish women were religious and justified her opinion on several grounds: women's religious concerns were very superficial, they were more typical of bigotry and superstition than of deep reflection; the collection of alms had significantly declined; marriage still occurred regardless of whether the husband followed a religion different from his wife's or indeed none at all; and friars and Jesuits no longer influenced women as in the past.<sup>5</sup>

Arenal's view contrasts with the one raised years later by Emilia Pardo Bazán. In her travel book entitled *Por la Europa católica* (1905), she was surprised that, unlike Spain, in European countries men crossed themselves and attended mass in the same proportion as women. On the other hand, the reports or *relationes* that bishops sent to the Vatican on the state of their dioceses also indicated that women felt a greater commitment towards ecclesiastical duties, as described by the bishop of Mallorca in 1876, the Archbishop of Seville in 1893, or the bishop of Madrid in 1922. Finally, the records regarding Easter compliance during the 1890s in the parish of Santiago el Real in the city of Logroño indicate that 80% of all women and children complied, compared to less than 30% of total males.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> PÉREZ GALDÓS, Benito: *Fortunata y Jacinta*. Madrid, Hernando, 1980, p. 534.

<sup>5</sup> This report is reproduced in ARENAL, Concepción: *La emancipación de la mujer en España* (Mauro Armiño edition). Madrid, Júcar, 1974, pp. 25-28.

<sup>6</sup> All this data and references in ANDRÉS-GALLEGO, José y PAZOS, Antón M.: *La Iglesia en la España contemporánea 1 (1800-1936)*. Madrid, Encuentro, 1999, pp. 171-172, 347, 375 y 350-351.

It is clear that we need to know much more about different aspects of the feminization of Catholicism in Spain like religious practice, piety and devotion, congregations movement or education in religious schools. However, I would like to stress that this was not the aim of my thesis. As I have tried to show throughout my work, my main objective has been to reveal how nineteenth-century Catholicism contributed to the construction of sexual difference in contemporary society, how this Catholic gender discourse was articulated in a political way (especially in the *Bienio Progresista* and *Sexenio Democrático*) and finally, how this affected the development of Catholic women's identity. The most significant results of this process were, on the one hand, the seemingly natural link between women and religion and, on the other, the symbolic feminization of the Catholic Church itself, which since then defined itself along many of the features with which it had characterized women.

Recent changes in gender patterns have helped to overcome many of the perverse prejudices that the feminization of Catholicism left for posterity, including the denial of women suffrage for allegedly being dominated by the "other man", i.e. the confessor. It remains to be seen if the Catholic Church will seek to find new identity elements to replace those held since the nineteenth century. Symbolically discarding that particular model of femininity represented by the figure of the Virgin Mary mother of Jesus and wife of the Holy Spirit would certainly and eventually alter the structure of the Catholic Church's patriarchal and hierarchical power. Whether it will finally take the step or not is another story.





## **ANEXO DE TEXTOS**

### **TEXTO I: PROGRESO DEL ESPÍRITU ANTICRISTIANO EN LAS COSTUMBRES ESPAÑOLAS.**

*El siguiente texto fue publicado en la revista religiosa La Cruz, dirigida por León Carbonero y Sol, aunque después se reprodujo en otras publicaciones periódicas como el Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Valencia. Este catálogo de comportamientos inmorales desde el punto de vista de la jerarquía católica fue publicado en 1866, es decir, dos años después de la publicación del Syllabus. Su interés radica especialmente en el hecho de mostrar la negativa percepción eclesiástica de muchos de los cambios que estaba experimentando una sociedad que, lentamente, iba avanzando en el proceso de secularización. Es evidente que el tono utilizado resulta, en ocasiones, bastante tremendista pero el texto muestra las dificultades de la jerarquía eclesiástica para asimilar los principios por los que comenzaba a regirse la modernidad liberal.*

**Localización:** BOEAV, nº 257, 30 de agosto de 1866

He aquí un catálogo tristísimo de las invasiones y alteraciones que el espíritu pagano y anticristiano de nuestro siglo ha hecho en las costumbres religiosas de nuestra patria.

1. Se da el nombre de mártires a los jefes de los partidos políticos que murieron desastrosamente.
2. Se ha sustituido y se usa con mucha frecuencia la fórmula funeraria *sit tibi terra levis* en vez del sublime *Requiescat in pace*.
3. Al mismo tiempo que se han derribado en muchas poblaciones las cruces y las imágenes de los Santos, se ha introducido el furor estatuario, decretando este honor que por fortuna no se realiza a hombres que sólo son célebres en los partidos que nos destrozan y aniquilan.
4. Se ha suprimido en los títulos de los grados académicos el *In nomine Domini* con que empezaban.
5. Se ha suprimido en gran número de poblaciones la cruz que presidía la marcha de los niños de la escuela al templo y a otros actos religiosos.
6. En la mayor parte de las poblaciones no van los niños de las escuelas a la misa parroquial, a pesar de estar mandado.
7. Se ha introducido la costumbre pagana de adornar los sepulcros con flores y coronas y de poner inscripciones con elogios capaces de avergonzar a los muertos y de escandalizar a los vivos.

8. Va desapareciendo de los templos la gravedad sublime del canto llano y en su lugar empieza a introducirse la música profana, hasta el estreno de tocar el coro de las brujas del Machbet al tiempo de alzar.
9. Hay poblaciones en que para celebrar a su Titular y Patrona la Virgen Santísima, se ha tocado en la procesión y en las funciones consagradas a su honra el himno de Riego y el de Garibaldi con mueras a Pío IX.
10. Hay no pocas casas de familia que se llaman cristianas en las que no se ve imagen de santo alguno y en las que abundan cuadros inmorales.
11. Las banderas del ejército español acababan antes en una cruz, hoy acaban en una lanza.
12. En las obras públicas se ponía antes una cruz sobre el palo más alto del andamio, cruz que se conservaba con religioso respeto hasta la terminación de la obra, como una defensa contra los peligros; hoy no se ve ya ese emblema de la fe de los operarios.
13. Antes se bendecía la mesa al principio de la comida y al concluir de comer se daban gracias a Dios; hoy se brinda y aun se blasfema.
14. Antes se celebraban las funciones de toros en lunes porque la Iglesia las prohíbe en días festivos; hoy se celebran sólo en días festivos a pesar de que la Iglesia las prohíbe.
15. Antes se cerraban los teatros al principiar la cuaresma, hoy continúan abiertos hasta el Domingo de Ramos.
16. Antes se suspendían los espectáculos públicos en tiempos de Jubileo y durante las calamidades públicas: hoy se sale del Jubileo para ir al baile o al teatro y se aumentan las diversiones públicas en tiempo de calamidad.
17. Nuestros padres economizaban mucho la palabra amigo, los modernos la prodigamos tanto, que nos valemos de ella hasta para saludar a aquellos cuyo nombre ignoramos.
18. Los jefes de las antiguas casas de comercio, acompañaban a sus dependientes los días festivos llevándolos antes de paseo al Jubileo o a ejercer algún acto piadoso o caritativo; hoy los sueltan como novillos y cada cual va a pastar al prado que más le agrada.
19. En las antiguas familias cristianas habían gran cuidado de que los criados confesaran con frecuencia, de enseñarles la doctrina, de que oyeran misa y de que en los días de salida se retiraran al anochecer; hoy cuidan poco los amos de que cumplan con los deberes religiosos y no faltan quienes les prohíben ir a misa en los días festivos para no perder el fruto de su trabajo.
20. Antiguamente se decía misa y se predicaba en ciertos días en los Tribunales Superiores de Justicia; hoy se ha suprimido esta piadosa costumbre.
21. Nuestros padres cuidaban mucho de que oportunamente se administraran los Santos Sacramentos a los enfermos; hoy se llama al cura párroco para que recoja el cadáver.

22. Antes se descubrían todos al toque de la oración para rezar la salutación angélica; hoy nadie hace caso del toque a la oración.
23. Antes se tocaba a la agonía; hoy... al que se muere le entierran.
24. En los antiguos duelos se rezaba el rosario y otras preces para encomendar a Dios al difunto; hoy son los duelos una tertulia, en que cada cual habla de lo que más le place.
25. Los cadáveres eran antes conducidos en hombros ostentando las cajas la cruz de la redención: en el siglo del coche hasta los mendigos van en coche. El carro fúnebre de los ricos lleva en vez de cruz la imagen de Saturno, dios de los paganos, o el reloj con alas y una lechuza, símbolos también de la idolatría.
26. La palabra Dios, intervenía siempre en nuestro saludo; hoy nos ponemos a los pies y besamos manos de personas que, en vez de amar, aborrecemos.
27. En los tiempos antiguos se empezaba toda obra en el nombre de Dios; en los tiempos modernos no se invoca a Dios más que cuando hay un cataclismo o para blasfemar.
28. Hoy se infringe pública y escandalosamente el precepto de la santificación de las fiestas.
29. Hoy se blasfema impunemente en toda calle y en toda plaza.
30. Hoy se anuncian y venden públicamente obras prohibidas por ambas potestades.
31. Hoy se tolera que maestros que faltan a sus juramentos corrompan a la juventud con libros prohibidos por la Santa Sede.
32. Hoy se exponen impunemente al público estampas y fotografías obscenas y anti-religiosas.
33. Hoy sienta la prostitución sus reales donde mejor la place, produciendo a todas horas y en toda calle excitaciones escandalosas.
34. Hoy se aumentan los amancebamientos y se disminuye la celebración de matrimonios.
35. Hoy sigue creciendo el número de infanticidios.
36. Cada día es mayor el número de los robos sacrílegos.
37. Hoy que se reconoce la libertad de asociación, se toleran los casinos y otros círculos de este género que, si no son favorables a los conspiradores, son poco conformes a la moral cristiana, y no se permiten las comunidades religiosas, centros y asilos de oración y penitencia.

## **TEXTO II: LA RELIGIÓN Y LA MUJER**

*El siguiente texto procede de la Revista Popular, publicación periódica de carácter integrista fundada por Sardá y Salvany en 1871 y que tuvo una larga trayectoria histórica. Planteado, como algunos catecismos de la época, en forma de diálogo entre un discípulo que pregunta a la persona experta, el autor busca explicar a sus lectores por qué existe un vínculo especial entre la religión y las mujeres. Los*

*argumentos esgrimidos son representativos de la opinión católica sobre este tema a mediados del siglo XIX, es decir, se insiste en el carácter sentimental que comparten la Iglesia y las mujeres y que se dirige especialmente a la atención de los más necesitados. Sin duda, este vínculo discursivo fue decisivo en la feminización simbólica de la Iglesia católica y contribuyó también a que los sectores anticlericales depositaran a las mujeres y al catolicismo en el mismo saco del atraso y del fanatismo.*

**Localización:** Revista Popular, nº 58, 2 de febrero de 1872.

- Una cosa muy extraña observo; ¿por qué las mujeres son más religiosas que los hombres? ¿No hizo Dios la Religión para los hombres lo mismo que para las mujeres?
- Cierto que el hombre no está dispensado de ser religioso, y debe serlo lo mismo que la mujer.
- A decir verdad, aquí entre los dos, paréceme que esta anomalía honra muy poco a la Religión, y que con algún fundamento da que decir a cierta gente con desprecio: “La Religión es buena para las mujeres”.
- Más de una vez, os lo confieso, me ha preocupado un hecho tan singular, que mirado así... a vista de pájaro, no honra por cierto a la Religión; pero después, estudiado más atentamente, pareciome y creo aun que es su más bella apología.
- Vamos a ver. ¿Queréis tener la bondad de explicaros?
- Voy a probarlo. Estudiando bien la Religión, y estudiando también a la mujer, se ve que necesariamente la mujer ha de simpatizar más con aquella que no el hombre.
- Y esto ¿por qué?
- Porque entre la naturaleza de la mujer y la Religión hay una especial analogía; y es sabido que cada cual ama a los suyos, a sus semejantes, a los que piensan como él y están animados de análogos sentimientos.
- ¿En qué consiste esta semejanza entre la Religión y la mujer?
- En un punto capital, en el amor; la mujer ama más que el hombre, tiene más corazón, y toda la Religión católica está compendiada en esta grande palabra: “Amarás; amarás a Dios y al prójimo”. Aquí está toda la ley, como dice Jesucristo; aquí está la plenitud de la ley, dice su apóstol san Pablo.
- Permitidme meditar un poco... En primer lugar, ninguna duda tengo sobre la exactitud de vuestras citas. No soy teólogo, por cierto, pero ya nos lo dice el Catecismo: “Todos los mandamientos de la ley de Dios se reducen a dos: amarás a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo”. Pero ¿es cierto que la mujer tiene más corazón y que ame más que el hombre?
- Observadla; cuando niña su diversión favorita consiste en adornar, acariciar y mecer en sus braceritos a su querido muñeco. Indicio...



- Será el instinto de la imitación; ve que su madre lo hace con su hermanito, y no hace más que remedarla.
- ¿No ven también los niños? ¿Por qué, pues, no lo hacen ellos? Cuando es mayorcita, ¿cuál de sus hermanos llora como ella la muerte de la madre o de un hermano? Ocurre una desgracia en la calle. ¿No es una turba de mujeres la que acude corriendo, no salen de sus labios las primeras palabras de compasión, y no son ellas las que prodigan al desgraciado los más tiernos cuidados? ¿No son ellas las que con una dulce violencia y caritativa importunidad obligan al marido egoísta a permitirles hacer una limosna al pobre que llama a su puerta? ¿Y el amor de madre?... ¡Ah! ¡Bendigamos a la Providencia que ha dado a la mujer un corazón amante, benévolo, compasivo, bueno, en fin, tal como lo necesitaba para cumplir sus especiales y difíciles deberes de madre, de esposa y de cristiana!
- Empiezo a comprenderos. Queréis decir que la mujer tiene un corazón más compasivo, más bondadoso que el hombre, y que por otra parte todos los preceptos de nuestra Religión se encaminan a formar en el hombre un corazón bondadoso, bueno para con Dios, que es nuestro Padre, bueno para los hombres que son nuestros hermanos. ¿No es esta vuestra idea?
- Exactamente; añadid que la bondad se aviene con la bondad, que el amor se aviene con el amor, y decidme si es deshonroso para la Religión el ser simpática a un corazón bondadoso. ¿Qué hombre se avergonzaría de tener el corazón tan delicadamente organizado como la más bondadosa de las mujeres? ¿No es la bondad de su corazón una ventaja que tienen sobre nosotros? ¿Y un corazón amante no es un corazón amable? Así, pues, lo más amable que hay en la tierra simpatiza con la Religión. Si es esto una deshonra, lluevan sobre mí deshonras como esta.

### **TEXTO III: LA VIRGEN SANTÍSIMA**

*Como ocurrió en otros periodos históricos, la Virgen María fue presentada durante el siglo XIX como modelo a seguir para las mujeres católicas. De forma aparentemente contradictoria, la elevación de la figura de María con la proclamación dogmática de la Inmaculada Concepción fue acompañada de un intento por mostrar a la madre de Jesús como una mujer humilde y cercana en sus vivencias a las mujeres católicas que vivían durante la centuria decimonónica. El siguiente texto procede de La colegiala instruida del padre Claret, un tratado de educación dirigido especialmente a las niñas que asistían a colegios religiosos. La narración que Claret hace de la vida de María está basada en el Nuevo Testamento, en evangelios apócrifos como el Libro de Santiago y en la propia imaginación del autor, que recrea ambientes y escenas muy similares a los que podían vivir sus lectoras. Desde luego, la interpretación que realiza*

*Claret de la figura de María enlaza perfectamente con su modelo ideal de mujer, expuesto en muchos de sus textos. Abnegación, sacrificio, humildad, obediencia, devoción a Dios y rechazo a bailes, teatros y vestidos inmorales son algunos de sus rasgos más destacados.*

**Localización:** CLARET, Antonia María: La colegiala instruida. Libro utilísimo y necesario para las niñas. *Barcelona, Librería Religiosa, 1864, pp.392-396.*

La santísima Virgen María es la copia más exacta de Jesucristo, es la discípula más aprovechada que ha salido de su divina escuela. Ella nos puede decir con más propiedad que el Apóstol: *Imitadme a mí, así como yo imito a Cristo*. María santísima fue niña, soltera, casada y viuda, a fin de que todos los estados pudiesen aprender de ella.

María fue concebida en gracia, sin mancha de pecado; fue hija de san Joaquín y de santa Ana, a quienes amaba, obedecía y reverenciaba como buena hija a sus padres, sin jamás faltarles a lo más mínimo.

A los tres años la llevaron al templo o colegio que había, en que estuvo hasta que la casaron con san José. Nunca estuvo ociosa, y siempre fue muy aplicada; hablaba poco, y siempre pensaba en Dios, a quien ofrecía todo lo que hacía. Oraba mucho, comía poco y dormía menos, y su corazón velaba pensando en Dios, y en lo que había de hacer en el día siguiente.

Obedecía a sus maestras y superiores; amaba y servía con mucho amor y agrado a sus compañeras colegialas. Era tanta su virtud, que las otras niñas se tenían como deslumbradas y eclipsadas a su lado, a la manera que las estrellas, que resplandecen de noche, y quedan sumergidas y ahogadas de luz cuando sale el sol. Sus mismas virtudes le acarrearón la envidia de sus compañeras; la calumniaron con los superiores, la maltrataron de palabra, y la dieron de empujones; pero la santísima Virgen todo lo sufrió con la más heroica paciencia; a todas las perdonó, las amó más, y las sirvió con más humildad y caridad.

María, sin jamás haber tenido novio, la casaron con san José, con quien vivió perfectísimamente; nunca siguió modas ni vanidades; jamás asistió a bailes, teatros ni paseos públicos. Cuando el arcángel san Gabriel la trajo la embajada, la halló solita y en su casa, retirada y ocupada en santas meditaciones. Nunca se hallaba menos sola que cuando parecía que estaba más sola, pues que tenía en su compañía a Dios, a los Ángeles y a los libros santos, que leía con mucha devoción.

Una vez fue de visita, no por curiosidad, ni para ver si era verdad lo que le había el Arcángel de su prima, ni tampoco para pasar el tiempo ociosamente, sino para ejercitar la caridad. Una vez convidada asistió a una boda, no por gula ni vanidad, sino por condescendencia, y en la mesa ejercitó la compasión. Nunca salía de casa sino para ir al templo, y entonces siempre iba con sus padres, con su esposo o parientes; por

manera que en casa siempre estaba sola, y fuera de casa siempre andaba acompañada aunque su principal guarda era ella misma.

A nadie hizo daño, y a todos bien. Jamás puso mala cara a sus mayores, ni despreció a los inferiores; socorría a los pobrecitos y consolaba a los afligidos.

Ni por suceso alguno se le movió la ira, ni perdió jamás la perfectísima mansedumbre; siempre se la vio con admirable igualdad interior y exterior, sin que jamás se le conociese diferencia en el semblante, en la voz, ni movimientos que testificasen algún interior movimiento de ira.

Era María tan humilde, que no sólo se tenía por indigna de la dignidad de Madre de Dios y de las gracias que a tal dignidad son inherentes, sino también se tenía por indigna de la tierra que pisaba, del aire que respiraba y del alimento que tomaba.

Era muy modesta en el mirar, y en el hablar muy escasa; hablaba poco, y siempre en voz baja; sus acciones, sus pasos y sus vestidos todos revelaban lo que era; de manera que su aspecto exterior era una imagen de su virtud interior. No amaba su hermosura, nobleza ni otras prendas, sino a solo Dios.

Lo que oía que decían de Jesús, y lo que veía y oía del mismo Jesús, todo lo conservaba y confería en su corazón, y únicamente cuando convenía para la mayor gloria de Dios y bien de las almas lo decía.

El glorioso san Ambrosio, al hablar de María, dijo: De este cuadro que os presento aprenderéis lo que debéis huir, corregir y practicar. Nada obliga tanto a un discípulo a que se aplique y aprenda, como la excelencia del maestro. ¿Qué maestro más noble y excelente que la misma Madre de Dios? ¿Quién más ilustre que la que el mismo Dios ha elegido? ¿Quién más casta que aquella que sin dejar de ser virgen, fue Madre de Dios? Virgen no sólo de cuerpo, sino también de corazón y de alma, por manera que jamás manchó su castísimo afecto con falta ni imperfección alguna.

A esta, pues, habéis de imitar, a esta habéis de tomar por maestra, modelo y dechado de la castidad y de todas las virtudes: todas las posee, y en grado heroico y sublime. Dichosa el alma que la halla, que la guarda e imita, que hallado ha la vida, y alcanzará la salud del Señor, esto es, la gracia y la gloria del cielo.

#### **TEXTO IV: CONSTITUCIONES DE LA HERMANDAD DEL SANTÍSIMO E INMACULADO CORAZÓN DE MARÍA Y AMANTE DE LA HUMANIDAD.**

*Tras varios años de predicación en Cataluña, el padre Antonio María Claret intentó fundar una hermandad formada por sacerdotes y laicos de ambos sexos. Llegó a redactar sus constituciones pero el proyecto no siguió adelante. La razón principal fue la oposición del arzobispo de Tarragona al hecho de que Claret ideara el cargo de diaconisa dentro de la hermandad. Como podemos comprobar directamente en el texto de las constituciones, las diaconisas eran “mujeres del todo irrepreensibles” que se*

*encargaban principalmente de instruir a niñas en la doctrina cristiana, una actividad que ya generaba resistencias entre el prelado tarraconense. No obstante, la manera ambigua en que estaban redactadas las constituciones todavía debió generar más animadversión porque no quedaba claro si las diaconisas también podían realizar otras acciones aún más osadas para la época como confesar o dar la comunión. Aunque, como digo, esta iniciativa no llegó a prosperar, sí constituye una buena muestra de la aparente contradicción del pensamiento claretiano y católico en general en lo que a cuestiones de género se refiere: tremendamente estricto desde el punto de vista moral e incluso manteniendo una actitud de sospecha hacia las mujeres, también confió en ellas para la recristianización de la sociedad, lo cual ofreció notables posibilidades de acción para las mujeres católicas.*

**Localización:** *FÉRNANDEZ, Cristóbal:* El Beato Padre Antonio María Claret: Historia documentada de de su vida y empresas. *Madrid, Cocusa, 1946, vol. I, pp. 425-427.*

Para procurar mejor y conseguir más fácilmente la mayor gloria de Dios y el bien espiritual y corporal de nuestros prójimos, hemos pensado unirnos en Hermandad en el Santísimo e Inmaculado Corazón de María, Madre de caridad, para que estando bajo su santísima protección y observando todos unas mismas máximas de humanidad y caridad cristiana, consigamos mejor nuestro fin.

Esta Hermandad se compondrá de sujetos deseosos del bien espiritual y corporal de los prójimos. Estos sujetos serán sacerdotes, seglares y diaconisas.

El objeto de estos sujetos no es otro que la mayor gloria de Dios, el bien de sus propias almas y el bien espiritual y corporal de sus prójimos.

A fin de cumplir con su objeto todos tendrán un Director y este destinará a los demás.

El Director será elegido por votos de la Hermandad y será el que más votos tuviere y se le obligará por más que repugne; si alega datos para no ser Director, se escucharán y se darán votos de si servirá o no, y se estará a la pluralidad de votos.

El Director será perpetuo y si por alguna causa física o moral no puede servir, se está a la pluralidad de votos.

El Director cuidará de exhortar pública y privadamente según la oportunidad a los hermanos al cumplimiento de sus deberes.

El Director se informará de si cada uno cumple con su obligación y en caso que no, le avisará primera y segunda vez, y a la tercera vez le propondrá a la Hermandad para despedirle si lo miran necesario, y se hará según la pluralidad de votos.

Cada individuo o hermano se procurará el sustento del mejor modo que pueda legítima y santamente, y en caso de estar en necesidad será el primer acreedor de la

caridad de la Hermandad, de todo lo que se informará al Director y cuidará de subvenirle.

Cuando alguno pretenda ser admitido a la Hermandad, el Director se informará bien de él y si le halla digno, lo propondrá a la Hermandad y se estará a la pluralidad de votos, advirtiéndole que más vale ser pocos, laboriosos y bien unidos que muchos, perezosos y descuidados.

El Director tendrá cuatro auxiliares, dos sacerdotes y dos seglares, que también se elegirán o quitarán por votos; estos cuidarán de ayudar al Director en cuanto puedan con consejos y obras.

Cada uno de los individuos de la Hermandad tendrá tres respetos, a saber, con Dios, consigo mismo y con sus prójimos.

#### RESPECTO PARA CON DIOS

Procurará que Dios no sea ofendido, antes bien que sea amado y servido de todos. Además procurará la limpieza de los templos y ornamentos; el silencio en las iglesias, sacristías y coros; la gravedad en las sagradas funciones, la observancia de las rúbricas; cuidará de instruir y advertir a los monacillos y acólitos para que sirvan bien las Misas y demás funciones sagradas, que no jueguen, corran ni griten en las iglesias y sacristías.

#### RESPECTO DE SÍ MISMO

Cada uno de los individuos de la Hermandad tendrá oración mental, lectura espiritual y hará todos los días el examen particular de alguna virtud, frecuentará los santos Sacramentos, procurará andar siempre en la presencia de Dios, hará todas las cosas con la mayor pureza de intención, será enteramente desinteresado, será casto, humilde, paciente y celoso de la gloria de Dios y bien de los prójimos, procurará con el buen ejemplo edificar a todos, de suerte que pueda decir: “Imitatores mei estote, Sicut et ego Christi”.

#### RESPECTO DE LOS PRÓJIMOS

Respecto de los prójimos procurará cada uno ocuparse en:

- Predicar.
- Confesar.
- Administrar la Sagrada Comunión.
- Catequizar e instruir a todos, pero especialmente a niños y niñas, para que se aparten del mal y practiquen el bien.
- Dará ejercicios a sacerdotes y seglares.
- En los discursos familiares hablará de la muerte, desprecio de las cosas del mundo; alabando la virtud y las cosas celestiales. Enseñará el modo de practicar las virtudes.
- Enseñará con la mayor sencillez y brevedad el modo de hacer oración mental.
- Procurará escribir o hacer escribir libros y papeles buenos.

- Recogerá láminas obscenas y libros malos para quemarlos.
- Distribuirá libros buenos y láminas edificativas; al efecto recogerá las limosnas que le sean posibles para comprar libros buenos y darlos gratis.
- Procurará excitar a recibir con frecuencia los santos Sacramentos.
- Exhortará a visitar al santísimo Sacramento y tenerle devoción.
- Enseñará a rezar bien el santísimo Rosario, encomendarse a María santísima, mañana, noche y entre día.
- Procurará la devoción a los santos Ángeles y a los santos Patronos.
- Exhortará a hacer oración por la conversión de los pecadores, perseverancia de los justos y almas del Purgatorio.
- Procurará la paz y unión de las familias y con todos.
- Visitará a los enfermos de los hospitales y también de casas particulares según la oportunidad.
- Visitará a los encarcelados.
- Socorrerá a los pobres, especialmente vergonzantes, con limosnas que por ellos pedirá a la gente rica.
- Cuidará de viejos, viudas, niños y niñas huérfanos.
- En cuanto pueda, cuidará de hacer recoger o enmendar a las mujeres perdidas y escandalosas.
- Unirá a los divorciados.
- Cada uno de los individuos participará al Director a cuál de estas obras se siente más inclinado y el Director hará, si lo estima conveniente, que el sujeto se ocupe “per se et principaliter” a aquella obra y “per accidens” a todas las demás; sin embargo, debe obedecer al Director, y el que no quiera obedecer, que se marche, porque a veces es pasión lo que parece celo y con la obediencia se conoce la verdad de lo que es.

#### LAS DIACONISAS

Serán las diaconisas mujeres del todo irrepreensibles, prácticas en la oración mental, frecuencia de Sacramentos, silencio y recogimiento con las demás virtudes.

Dirá a su confesor o director a qué obras de caridad tiene más inclinación y oportunidad de practicar, sin faltar a las obligaciones de su estado.

Además de las obras arriba mencionadas y que algunas de ellas ya son practicables y compatibles con su estado, se ejercitarán en instruir a las niñas en la doctrina cristiana.

En enseñarles a leer.

A hacer oración mental, no sólo a las niñas si que también a otras mujeres.

Las enseñará a apartarse del mal como es la vanidad de los vestidos, apartarse de teatros, bailes, tratos y malas compañías; practicar las virtudes, v. gr., obediencia a sus padres y superiores, humildad, paciencia, piedad y caridad para con los pobrecitos.

Que frecuenten los santos Sacramentos y tengan devoción a la Virgen Santísima, Ángeles y Santos.

ADVERTENCIA: Cualquiera que sea el que lea estas constituciones, sepa: que se halla autorizado para poner en la parroquia esta Hermandad y aunque sean pocos, que no se espante, aunque fuere solo; que haga lo que pueda, que Dios N.S. se lo premiará todo lo que haga por los pobrecitos, lo mismo que si lo hiciera por el mismo Dios.

### **TEXTO V: EXPOSICIÓN DE LAS SEÑORAS DE LEÓN CONTRA EL DECRETO QUE DECLARA HIJOS NATURALES A LOS LEGÍTIMOS.**

*El Sexenio Revolucionario o Democrático constituyó, sin duda, un periodo de enorme inestabilidad y complejidad política. Muchas de las medidas secularizadoras tomadas por los sucesivos gobiernos contaron con la oposición frontal del catolicismo antiliberal español, que durante esos seis años contó con un poder de organización y movilización nada despreciable. Sin duda, una de las estrategias más llamativas y que generó bastantes reticencias en los medios liberales fue la participación de mujeres católicas en causas políticas. El siguiente texto constituye un buen ejemplo. Aunque la práctica femenina de dirigir exposiciones a las Cortes o al Gobierno en contra de alguna medida anticlerical puede remontarse al Bienio Progresista, fue durante el Sexenio cuando realmente se generalizó. No sabemos hasta qué punto estas cartas fueron escritas realmente por mujeres o por eclesiásticos, tal como denunciaban los liberales, pero lo que sí es evidente es que la prensa católica mostró mucho interés en darles la mayor publicidad posible. La exposición que reproduzco se dirige contra la Real Orden de 11 de enero de 1872, que obligaba inscribir en el registro civil como naturales y no como legítimos a los hijos nacidos de matrimonio exclusivamente canónico. Aunque el texto comienza con una llamada de humildad, las firmantes se legitiman por afectar la ley a un asunto familiar y que, por tanto, consideran de su incumbencia. Más allá de los argumentos esgrimidos en contra de esta disposición legal, destaca la identificación de las firmantes como hijas, esposas y madres católicas, un “nosotras” que el discurso católico se había encargado de arraigar en muchas mujeres durante las décadas anteriores.*

**Localización:** La Cruz (1872), vol. I, pp. 312-314

Excmo. Sr.: Mucho tiempo hemos estado vacilando antes de decidimos a elevar nuestra voz a V.E. Una experiencia triste nos enseña que no somos oídas; y ahora, dicho sea sin ánimo de ofenderle, no tenemos esperanza de que suceda otra cosa. Pero hemos

creído necesario poner esta exposición en manos de V.E. para que no pueda sospecharse que aprobamos con nuestro silencio una disposición que repugna a nuestra conciencia, y que ultraja nuestro honor y nuestro decoro.

Nos referimos a la real orden, inserta en la *Gaceta* del 13 de enero, mandando que se inscriban en el registro civil, con la denominación de *hijos naturales*, los que sean nacidos de solo el matrimonio canónico.

Se nos figura, Excmo. Sr., que V.E. no se detuvo a pensar lo que iba a decretar, porque, o ha incurrido en manifiesta inconsecuencia, o ha tratado de arrojar una mancha sobre su propia honra y la de su familia, no menos que sobre la honra de todos los españoles. Esto es claro: pues o el matrimonio canónico es bastante, en juicio de V.E., para legitimar los hijos, o no lo es. Si lo es, ¿en virtud de qué principio se les da la denominación de *hijos naturales*? Y si no es bastante, ¿qué debemos pensar de V.E., de su madre, su esposa y sus hijos? ¿No ve V.E. en sus frentes una mancha al través del decreto de la *Gaceta*?

Y no se diga que esto no tiene lugar sino en el matrimonio canónico contraído con posterioridad a la vigente ley del llamado *matrimonio civil*, porque el matrimonio canónico es ahora lo mismo que antes, matrimonio-sacramento, y cuya esencia no puede ser alterada por una autoridad incompetente, que ya supone su existencia. De modo que, o ahora los hijos que de él proceden son y deben llamarse *legítimos* como antes, o los de otros tiempos deben tenerse por *hijos naturales* como los de hoy; y en este caso, sólo falta que a cualquiera que lea el decreto de V.E. y las listas del registro civil, se le antoja comparar a España con una inmensa casa de prostitución.

Dígnese, pues, V.E. atendiendo a estas consideraciones, modificar el decreto y librarnos así de un dictado ignominioso, que, aunque nada significa para la que tiene tranquila su conciencia delante de Dios, puede rebajarnos en concepto de los que no nos conocen.

Pero si nuestras reclamaciones no fueran atendidas, hacemos nuestra respetuosa protesta del Emmo. Sr. Cardenal Arzobispo de Valladolid, a quien nos complacemos en enviar un tributo de gratitud.

Y en nuestra calidad de madres, esposas e hijas, protestamos en nombre del dogma católico y de la doctrina de la Iglesia, tan injustamente ultrajados y desatendidos; en nombre de la moral ofendida y de la sociedad minada en su base. Protestamos como mujeres honradas, lastimadas en lo que quieren más, en lo que defenderán aún a costa de sus vidas, su reputación sin mancilla. Protestamos como madres de familia católica a quienes se pretende confundir con la desgraciada e infame concubina. Protestamos, en fin, en nombre de nuestros hijos de bendición, frutos del único puro y santo amor, en cuyas frentes se va a estampar con despiadada mano, y faltando deliberadamente a la verdad, una marca de ignominia, el sello de la infamia.

Dios guarde a V.E. muchos años. León 10 de febrero de 1872.



## **TEXTO VI: LAS CARLISTAS**

*En el contexto políticamente enrarecido del Sexenio Revolucionario debemos incluir este texto referido a las mujeres carlistas. Fue publicado en El Papelito, semanario carlista de carácter satírico donde escribió de manera casi continua la misteriosa “Pepita”, pseudónimo bajo el cual podemos intuir que se encontraba una mujer pero no es seguro. La creciente politización del periodo se puede comprobar en la evolución de esa serie de artículos: de un rechazo tajante a que las mujeres participasen en política se fue pasando a una actitud más favorable a la participación femenina en la esfera pública en defensa de los intereses carlistas. Como podemos comprobar en el artículo que reproduzco, la concepción tradicionalista de la política sirve a la autora para negar la presencia de las mujeres en un ámbito que se concibe de discusión estéril y divisiones continuas. También se hace una referencia crítica a los movimientos que, desde el liberalismo avanzado, abogaban por la emancipación femenina. Así pues, para hacer aceptable la participación activa de las mujeres en defensa de los intereses carlistas, “Pepita” opina que los problemas a resolver no son de naturaleza política sino religiosa; un espacio, el de la religión, cuya vinculación discursiva con las mujeres se encontraba a esas alturas plenamente consolidada.*

**Localización:** El Papelito, nº 45, 8 de agosto de 1869.

¿Acaso las mujeres tienen opinión política?

¿Deben tenerla?

¿El bello sexo pertenece a algún partido?

No, las mujeres en lo general no tenemos opinión política, y lejos de eso, nos dolemos de que los hombres la tengan hasta tal punto y con tal frenesí, que muchas veces sea origen de que se turbe la armonía entre las familias y se rompa la paz entre los pueblos.

Si no fuera porque es motivo de discusiones lamentables entre los individuos del sexo fuerte, todavía tendríamos que sentirlo por la parte que de cuando en cuando nos toca sufrir, encendido la discordia política entre personas del mismo nombre.

¡Sería la primera enamorada que fuese contrariada en sus amores por los propios, a causa de discusiones de familia o divergencia de opiniones políticas!

Aunque no fuera más que por las luchas intestinas que surgen de tales pasiones, que dejan a mil infelices viudos o huérfanos, y que producen asedios, ocupaciones, despojos, cuya idea nos horroriza, habría suficiente motivo para que aborreciésemos con todas nuestras fuerzas las tales opiniones.

Esto en cuanto a la primera pregunta.

Tocante a si *debemos* tenerla, los hombres de hoy sostienen que sí, y cuando ellos lo dicen, su razón tendrán.

En prueba de ello, recientemente acaba de aparecer un periódico dedicado exclusivamente a defender la emancipación de la mujer, o sea “la mujer libre al lado del hombre libre”.

Presumo que el tal periódico será obra de ellos, aunque presumo también que habrá pocos que se resignarán a vivir al lado de una mujer “libre”.

Según tales señores, la mujer tiene derecho a todo aquello que el hombre lo tiene, y por consecuencia, a profesar estas o las otras opiniones políticas.

Mucho se podría decir acerca de esto, pero no insistiré, y sólo haré fijar la atención en la zambra que se armaría en cada familia si el marido profesaba o llevaba a casa un periódico que fuese de diferentes opiniones que su mujer.

En todas las casas habría tormenta diaria. Sería el infierno.

A pesar de tales extravíos y de ideas tan peregrinas, tengo para mí que ni aun los mismos que lo dicen no lo creen; y que todos los hombres aborrecen a la mujer que reclama derechos, tiene principios o echa discursos. Y mucho me equivoco si la tal no ha de ser considerada por ellos como una calamidad.

No debemos, pues, tener opinión política.

Entonces, y esta es la tercera pregunta, ¿a qué partido pertenece el bello sexo?

Al bueno siempre, y lo discierne por instinto.

La mujer no suele leer política, no pregunta acerca de ello, no se ocupa de los cambios, de las discusiones, de las reformas, en tanto son meramente políticas, económicas o administrativas.

Pero trátase de honra o dignidad, y ella toma parte gratuitamente con entusiasmo y decisión.

Al grito de independencia o de honor mancillado no permanece indiferente, sino que lejos de eso anima al combatiente, le inspira ardor en la lid, ruega por la suerte feliz de las armas, ella misma revistese de arrojo varonil llegado el caso. La guerra de la independencia abunda en preciosos episodios. ¡Cuántas mujeres se han arrojado a las hogueras por no caer en manos del enemigo!

¡La guerra de África, tomando un carácter casi exclusivamente religioso, fue empresa en que las españolas tenían más empeño aún que los españoles!

En las actuales circunstancias, cuando las mujeres hemos visto que España ha perdido tanto, que se ha negado a Dios y a la Virgen Santísima, que las costumbres se han hecho libres, como libres se quiere hacer a las mujeres, que se ha instituido el matrimonio civil, que en los teatros y en todas partes se ve el escándalo, y que penetra en el sagrado de las familias; entonces, que ya no era cuestión política, ni económica, ni administrativa, hemos tomado un partido, el de defender todo lo bueno, y consagrar todas nuestras simpatías a los que nos ayuden.

De modo que más bien que opiniones políticas, nosotras tenemos creencias religiosas, que hacemos por conservar y defender para bien y moralidad de la familia.

Ninguna española se acuerda del matrimonio civil. A menos se tendrá de que nadie le hablase de él formalmente.

Todas, pues, con más o menos ardor defendemos un partido, el partido del bien y de la moral.

Los carlistas son los que nos ayudan y prometen [aparece una línea cortada] día menosprecian.

Por eso las españolas, que somos católicas, damos nuestras simpatías a la causa carlista.

De donde provienen las *carlistas*.

## **TEXTO VII: CARTA DE CLARET A ISABEL II PIDIENDO LA PLENA LIBERTAD DE ENSEÑANZA PARA LAS CARMELITAS DE LA CARIDAD.**

*En su empeño por extender y consolidar sus congregaciones femeninas, las Superiores generales utilizaron todo tipo de estrategias para hacer esto posible. Entre ellas se encontró recurrir a altos cargos civiles o eclesiásticos para conseguir un trato de favor en beneficio de su congregación. En su privilegiada posición como confesor de la reina, Claret fue un destinatario recurrente entre todos aquellos eclesiásticos y religiosas que querían utilizar su enorme influencia y poder informal a su favor. En la carta que se reproduce a continuación, Claret se dirige a la reina tratando de convencerla de las bondades de las maestras pertenecientes a la congregación de las Carmelitas de la Caridad, fundada en 1826 por Joaquina de Vedruna, para que pudieran impartir clase sin poseer título y así no estar sujetas a la competencia de las maestras laicas que sí tenían título. Sin duda, lo más llamativo del texto es la manera en que Claret utiliza su condición de confesor espiritual para ordenar a la reina la aprobación de una disposición de carácter meramente político como era favorecer a la Iglesia católica en el terreno educativo.*

**Localización:** Claret a Isabel II, Madrid, 12 de enero de 1859, carta recogida en CLARET, Antonio María: Epistolario de San Antonio María Claret (preparado y anotado por el R.P. José María Gil). Madrid, Cocusa, 1970, vol. I, pp. 1713-1717.

Señora

El Arzobispo Antonia María Claret, confesor y director espiritual de V.M., hace presente: Que las Religiosas Terciarias del Carmen, dedicadas a la enseñanza de niñas, de cuyo Instituto escribió las Santas Reglas, con que se gobiernan, siguen haciendo el bien con grande admiración de todos los pueblos en que tienen sus Colegios. No ha

mucho tiempo que el Gobierno de V.M. las ha honrado por su saber y virtud y les ha concedido el poder enseñar en todas las ciudades y pueblos del reino sin tener que sujetarse a exámenes, aunque en esto no ha hecho más que un acto de justicia, pues la multitud de discípulas que salen de sus Colegios tan bien educadas en todos los ramos de la instrucción revelan hasta la evidencia la idoneidad de las maestras.

Mas en el día, señora, se hallan las religiosas terciarias bien apuradas, y de este apuro no sólo se lamentan ellas, sino también el Excmo. Sr. Obispo de Vich, su prelado ordinario, y el señor cura párroco de la población y patria del exponente, cuyas cartas acompaño, omitiendo muchas otras para no ser molesto.

El motivo de sus apuros y lamentos es que se hallan las religiosas establecidas en las poblaciones, y con la dotación que el gobierno tiene aprobada en cada población para la enseñanza de niñas, se mantiene toda una comunidad de religiosas, pasando la mayor estrechez, siguiendo así sus apostólicas y benéficas tareas. Cuando sin saber cómo se presenta una mujer, una maestra improvisada, con un título real que acaba de obtener de maestra de niñas para aquella población en que se hallan las religiosas establecidas, pidiendo y exigiendo, para sí sola, la dotación que disfruta y con que únicamente se mantiene la comunidad. La autoridad de dicha población, con toda la repugnancia y a pesar suyo, se ve obligada a acatar aquel título de maestra de niñas, dar posesión de la maestría a aquella maestra recién llegada y despedir a las religiosas, diciéndoles que ya se pueden ir a la Casa matriz del Instituto porque la autoridad ya no puede dar a ellas la dotación, sino a la nueva maestra. Esto es lo que pasa, señora.

Bien comprenderá V.M. el disgusto que se hace sentir en todas las casas de la población al presenciar tan desagradable acontecimiento. Las madres de familia se quejan al ver que pierden aquellas buenas religiosas que con su caridad y dulzura educan e instruyen a sus queridas hijas en todos sus deberes, y que en su lugar les ponen una mujer desconocida, que no les inspira ninguna confianza, porque no ven en ella más que una especulación y un modo de ganarse la vida. Murmuran del gobierno diciendo que es injusto y tirano porque dicen que hace una injusticia a las buenas religiosas, pues en paga de sus sacrificios y buenos servicios, ahora, sin darles un día de espera, las echa fuera de la población como unas criminales. Califican de tiranía el obligar a la población a tener una maestra que no posee las virtudes ni el saber que se veían brillar en las religiosas que despiden tan despiadadamente.

Por tanto, señora, el exponente, no sólo suplica, sino que además, como director espiritual de V.M., le prescribe que, en conciencia, debe mandar al gobierno que enmiende este error que quizá inadvertidamente comete, y así dispone y declara: 1º Que las Religiosas terciarias del Carmen que el director general del Instituto señale y ponga por Madres y Directoras de los colegios y casas de enseñanza, se han de considerar como maestras de título real. 2º Que la Madre directora de cada colegio o casa de enseñanza pueda librar su correspondiente recibo y cobrar la dotación que la población señala a la enseñanza de niñas. 3º Que de ninguna población pueden ser quitadas las religiosas de enseñanza para ceder la plaza a una maestra seglar.

Con esto cumplirá V.M. con un acto de justicia y llenará un deber, de conciencia que Dios le premiará, y por el que las religiosas y madres e hijas de familia le quedarán eternamente agradecidas.

Dios guarde a V.M. muchos años.

Madrid, 12 de enero de 1859.

**TEXTO VIII: CARTA DE CARASA A LA MADRE SACRAMENTO ALABANDO SU CONVERSIÓN RELIGIOSA (extracto).**

*Como se narra en el capítulo noveno de la tesis, María Micaela Desmaisières era una mujer de la aristocracia madrileña que, insatisfecha por su vida, acabó abrazando la vida religiosa y convirtiéndose en fundadora de una congregación todavía vigente en la actualidad: las Adoratrices Esclavas del Santísimo Sacramento y de la Caridad. En su conversión religiosa fue decisiva la intervención de Eduardo José Rodríguez de Carasa, jesuita gaditano que ya había sido confesor de su madre. Los ejercicios espirituales que este le dirigió en la primavera de 1847 marcan el inicio de su conversión religiosa. En la siguiente carta, fechada a finales de ese año, se muestra la satisfacción de Carasa ante la evolución seguida por la que posteriormente será conocida como Madre Sacramento. Describe los positivos pasos seguidos hasta ese momento por Micaela pero le avisa al final de los peligros de volver a caer en la tentación, es decir, de retornar a una vida mundana llena de pecado. Desde luego, el carácter exhortativo y amenazador del lenguaje constituye uno de los rasgos más destacados de la carta escrita por el confesor.*

**Localización:** *Carta de Carasa a Madre Sacramento, Madrid, 15 de diciembre de 1847, en Archivo Santa Madre Religiosas Adoratrices (ASMRA), Sección II: Correspondencia pasiva, caja 1, carta nº 7.*

No puedo menos de decirlo, que no acabo de admirarme de las singulares trazas de Nuestro Señor, cuando quiere que un alma sea toda suya. Proporciona el mes de Abril de este año, un jubileo particular; hace V. en él una buena confesión general y enseguida la llevó a París, para empezar de todas veras, y con mucha solidez el camino derecho de la virtud. Se resiste V. al principio, queriendo ser buena por una parte, sin dejar por otra de entretenerse cuando menos con el mundo, que es uno de nuestros tres capitales enemigos, como nos enseña la doctrina cristiana, (cuyo librito encargo a V. tenga siempre a la mano, y lea con frecuencia, y todo lo encontrará en él), y Dios la cerca de disgustos, amarguras y penalidades, que la hacen reflexionar sobre sí misma, y conocer la necesidad de un vencimiento generoso y continuo; pero interior, sin el cual

no hay verdadera virtud. Continúan y se aumentan los sinsabores hasta tal punto, que tuvo V. que ir un día a pedir consejo a su santo confesor y a explicarle el deseo que tenía de que la consolase, y la adelantase en la virtud; pues quería V. observar una vida ejemplar. A esto añade V. usando de una expresión muy modesta, y que yo respeto mucho, varios sucesos y el deseo de adelantar en la virtud me hicieron pensar un poco en los pasados... resolví hacer algunas penitencias. Y por último todo viene a parar, en que bajo el régimen de su prudente confesor, corta V. resueltamente con el mundo, y entabla ya de hecho una vida devota y penitente, como le es necesario, atendidas todas sus circunstancias, como yo lo deseaba con todo mi corazón, y como nuestro Señor lo exigía de V. hacía ya tanto tiempo. ¿Y no es todo esto muy singular?, ¿y no ve aquí el empeño de Jesucristo en ir como a caza de V. para atravesar su corazón primero con el dardo del dolor y amargura de sus faltas, como lo manifiestan las edificantes expresiones de V. “he tenido grande arrepentimiento y tengo de mis faltas; y después con el otro dardo del amor, como sin saberlo tal vez, lo atestigua V. misma diciéndome: voy a Misa, y la que comulgo es toda de meditar en la dicha tan grande, porque es un placer tan grande el que siento, que paso el día deseando que llegue el de mañana?

Esto es mucho Micaelita, sí; mucho la quiere a V. Dios. ¿Y se volverá otra vez a las criaturas cuando éstas la conviden con su dorada, pero emponzoñada capa, y le hagan precisamente este convite, al mismo tiempo, y valiéndose de la ocasión en que Jesús, cual amante celoso, para probar si le es V. fiel, retira su mano, retira su luz, retira sus consuelos, y la deja como sola, rodeada de tinieblas, sin gusto, y casi sin ánimos para poder hacer nada bueno, y molestada además de continuas y fuertes tentaciones?, ¿se volverá V. a las criaturas? Mire V. bien lo que responde; porque estas circunstancias han de llegar, y el nuevo y divino amante, luego que la tenga entre sus redes, que son los vínculos de su amor, y la tenga atraída y como embobada con el irresistible y dulcísimo cebo de sus consuelos, derramados en la santísima comunión, porque en ella se gusta la dulzura en su misma fuente; después digo de esto, la ha de probar; porque así lo hace con todos. Ya está V. avisada. Y entonces, y en esta terrible prueba, y en esta lucha espantosa, y en este lance tan crítico; y entonces... ¿se volverá V. a las criaturas?...







## **FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA**

### **ARCHIVOS Y BIBLIOTECAS**

- Archivo del Arzobispado de Valencia (AAV).
- Archivo General de la Administración (AGA).
- Archivo Histórico de la Universidad de Valencia (AHUV).
- Archivo Histórico General de las Oblatas del Santísimo Redentor (AHGOSR).
- Archivo del Ministerio de Justicia (AMJ).
- Archivo Municipal de Valencia (AMV).
- Archivo de la Real Sociedad Económica de Amigos del País de Valencia (ARSEAPV).
- Archivo de la Santa Madre de las Religiosas Adoratrices (ASMRA).
- Biblioteca Foral de la Diputación de Vizcaya.
- Biblioteca Histórica de la Universidad de Valencia.
- Biblioteca de Humanidades “Joan Reglà” de la Universidad de Valencia.
- Biblioteca Nacional.
- Biblioteca de Catalunya.
- Biblioteca Valenciana.
- Bibliothèque Nationale de France.
- Bibliothèque de Sainte Geneviève (Paris).
- Bibliothèque du Centre d’Anthropologie Religieuse Européenne (Paris).
- Hemeroteca Municipal de Madrid.
- Hemeroteca Municipal de Valencia.

## **PRENSA Y PUBLICACIONES PERIÓDICAS**

- *ABC*, 2013.
- *Boletín del Instituto Español (BIE)*, 1841-1846
- *Boletín de la Asociación de Católicos de Valencia (BACV)*, 1871-1875
- *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Barcelona (BOEOB)*, 1863
- *Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Valencia (BOEAV)*, 1861-1875
- *Diario de Sesiones de Cortes (DSC)*, 1811, 1855, 1861, 1866, 1869, 1871
- *Diario Mercantil de Valencia*, 1869
- *El Católico*, 1854-1856
- *El Correo*, 2013
- *El Cuartel Real*, 1874-1875
- *El Imparcial*, 1870
- *El País*, 2013
- *El Papelito*, 1868-1871
- *Gil Blas*, 1869
- *Le Siècle*, 1867
- *Le Temps*, 1867
- *La Cruz*, 1854-1855, 1868-1874
- *La Democracia*, 1866
- *La Época*, 1868
- *La Esperanza*, 1854-1855, 1870-1871
- *La Europa*, 1854-1855
- *La Gaceta*, 2011
- *La Iberia*, 1854, 1868
- *La Margarita*, 1871-1872
- *Revista Popular*, 1871-1874

## DOCUMENTACIÓN IMPRESA

- ALARCÓN Y MELÉNDEZ, Julio: *Un feminismo aceptable*. Madrid, Razón y Fe, 1908.
- ALONSO Y RUBIO, Francisco: *La mujer bajo el punto de vista filosófico, social y moral: sus deberes en relación con la familia y la sociedad*. Madrid, Gravina, 1863.
- AMAR Y BORBÓN, Josefa: *Discurso en defensa del talento de las mujeres, y de su aptitud para el gobierno, y otros cargos en que se emplean los hombres*. 1786. Edición digital: <http://www.ensayistas.org/antologia/XVIII/amar-bor/>
- ARBIOL, Fray Antonio de: *La familia regulada* (estudio preliminar de Roberto Fernández). Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2000.
- ARENAL, Concepción: *La emancipación de la mujer en España* (edición de Mauro Armiño). Madrid, Júcar, 1974.
- BALMES, Jaime: *Obras completas* (ocho volúmenes). Madrid, BAC, 1948.
- BERTRÁN DE LIS, Fernando: *Reglas de Urbanidad para uso de los niños*. Valencia, Imprenta de J. Ferrer de Orga, 1846.
- BERTRÁN DE LIS, Fernando: *Reglas de urbanidad para uso de las señoritas*. Valencia, Imprenta de J. Ferrer de Orga, 1847.
- *Biblia de Jerusalén en letra grande*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1992.
- CALABUIG Y CARRA, Vicente: *La Casa Enseñanza. Fundación del arzobispo Mayoral. Informe presentado al Excmo. Ayuntamiento*. Valencia, Emilio Pascual, 1897.
- CAMPAN, Madame: *Tratado de la educación de las niñas, según sus diversas edades y condiciones. Acompañado de una manual de lectura para uso de las mismas, que contiene los más útiles documentos de moral y de urbanidad, interpolados de cuentos divertidos y recreaciones dramáticas* (dos volúmenes). Barcelona, Imprenta de J. Torner, 1826.
- CARBONERO Y SOL, León: *Índice de los libros prohibidos por el Santo Oficio de la Inquisición Española desde su primer decreto hasta el último, que expidió en 29 mayo de 1819 y por los Rdos. Obispos españoles desde esta fecha hasta fin de diciembre de 1872*. Madrid, Imprenta de Antonio Pérez Dubrull, 1873.
- CÁRCEL ORTÍ, Vicente: “Pío IX e Isabel II: Nuevas cartas entre el papa y la reina de España”, *Archivum Historiae Pontificiae*, nº 21 (1983), pp. 131-181.
- CASCALLANA Y ORDÓÑEZ, Juan Nepomuceno: *Carta pastoral del excmo. e ilmo. señor Obispo de Málaga en defensa de la definición dogmática del*

*misterio de la Inmaculada Concepción de María Santísima*. Málaga, Imprenta del Avisador Malagueño, 1859.

- CASTRO, Fernando de: *Discurso inaugural de las Conferencias Dominicales para la educación de la mujer*. Madrid, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1869
- CATALINA, Severo: *La mujer*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1954.
- CLARET, Antonio María: *Autobiografía*. Edición digital: [http://www.claret.org/index.php?option=com\\_docman&task=cat\\_view&gid=560&Itemid=43&lang=es](http://www.claret.org/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=560&Itemid=43&lang=es)
- CLARET, Antonio María: “Religiosas en su casas o Las hijas del Santísimo e Inmaculado Corazón de María: instrucciones y reglas que da á las doncellas que quieran vivir religiosamente en el mundo”, en *Colección de varios opúsculos*. Barcelona, Imprenta de los herederos de la V. Pla, 1849-1851, vol. II, pp. 183-386.
- CLARET, Antonio María: “Avisos muy útiles a las casadas” en *op. cit.* (1849-1851), vol. I, pp. 77-135.
- CLARET, Antonio María: “Avisos saludables a las doncellas” en *op. cit.* (1849-1851), vol. II, pp. 121-168.
- CLARET, Antonio María: “Avisos muy útiles a las viudas”, en *op. cit.* (1849-1851), vol. I, pp. 139-192.
- CLARET, A.M.: “Avisos muy útiles a los padres de familia” *op. cit.*, (1849-1851) vol. I, pp. 7-76.
- CLARET, Antonio María: *Pastoral de Antonio María Claret recomendando a los curas párrocos de su diócesis que traten de evitar los amancebamientos*. Santiago de Cuba, 1851.
- CLARET, Antonio María: *Carta pastoral del Excmo. Sr. D. Antonio María Claret y Clará, Arzobispo de Cuba, dirige al Pueblo de su diócesis después de la Santa Pastoral visita de 1853*. Santiago de Cuba, Imp. de Miguel A. Martínez, 1853.
- CLARET, Antonio María: *Nuevo manojito de flores o sea Recopilación de doctrinas para los confesores que á todos los sacerdotes presenta A.M. Claret*. Barcelona, Librería Religiosa, 1859.
- CLARET, Antonio María: *Llave de oro, ó série de reflexiones que, para abrir el corazón cerrado de los pobres pecadores, ofrece á los confesores nuevos el Excmo. é Ilmo. Sr. D. Antonio María Claret, arzobispo de Cuba, seguida del Apparatus et praxis formae pro doctrina sacra in concione proponenda, auctore R. P. Richardo Arsdekin, Societatis Jesu*. Barcelona, Librería Religiosa, 1860.

- CLARET, Antonio María: *Instrucción que debe tener la mujer para desempeñar bien la misión que el todopoderoso le ha confiado*. Barcelona, Librería Religiosa, 1862.
- CLARET, Antonio María: *La colegiala instruida. Libro utilísimo y necesario para las niñas*. Barcelona, Librería Religiosa, 1864.
- CLARET, Antonio María: *La vocación de los niños: cómo se han de educar e instruir*. Barcelona, Librería religiosa, 1864.
- CLARET, Antonio María: *Modo práctico de recibir bien el santo sacramento de la Penitencia*. Barcelona, Librería Religiosa, 1879.
- CLARET, Antonio María: *Vida de Santa Mónica*. Barcelona, Librería Religiosa, 1894.
- CLARET, Antonio María: *Epistolario de San Antonio María Claret* (tres volúmenes, preparado y anotado por el R.P. José María Gil). Madrid, Coculsa, 1970.
- CLARET, Antonio María: *Epistolario pasivo de San Antonio María Claret* (tres volúmenes, recopilado por Jesús Bermejo). Madrid, Publicaciones Claretianas, 1992-1996.
- CORRADI, Fernando: *Cuarta conferencia. De la influencia del cristianismo sobre la mujer, la familia y la sociedad*. Madrid, Imprenta de M. Rivadeneyra, 1869.
- *Curso de educación para las niñas. Dividido en seis tratados, a saber: 1º Consejos á las madres. 2º Gramática castellana y ejercicios de memoria y lectura. 3º Aritmética. 4º Historia Sagrada. 5º Mitología. 6º Geografía*. Madrid, Imprenta de Hidalgo, 1844.
- DARBOY, Georges: *Les Femmes de la Bible, collection de portraits des femmes remarquables de l'Ancien et du Nouveau Testament*. Paris, Garnier Frères, 1846.
- DARBOY, Georges: *Les Femmes de la Bible, principaux fragments d'une histoire du peuple de Dieu*. Paris, Garnier Frères, 1850.
- DUPANLOUP, Felix: *M. Duruy et l'éducation des filles. Lettre de Mgr. L'Évêque d'Orléans à un de ses collègues*. Paris, Charles Douniol, 1867.
- DUPANLOUP, Felix: *La femme chrétienne et française. Dernière réponse à M. Duruy et à ses défenseurs*. Paris, Charles Douniol, 1868.
- DUPANLOUP, Félix: *La mujer estudiosa* (traducción, introducción y notas de Marie-Paule Sarazin). Cádiz, Universidad de Cádiz, 1995.
- *Estado de las Escuelas Dominicales de Madrid y sus afiliadas en el año 1905*. Madrid, Imprenta del Asilo de Huérfanos del S.C. de Jesús, 1905.

- *Estatutos de la Real Sociedad de Señoras de las Escuelas Dominicales aprobados por Real Orden de 12 de septiembre de 1857.* Madrid, Imprenta y Librería de D.E. Aguado, 1868.
- *Estudios de la Asociación de Católicos en España, bajo la protección de María Inmaculada, establecidos en Madrid por la Junta Superior en octubre de 1870.* Madrid, Imprenta Antonio Pérez Dubrull, 1871.
- FERRER CARRERAS, Vicente: *Carta espiritual o avisos á las niñas.* Barcelona, Imprenta del Heredero de Pablo Riera, 1864.
- FLECHA, Consuelo: *Las mujeres en la legislación educativa española. Enseñanza primaria y normal en los siglos XVIII y XIX.* Sevilla, GIHUS, 1997.
- FUENTES, Anselmo: *Salvadora o Consideraciones sobre la influencia de la mujer católica.* Madrid, Aribau, 1874.
- GARCÍA BLANCO, Antonio María: *Educación conyugal de la mujer.* Madrid, M. Rivadeneyra, 1869.
- GARCÍA RUIZ, Mariano: *Impugnación al folleto titulado Nulidad de la definición dogmática de S.S. Pío IX acerca del misterio de la Inmaculada Concepción.* Madrid, Imprenta de D. Hilario Martínez, 1855.
- GARRIDO, Fernando: “La mujer” en *Obras escogidas, publicadas e inéditas.* Barcelona, Salvador Manero, 1860.
- *Historia de la educación en España: textos y documentos. Vol. II: De las Cortes de Cádiz a la Revolución de 1868.* Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1985.
- GÓMEZ MATOSES, Antonio: *Discurso que en la sesión solemne que la Academia Científico-Literaria de la Juventud Católica de Valencia celebró el día 12 de diciembre de 1872 en honor de la Concepción Inmaculada de María.* Valencia, Imprenta Católica de Piles, 1872.
- GONZÁLEZ, Juan: *Sermones doctrinales, morales, dogmáticos, panegíricos, y apologeticos o de controversia católica y social acomodados a las más urgentes y apremiantes necesidades de los actuales tiempos, o sea El Catolicismo y la Sociedad defendidos desde el púlpito* (ocho volúmenes). Madrid, Imprenta de La Esperanza, 1855.
- GONZÁLEZ, Juan: *Sermón sobre las tres coronas de la mujer católica. Predicado en la iglesia de nuestra Señora de las Angustias de Valladolid en su novena del año 1876.* Valladolid, Imp. de H. de Rodríguez, 1877.
- GORRICHIO, Julio: “Epistolario de Pío IX con Isabel II de España”, *Archivum Historiae Pontificiae*, nº 4 (1966), pp. 281-348.

- *La doncella cristiana o Consejos y ejemplos a las jóvenes instructoras y alumnas que frecuentan las escuelas dominicales* (prólogo de Carlos Fisas). Barcelona, Plaza y Janés, 1998.
- LABRA, Rafael María de: *Quinta conferencia. La mujer y la legislación castellana*. Madrid, Rivadeneyra, 1869.
- LEÓN, Fray Luis de: *La perfecta casada* (ed. de Mercedes Etreros). Madrid, Taurus, 1987.
- LÓPEZ Y VICUÑA, Santa Vicenta María: *Cartas*. Madrid, Religiosas de María Inmaculada, 1976 (4 vols.).
- LLORENTE, Inocencio Agustín: *Doctrina de la Iglesia y razones de utilidad pública a favor de la indisolubilidad del matrimonio*. Madrid, Imp. de las Escuelas Pías, 1859.
- MICHELET, Jules: *El sacerdote, la mujer y la familia* (traducción de A. Abella). Barcelona, Jané Hermanos, s.f.
- MONLAU, Pedro Felipe: *Higiene del matrimonio, o el libro de los casados*. Madrid, Rivadeneyra, 1865.
- MONLAU, Pedro Felipe: *Nociones de higiene doméstica y gobierno de la casa para uso de las escuelas de primera enseñanza de niñas y colegios de señoritas*. Madrid, Impresores de Cámara de S.M., 1875.
- MORENO NIETO, José: *Undécima conferencia. Influencia de la mujer en la sociedad*. Madrid, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1869.
- MORGÁEZ CARRILLO, Braulio: *Juicio doctrinal sobre el decreto pontificio, en que se declara artículo de fe católica, que la gran Madre de Dios María Santísima, fue preservada de la mancha del pecado original. Escrito por un teólogo de los de cuatro al cuarto*. Madrid, Imprenta de Simón Sendarrubias, 1855.
- MORGÁEZ CARRILLO, Braulio: *Exposición que eleva a las Cortes de España, Fr. Braulio Morgáez Carrillo*. Torino, Tipografía del Progreso, 1859
- NAVARRO VILLOSLADA, Francisco: “La mujer de Navarra”, *Príncipe de Viana*, nº 25 (1946), pp. 809-821.
- ORTIZ URRUELA, José: *La Iglesia católica y la Revolución de septiembre en España*. Madrid, Librería de Tejado, 1869.
- ORTS y BERDÍN, Pedro María de: *La mujer: su historia, su influencia, su educación*. Alicante, Imp. de Rafael Jordá, 1865.
- OVIEDO, Antonia María: “La Inmaculada Concepción”, *Perlas Divinas*, nº 12 (1929), pp. 18-21.

- OVIEDO, Antonia María: “Historia de una conciencia”, *Perlas Divinas*, I (1928-1929).
- OVIEDO, Antonia María de: *El rosal de Magdalena. Bosquejo de costumbres romanas en el siglo XIX*. Madrid, Apostolado de la prensa, 1955.
- PARÍS, María Antonia: Autobiografía. Edición digital: <http://www.claretianasrmi.org/paris.htm>
- PARÍS, María Antonia: *Correspondencia*. Edición digital: <http://www.claretianasrmi.org/paris.htm>
- PARÍS, María Antonia: *Puntos para la Reforma de la Iglesia*. Edición digital: <http://www.claretianasrmi.org/paris.htm>
- PÉREZ GALDÓS, Benito: *Fortunata y Jacinta*. Barcelona, Hernando, 1980.
- PESTALOZZI, Johann Heinrich: *Cómo Gertrudis enseña a sus hijos/ Cartas sobre la educación de los niños/ Libros de educación elemental (prólogos)*. México D.F., Porrúa, 1976.
- PI Y MARGALL, Francisco: *Conferencia decimocuarta. Sobre la misión de la mujer en la sociedad*. Madrid, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1869.
- POULAIN DE LA BARRE, François: *Sobre la igualtat dels dos sexes*. València, Universitat de València, 1993.
- PULIDO ESPINOSA, José y GUERRA, Juan Francisco: *Validez de la definición dogmática del misterio de la Inmaculada Concepción o sea refutación al folleto “Nulidad de la definición dogmática de Su Santidad Pío IX, acerca del Misterio de la Inmaculada Concepción” por El Corresponsal Eclesiástico*. Madrid, Imprenta de P. G. y Orga, 1855.
- QUADRADO, José María: *Mes de mayo consagrado a María*. Palma de Mallorca, Imprenta de Esteban Trías, 1848.
- ROCA Y CORNET, Joaquín: *Mujeres de la Biblia. Obra refundida* (dos volúmenes). Madrid y Barcelona, Librería de la Publicidad y Librería Española, 1850.
- ROCA Y CORNET, Joaquín: *María Inmaculada. Recuerdos históricos y afectuosos desahogos que luego después de haberse definido dogmáticamente el misterio de la concepción inmaculada de la santísima Virgen María Madre de Dios escribió D. Joaquín Roca y Cornet*. Barcelona, Imprenta y Librería de José Ribet, 1856.
- ROCA Y CORNET, Joaquín: *Manual de madres católicas*. Barcelona, Librería de J. Subirana, 1868.



- ROUSSEAU, Jean Jacques: *Emilio o de la educación* (edición de Mauro Armíño). Madrid, Alianza, 1998.
- RUBIO Y ORS, Joaquín: *Noticia de la vida y escritos de Joaquín Roca y Cornet, redactada para ser leída en sesión pública de la academia de buenas letras de Barcelona, el 26 de marzo de 1876*. Barcelona, Imprenta de Jaime Jepús, 1876.
- SANROMÁ, Joaquín María: *Primera conferencia. Sobre la educación social de la mujer*. Madrid, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1869.
- SANTÍSIMO SACRAMENTO, Santa María Micaela del: *Correspondencia* (edición de Pilar Uríbarri Díaz y Fabiana Pascual Rodríguez). Madrid, Religiosas Adoratrices, 1999 (6 vols.).
- SANTÍSIMO SACRAMENTO, María Micaela del: *Autobiografía*. Edición digital: <http://www.adoratrices.com/archivos/biografia/1Autobiografia.pdf>.
- SEM: *Los Borbones en pelota*. Zaragoza, Fernando el Católico, 2012.
- SINUÉS DE MARCO, María del Pilar: *El ángel del hogar. Estudio* (dos volúmenes). Madrid, Librerías de A. de San Martín, 1881.
- TAPIA, Tomás: *Duodécima conferencia. La religión en la conciencia y en la vida*. Madrid, Imprenta de M. Rivadeneyra, 1869.
- TEJADO, Gabino: *La mujer fuerte*. Madrid, Imprenta de Tejado, 1859.
- TORRES Y ROJAS, Ramón de: *La Corte de Isabel de Borbón con todos sus consejeros. Divertida comedia en un acto y en verso*. Madrid, Despacho Único, 1869
- TRESSERRA, Ceferino: *La judía errante. Novela filosófico-social*. Barcelona/Madrid, Librería de Salvador Manero/Librería de Antonio San Martín, 1862.
- VARELA, Cipriano: *Católica infancia o Luisita de Cádiz*. Barcelona, Librería Religiosa, 1852.
- VENTURA DE RÁULICA, Gioacchino: *La mujer católica* (dos volúmenes). Madrid, Leocadio López, 1857.
- VILARRASA, Eduardo María: *Las Dos Inmaculadas o sea tratado de las analogías entre la Santísima Virgen y la silla apostólica en su destino, concepción, virginidad, maternidad, constancia, triunfos, poder, reino, popularidad e indefectibilidad*. Barcelona, Librería Religiosa, 1865.
- VILARRASA, Eduardo María: *La dignidad, la educación, la fe y la economía de la mujer según el cristianismo*. Barcelona, Librería de Juan y Antonio Bastinos, 1875

*La paradoja católica ante la modernidad*

- WOLLSTONECRAFT, Mary: *Vindicación de los Derechos de la Mujer* (edición de Isabel Burdiel). Madrid, Cátedra, 1996.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- ACCATI, Luisa: “Hijos omnipotentes y madres peligrosas. El modelo católico y mediterráneo” en MORANT, I. (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina. Volumen II: El mundo moderno*. Madrid, Cátedra, 2005, pp. 63-104.
- AGUADO, Ana: “Ideología, roles de género y cultura en la construcción de la sociedad liberal-burguesa” en FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P. y ORTEGA LÓPEZ, M. (eds.): *Antiguo Régimen y liberalismo. Homenaje a Miguel Artola* (vol. 3). Madrid, Alianza y UAM, 1995, pp. 397-403.
- AGUADO, Anna: “Género y ciudadanía en la formación de la sociedad burguesa”, *Arenal*, 10-1 (2003), pp. 61-79.
- AGUADO, Ana: “La historia de las mujeres como historia social” en DEL VAL VALDIVIESO, M. I. et al. (coord.): *La historia de las mujeres: una revisión historiográfica*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 2004, pp. 57-71
- AGUADO, Ana: “La historia de las mujeres y del género”, en ORTEGA LÓPEZ, T. M. (ed.): *Por una historia global: el debate historiográfico en los últimos tiempos*. Granada/Zaragoza, Universidad de Granada/Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007, pp. 111-134.
- ALBERT LLORCA, Marlène: “Les femmes dans les apparitions mariales de l'époque contemporaine”, *Clio, Histoire, Femmes et Sociétés*, nº 15 (2002), pp. 123-134.
- ALDARACA, Bridget: *El ángel del hogar: Galdós y la ideología de la domesticidad en España*. Madrid, Visor, 1992.
- ALAIZ, Atilano: *Vida de san Antonio M. Claret*. Madrid, San Pablo, 1995.
- ALER GAY, Maribel: “La mujer en el discurso ideológico del catolicismo” en VV.AA.: *Actas de las Primeras Jornadas de Investigación Interdisciplinaria. Nuevas perspectivas sobre la mujer*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1982, pp. 232-248.
- ALFARO ÁLVAREZ, Jessica: “La retórica del poder. Miradas respecto del feminismo, las mujeres y lo social. Análisis del discurso de la Iglesia católica”, *Athenea digital*, nº 7 (2005), pp. 105-113.
- ALEXANDRE, Monique: “Imágenes de mujeres en los inicios de la cristiandad”, DUBY, G. y PERROT, M. (dir.): *Historia de las mujeres*. Madrid, Taurus, 1993, vol. I, pp. 463-512.
- ALONSO, Gregorio: *La ciudadanía católica y sus enemigos. Cuestión religiosa, cambio político y modernidad en España (1793-1874)*. Tesis doctoral presentada

en el departamento de Historia Contemporánea de la Universidad Autónoma de Madrid en junio de 2008.

- ALONSO FERNÁNDEZ, Ana María: *Historia documental de la Congregación de las Hermanas Carmelitas de la Caridad*. Vitoria, Editorial Vedruna, 1968 (vol. I) y 1971 (vol. II).
- ÁLVAREZ JUNCO, José: *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001.
- AMELANG, James S.: “Autobiografías femeninas”, en MORANT, I. (dir.): *op. cit.* (2005), vol. II, pp. 155-168.
- ANDRÉS-GALLEGO, José y PAZOS, Antón M.: *La Iglesia en la España contemporánea I (1800-1936)*. Madrid, Encuentro, 1999.
- ANDREU, Xavier: “Y no la de Mérimée: El mito romántico en España y la identidad nacional española”, en ALDUNATE LEÓN, O. y HEREDIA URZÁIZ, I.: *I Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea de la Asociación de Historia Contemporánea: Zaragoza, 26, 27 y 28 de septiembre de 2007*. Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2008 (publicación en CD-ROM).
- ANDREU, Xavier: “¡Cosas de España! Nación liberal y estereotipo romántico a mediados del siglo XIX”, *Alcores*, nº 7 (2009), pp. 39-61.
- ANDREU, Xavier: “Retratos de familia (nacional): discursos de gènere i de nació en les cultures liberals espanyoles de la primera meitat del segle XIX (1808-1850)”, *Recerques*, nº 58/59 (2009), pp. 5-30.
- ANDREU, Xavier: “La mujer católica y la regeneración de España: género, nación y modernidad en Fernán Caballero”, en YUSTA, M. y AGUADO, A. (coord.): “Género y nación en la España contemporánea” (dossier), *Mélanges de la Casa de Velázquez*, nº 42-2 (2012), pp. 17-35.
- ARCE PINEDO, Rebeca: *Dios, patria y hogar. La construcción social de la mujer española por el catolicismo y las derechas en el primer tercio del siglo XX*. Santander, Universidad de Cantabria, 2007.
- ARCHILÉS, Ferran: “¿Quién necesita la nación débil? La débil nacionalización española y los historiadores”, en FORCADELL, C.; FRÍAS, C.; PEIRÓ, I.; RÚJULA, P.: *Usos públicos de la Historia. VI Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea* (vol. 1). Zaragoza, Fernando el Católico 2002, pp. 302-322.
- ARCHILÉS, Ferran y MARTÍ, Manuel: “Una nació fracasada? La construcció de la identitat nacional espanyola al llarg del segle XIX”, *Recerques*, 51 (2005), pp. 141-163.

- ARCHILÉS, Ferran: “«Hacer región es hacer patria». La región en el imaginario de la nación española de la Restauración”, *Ayer*, nº 64 (2006), pp. 121-147.
- ARESTI, Nerea: “El ángel del hogar y sus demonios. Ciencia, religión y género en la España del siglo XIX”, *Historia Contemporánea*, nº 21 (2000), pp. 363-394.
- ARESTI, Nerea: *Médicos, Donjuanes y Mujeres Modernas. Los ideales de feminidad y masculinidad en el primer tercio del siglo XX*. Bilbao, Universidad del País Vasco, 2001.
- ARESTI, Nerea: “Juegos de integración y resistencia. Discursos normativos y estrategias feministas (1860-1900)”, *Historia Social*, nº 68 (2010), pp. 25-46.
- ARESTI, Nerea: “La categoría de género en la obra de Joan Scott”, en BORDERÍAS, C. (ed.): *Joan Scott y las políticas de la historia*. Barcelona, Icaria, 2006, pp. 223-232.
- ARESTI, Nerea: “Los argumentos de la exclusión. Mujeres y liberalismo en la España contemporánea”, *Historia Constitucional*, nº 13 (2012), pp. 407-431.
- ARNOLD, Odile: *Le corps et l'âme. La vie des religieuses au XIXe siècle*. Paris, Seuil, 1984.
- AUBERT, Roger: *Pío IX y su época*. Valencia, Edicep, 1974.
- BADINTER, Elisabeth: *¿Existe el instinto maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX*. Barcelona, Paidós, 1991.
- BAKER, Keith Michael: “El concepto de cultura política en la reciente historiografía sobre la Revolución Francesa”, *Ayer*, nº 62 (2006), pp. 89-110.
- BALLARÍN, Pilar: “Dulce, buena, cariñosa... En torno al modelo de maestra/madre del siglo XIX” en CALERO, I. y FERNÁNDEZ DE LA TORRE, M. D. (eds.): *El modelo femenino: ¿una alternativa al modelo patriarcal?* Universidad de Málaga/Atenea, Málaga, 1996, pp. 69-88.
- BALLARÍN, Pilar: “La escuela de niñas en el siglo XIX: la legitimación de la sociedad de esferas separadas”, *Historia de la Educación*, nº 26 (2007), pp. 143-168.
- BARNOSELL, Genís: “God and Freedom: Radical Liberalism, Republicanism, and Religion in Spain, 1808-1847”, *IRSH*, nº 67 (2012), pp. 37-59.
- BARRETO, Juan: “María de Nazaret: polivalencia y ambigüedad de un símbolo” en SERRANO-NIZA, L. y HERNÁNDEZ PÉREZ, M. B. (eds.): *Mujeres y religiones. Tensiones y equilibrios de una relación histórica*. Santa Cruz de Tenerife, Idea, 2008, pp. 107-128.

- BARRIOS MONEO, Alberto: *Mujer audaz. Santa Micaela del Santísimo Sacramento. Su vida, sus empresas, su espíritu. Historia documentada*. Madrid, Coclusa, 1968.
- BAUBÉROT, Jean: “La mujer protestante”, en DUBY, G.; PERROT, M. (dir.): *op. cit.* (2000), vol. IV, pp. 241-258.
- BAUBÉROT, Jean y MATHIEU, Séverine: *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France, 1800-1914*. Paris, Seuil, 2002.
- BENSO CALVO, Carmen: *Controlar y distinguir. La enseñanza de la urbanidad en las escuelas del siglo XIX*. Vigo, Universidad de Vigo, 1997.
- BILLIG, Michael: *Nacionalisme banal*. Catarroja / Valencia, Afers / Universidad de Valencia, 2006.
- BLANCO, Alda: *Escritoras virtuosas: narradoras de la domesticidad en la España isabelina*. Granada, Universidad de Granada, 2001.
- BLASCO HERRANZ, Inmaculada: “Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica”, *Historia Social*, nº 53 (2005), pp. 119-136.
- BLASCO HERRANZ, Inmaculada: *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003.
- BOCK, Gisela: “La historia de las mujeres y la historia del género: aspectos de un debate internacional”, *Historia Social*, nº 9, (1991), pp. 55-77.
- BOLUFER, Mónica: *Mujeres e Ilustración. La construcción de la feminidad en la Ilustración española*. Valencia, Alfons el Magnànim, 1998.
- BOLUFER, Mónica: “«Ciencia de la salud» y «Ciencia de las costumbres»: Higienismo y educación en el siglo XVIII”, *Áreas*, nº 20 (2000), pp. 25-50.
- BOLUFER, Mónica: “Traducción y creación en la actividad intelectual de las ilustradas españolas: el ejemplo de Inés Joyes y Blake”, en DE LA PASCUA SÁNCHEZ, M. J. y ESPIGADO TOCINO, G. (eds.): *Frasquita Larrea y Aherán. Europeas y españolas entre la Ilustración y el Romanticismo (1750-1850)*. Cádiz, Universidad de Cádiz, 2003, pp. 137-155.
- BONED MOZOTA, M<sup>a</sup> Jesús: *Las primeras escuelas de las Hijas de María Escolapias*. Zaragoza, MM. Escolapias, 2000.
- BØRRESEN, Kari Elizabeth: “Modelli di genere nella tradizione cristiana”, en FILORAMO, G.; CABIBBO, SL. (eds.): *Le religión e il Mondo Moderno*. Torino, 2009, pp. 319-337.

- BOUFLET, Joachim y BOUTRY, Philippe: *Un signe dans le ciel. Les apparitions de la Vierge*. Paris, Bernard Grasset, 1997.
- BOURDIEU, Pierre: *La dominación masculina*. Barcelona, Anagrama, 2000.
- BOUTRY, Philippe: “L’iconographie des apparitions mariales dans la France du XIXe siècle: l’unique et ses représentations”, en BÉTHOUART, B. y LOTTIN, A. (eds.): *La dévotion mariale de l’an mil à nos jours*. Arras, Artois Presse Université, 2005, pp. 347-363.
- BOYD, Carolyn P.: “Paisajes míticos y la construcción de las identidades regionales y nacionales: el caso del santuario de Covadonga” en BOYD, C. P. (ed.): *Religión y política en la España contemporánea*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 271-294.
- BROWN, Kate: “A Place in Biography for Oneself”, *American Historical Review*, nº 114-3, pp. 596-605.
- BURDIEL, Isabel y ROMEO, María Cruz: “Historia y lenguaje: la vuelta al relato dos décadas después”, *Hispania*, LVI/I, nº 192 (1996), pp. 333-346.
- BURDIEL, Isabel y SERNA, Justo: *Literatura e historia cultural o Por qué los historiadores deberíamos leer novelas*. Valencia, Episteme, 1996.
- BURDIEL, Isabel: *Isabel II. No se puede reinar inocentemente*. Madrid, Espasa-Calpe, 2004.
- BURDIEL, Isabel: *Isabel II: una biografía (1830-1904)*. Madrid, Taurus, 2010.
- BURDIEL, Isabel: “The Queen’s two bodies: beyond private and public in the biography of Isabel II of Spain”, texto presentado a la IV Reunión de la Red Europea sobre Teoría y Práctica de la Biografía (RETPB), celebrada en la Universidad de Oxford el 20 y 21 de abril de 2012.
- BURDIEL, Isabel: “El descenso de los reyes y la nación moral. Estudio introductorio”, en SEM: *Los Borbones en pelota*. Zaragoza, Fernando el Católico, 2012, pp. 9-74.
- BURGUERA, Mónica: “El ámbito de los discursos: reformismo social y surgimiento de la mujer trabajadora”, MORANT, I. (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina. Vol. III: Del siglo XIX a los umbrales del XX*. Madrid, Cátedra, 2006, pp. 293-311.
- BURGUERA, Mónica: “Mujeres y soberanía: María Cristina e Isabel II”, en MORANT, I.: *op. cit.* (2006), vol. III, pp. 85-115.
- BURGUERA, Mónica: “Las fronteras políticas de la mujer de «clase media» en la cultura política del liberalismo respetable (Madrid, 1837-1843)”, *Ayer*, nº 78 (2010), pp. 117-141.

- BURGUERA, Mónica: “Perfoming Middle-Class Womanhood in 19<sup>th</sup>-Century Spain: The Memoirs of Juana de Vega, countess of Espoz y Mina”, texto presentado a la RETPB, celebrada en la Universidad de Oxford el 20 y 21 de abril de 2012.
- BURGUERA, Mónica: *Las damas del liberalismo respetable*. Madrid, Cátedra, 2012.
- BUTLER, Judith: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, Paidós, 2007.
- CABALLÉ, Anna: “Biografía y autobiografía: convergencias y divergencias entre ambos géneros”, en DAVIS, J.C. y BURDIEL, I.: *El otro, el mismo. Biografía y autobiografía en Europa (siglos XVII-XX)*. Valencia, PUV, 2005, pp. 49-62.
- CABRERA, Miguel Ángel: *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*. Madrid, Cátedra, 2001.
- CABRERA, Miguel Ángel: “Lenguaje, experiencia e identidad. La contribución de Joan Scott a la renovación teórica de los estudios históricos”, en BORDERÍAS C.: *op. cit.* (2006), pp. 233-257.
- CABRERA, Miguel Ángel y SANTANA ACUÑA, Álvaro: “De la historia social a la historia de lo social”, *Ayer*, n° 62 (2006), pp. 165-192.
- CAFFIERO, Marina: *Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XIX)*. Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2000.
- CAFFIERO, Marina: “Donne religione e modernità in Italia. La femminilizzazione religiosa tra nuove congregazioni e nuove profezie (XVIII-XIX secolo)”, en YETANO LAGUNA, A. (coord.): *Mujeres y culturas políticas en España, 1808-1845*. Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2013, pp. 25-38.
- CALLAHAN, William J.: *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*. Madrid, Nerea, 1989.
- CAMINAL, Montserrat; CASTELLS, Irene; FERNÁNDEZ, Elena y YÉPEZ, Daniel: “Constitución de 1812: mujeres, religión y liberalismo en España. Su contraste con una cultura protestante”, en YETANO, A. (coord.): *op. cit.* (2013), pp. 67-79.
- CANAL, Jordi: “Espacio propio, espacio público. La sociabilidad carlista en la España mediterránea en la etapa de entresiglos”, en VILLENA, R. y SÁNCHEZ, I. (coord.): *Sociabilidad fin de siglo. Espacios asociativos en torno a 1898*, Ciudad Real, Universidad de Castilla-La Mancha, 1999, pp. 125-149.



- CANAL, Jordi: *El carlismo. Dos siglos de contrarrevolución en España*. Barcelona, RBA, 2006.
- CANDAU CHACÓN, M<sup>a</sup> Luisa: “Religiosidad, ocio y entretenimientos. Ocupando el espacio de la mujer honesta (Fr. Alonso Remón, S. XVII)”, *XV Coloquio Internacional de la AEIHM*. Celebrado en Bilbao entre el 11 y el 13 de noviembre de 2010.
- CANNING, Kathleen: “La història feminista després del gir lingüístic. Historiar el discurs i l’ experiència”, *Afers*, n<sup>o</sup> 33/34 (1999), pp. 303-341.
- CANTOS, Marieta: “Mujeres y religión durante la Guerra de la Independencia y las Cortes de Cádiz. La participación femenina en la nueva cruzada”, en YETANO, A. (coord.): *op. cit.* (2013), pp. 51-65.
- CAPEL MARTÍNEZ, Rosa María: “Mujer y educación en el Antiguo Régimen”, *Historia de la Educación*, n<sup>o</sup> 26 (2007), pp. 85-110.
- CAPEL MARTÍNEZ, Rosa María: “La conquista de nuevos espacios para la acción de la mujer: la Junta de Damas de Mérito y Honor” en CALDERÓN ESPAÑA, M. C. (dir.): *Las Reales Sociedades Económicas de Amigos del País y el Espíritu Ilustrado*. Sevilla, Real Sociedad Económica Sevillana de Amigos del País, 2001, pp. 151-161.
- CÁRCEL ORTÍ, Vicente: “Los Boletines Oficiales Eclesiásticos en España. Notas históricas”, *Hispania Sacra*, vol. XIX, n<sup>o</sup> 37 (1966), pp. 45-85.
- CÁRCEL ORTÍ, Vicente: *Iglesia y revolución en España (1868-1874)*. Pamplona, Universidad de Navarra, 1979.
- CÁRCEL ORTÍ, Vicente: *Historia de la Iglesia en la España contemporánea (siglos XIX y XX)*. Madrid, Palabra, 2002.
- CASPISTEGUI, Francisco Javier: “Modernidad defensiva: propuesta de concepto”, texto inédito.
- CASTELLS, Irene y FERNÁNDEZ, Elena: “Las mujeres y el primer constitucionalismo español (1810-1823)”, *Historia Constitucional*, n<sup>o</sup> 9 (2008), edición digital: <http://hc.rediris.es/09/index.html>.
- CASTELLS, Irene; ESPIGADO, Gloria y ROMEO, María Cruz (coords.): *Heroínas y patriotas. Mujeres de 1808*. Madrid, Cátedra, 2009.
- CECCHIN, Stefano: “Texto y contexto de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción”, *Carthaginensia*, vol. 20, n<sup>o</sup> 37-38 (2004), pp. 1-34.
- CHACÓN JIMÉNEZ, Francisco; MÉNDEZ VÁZQUEZ, Josefina: “Miradas sobre el matrimonio en la España del último tercio del siglo XVIII”, *Cuadernos de Historia Moderna*, n<sup>o</sup> 32 (2007), pp. 61-85.

- CHARTIER, Roger: “Privado/público: Reflexiones historiográficas sobre una dicotomía”, *Pasajes*, nº 9 (2002), pp. 63-72.
- CHOLVI, Gérard: *Le XIXe. Grand siècle des religieuses françaises*. Perpignan, Artège, 2012.
- CHRISTIAN, William A.: “Six Hundred Years of Visionaires in Spain: Those believed and Those ignored”, in HANAGAN, M., PAGE MOCH, L. y BRAKE, W. (eds.): *Challenging Authority: The Historical Study of Contentious Politics*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998, pp. 107-119.
- CLARK, Cristopher: “The new Catholicism and the European culture wars” en CLARK, C. y KAISER, W.: *Culture wars: secular-catholic conflict in nineteenth-century Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 11-46.
- COBO, Rosa: *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*. Madrid, Cátedra, 1995.
- CRUZ, Jesús: *The rise of middle-class culture in nineteenth-century Spain*. Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2011.
- CUEVA, Dionisio: *Paula Montal. Mare i mestra de la joventut*. Barcelona, Claret, 2004.
- CUÑAT, Marta: “El higienista Monlau: apuntes para una biografía contextual”, texto presentado a la *III Reunión de la RETPB*, celebrada en Florencia en febrero de 2011.
- DALARUN, Jacques: “La mujer a ojos de los clérigos” en DUBY, G.; PERROT, M. (dir.): *op. cit.* (2000), vol. II, pp. 41-71.
- DAVIDOFF, Leonore y HALL, Catherine: *Fortunas familiares. Hombres y mujeres de la clase media inglesa, 1780-1850*. Madrid, Cátedra, 1994.
- DAVIS, Natalie Zemon: “Women’s History in Transition: The European Case”, *Feminist Studies*, nº III: 3-4 (1976), pp. 83-103.
- DELCLAUX DE MULLER, Pablo: “El dogma de la Inmaculada Concepción y su repercusión en la pintura española”, *Toletana*, nº 11 (2004), pp. 191-248.
- DELGADO, Manuel: *Las palabras de otro hombre. Anticlericalismo y misoginia*. Barcelona, Muchnick Editores, 1993.
- DÍAZ DE RÁBAGO, Carmen: “De vírgenes a demonios: las mujeres y la Iglesia durante la Edad Media”, *Dossiers Feministes*, nº 2 (1999), pp. 107-130.
- DÍAZ FREIRE, José Javier: “Cuerpo a cuerpo con el giro lingüístico”, *Arenal*, nº 14-1 (2007), pp. 5-29.

- DIEGO ROMERO, Javier de: “El concepto de «cultura política» en ciencia política y sus implicaciones para la historia”, *Ayer*, nº 61 (2006), pp. 233-266.
- DIOS FERNÁNDEZ, Eider de: “¿Sirvienta, empleada, criada o trabajadora? Los discursos sobre el servicio doméstico en el segundo franquismo”, en IBARRA, Alejandra (coord.): *No es país para jóvenes. Actas del III Encuentro de Jóvenes Investigadores de la Asociación de Historia Contemporánea*. Vitoria, Universidad del País Vasco, 2012 (edición en CD-ROM).
- DUBY, Georges; PERROT, Michelle (dir.): *Historia de las mujeres en Occidente*. Madrid, Taurus, 1991 y 2000.
- DURÁN LÓPEZ, Fernando: “Las autobiografías femeninas en la España del siglo XIX”, en FERNÁNDEZ, P. y ORTEGA, M.-L.: *La mujer de letras o la letraherida. Discursos y representaciones sobre la mujer escritora en el siglo XIX*. Madrid, CSIC, 2008, pp. 264-287.
- ELORZA, Antonio: *El fourierismo en España*. Madrid, Ediciones de la Revista de Trabajo, 1975
- ESPIGADO, Gloria: “La educación primaria en el Cádiz de las Cortes”, *Trocadero*, nº 6-7 (1994-1995), pp. 181-202.
- ESPIGADO, Gloria: *Aprender a leer y escribir en el Cádiz del ochocientos*. Cádiz, Universidad de Cádiz, 1996.
- ESPIGADO, Gloria: “Entre la devoción y la educación: un ejemplo de literatura modeladora del comportamiento femenino”, *Trocadero*, nº 8-9 (1996-1997), pp. 213-229.
- ESPIGADO, Gloria: “Pautas de socialización femenina en la escuela elemental decimonónica” en JIMÉNEZ MORALES, M. I. y QUILES FAZ, A. (coords.): *De otras miradas. Reflexiones sobre la mujer de los siglos XVII al XX*. Málaga, Universidad de Málaga, 1998, pp. 89-116.
- ESPIGADO, Gloria: “La mujer en la utopía de Charles Fourier”, en RAMOS, M. D. y VERA, M. T.: *Discursos, realidades, utopías. La construcción del sujeto femenino en los siglos XIX y XX*. Barcelona, Anthropos, 2002, pp. 321-372.
- ESPIGADO, Gloria: “Mujeres y ciudadanía: del Antiguo Régimen a la revolución liberal”, *HMiC*, nº 1 (2003), pp. 171-193.
- ESPIGADO, Gloria: “Mujeres «radicales»: utópicas, republicanas e internacionalistas en España (1848-1874)”, *Ayer*, nº 60 (2005), pp. 15-43.
- ESPIGADO, Gloria: “Las mujeres en el nuevo marco político”, en MORANT, I.: *op. cit.* (2006), vol. III, pp. 27-60.

- ESPIGADO, Gloria: “Editoras de prensa en España a mediados del siglo XIX: el caso de las fourieristas”, en CANTOS, M.: *Redes y espacios de opinión pública. De la Ilustración al Romanticismo: Cádiz, América y Europa ante la Modernidad. 1750-1850 (XII Encuentro). Cádiz, 3, 4 y 5 de noviembre de 2004*. Cádiz, Universidad de Cádiz, 2006, pp. 359-370.
- ESPIGADO, Gloria: “La Buena Nueva de la mujer profeta: identidad y cultura política en las fourieristas M<sup>a</sup> Josefa Zapata y Margarita Pérez de Celis”, *Pasado y Memoria*, nº 7 (2008), pp. 15-33.
- ESPIGADO, Gloria: “Las primeras republicanas en España: prácticas y discursos identitarios (1868-1874)”, *Historia social*, nº 67 (2010), pp. 75-91.
- ESPIGADO, Gloria: “La acción política de las republicanas durante el Sexenio Democrático”, en BARRIO, A., HOYOS, J. de y SAAVEDRA, R. (eds.): *Nuevos horizontes del pasado. Culturas políticas, identidades y formas de representación: Actas del X Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*. Santander, PubliCan, 2011 (comunicación en CD-ROM).
- ESPIGADO, Gloria: “Las mujeres y la política durante la Guerra de la Independencia”, *Ayer*, nº 86 (2012), pp. 67-88.
- ESPIGADO, Gloria: “El género sometido a consideración durante el Sexenio Democrático (1868-1874)”, en MARCOS DEL OLMO, M<sup>a</sup> C. y SERRANO GARCÍA, R. (eds.): *Mujer y política en la España contemporánea (1868-1936)*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 2012, pp. 37-62.
- FARGE, Arlette: “La historia de las mujeres. Cultura y poder de las mujeres: ensayo de historiografía”, *Historia Social*, nº 9 (1991), pp. 79-101.
- FAUBELL, Vicente: “Las Órdenes y Congregaciones Religiosas y la Educación en la España Contemporánea”, en PRELLEZO, J.M. (dir.): *L'impegno dell'Educare*. Roma, LAS, 1991, pp. 113-134.
- FERNÁNDEZ, Antonio: “La cuestión religiosa en la Constitución del Bienio Progresista” en VV.AA.: *Perspectivas de la España contemporánea. Estudios en homenaje del profesor V. Palacio Atard*. Madrid, Universidad Complutense, 1986, pp. 109-141.
- FÉRNANDEZ, Cristóbal: *El Beato Padre Antonio María Claret: Historia documentada de de su vida y empresas*. Madrid, Coculsa, 1946.
- FERNÁNDEZ, Cristóbal: *El confesor de Isabel II y sus actividades en Madrid*. Madrid, Co. Cul, 1964.
- FERNÁNDEZ, Elena: *Mujeres en la Guerra de la Independencia*. Madrid, Sílex, 2009.

- FERNÁNDEZ, Elena: “Las mujeres en el Trienio Liberal (1820-1823)”, *Trienio*, nº 53 (2009), pp. 131-166.
- FERNÁNDEZ, María del Carmen: *Iglesia y mujer. Origen y desarrollo de la misoginia*. Lugo, Unicopia, 2003.
- FERNÁNDEZ, Pura: *Mujer pública y vida privada. Del arte eunuco a la novela lupanaria*. Woodbridge, Tamesis, 2008.
- FERRÚS ANTÓN, Beatriz: *Heredar la palabra: vida, escritura y cuerpo en América latina*. Tesis doctoral presentada en el departamento de Filología española de la Universidad de Valencia en enero de 2005.
- FLECHA, Consuelo: *Las primeras universitarias en España (1872-1910)*. Madrid, Narcea, 1996.
- FLORIDO, Isabel: *Acción educativa de las hijas de la Caridad en España*. Madrid, Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl, 1984.
- FORD, Caroline: *Divided houses. Religion and Gender in Modern France*. Ithaca/London, Cornell University Press, 2005.
- FOUCAULT, Bruno: *Le renouveau de la peinture religieuse en France (1800-1860)*. Paris, Arthéna, 1987.
- FOUCAULT, Michel: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid, Siglo XXI, 1982.
- FOUCAULT, Michel: *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta, 1992.
- FOUCAULT, Michel: *Historia de la sexualidad. 1: La voluntad de saber*. Madrid, Siglo XXI, 2006.
- FRADERA, Josep Maria: *Jaume Balmes. Els fonaments racionals d'una política catòlica*. Vic, Eumo, 1996.
- FRADERA, Josep Maria: *Cultura nacional en una sociedad dividida*. Madrid, Marcial Pons, 2003.
- FRAISSE, Geneviève: *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*. Madrid, Cátedra, 1991.
- FRAISSE, Geneviève: *Los dos gobiernos: la familia y la ciudad*. Madrid, Cátedra, 2003.
- FUENTE, Gregorio de la: “El enfrentamiento entre clericales y revolucionarios en torno a 1869”, *Ayer*, nº 44 (2001), pp. 127-150.
- GABBOIS, Geneviève: “« Vous êtes presque la seule consolation de l'Église ». La foi des femmes face à la déchristianisation de 1789 à 1880”, en

DELUMEAU, J. (dir): *La religion de ma mère. Les femmes et la transmission de la foi*. Paris, Cerf, 1992, pp. 301-325.

- GARCÍA ESTÉBANEZ, Emilio: *¿Es cristiano ser mujer?* Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1992.
- GARCÍA FRAILE, Juan Antonio: “Notas para la historia de la educación popular madrileña en la primera mitad del siglo XIX: el caso del Instituto Español (1839-1853)”, *Revista Complutense de Educación*, vol. 7, nº 1 (1996), pp. 151-170.
- GARCÍA GUTIÉRREZ, Fernando: “Historia y definición del dogma de la Inmaculada Concepción”, *Boletín de Bellas Artes*, nº 36 (2008), pp. 143-158.
- GEERTZ, Clifford: *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1996.
- GIBSON, Ralph: *A social history of French Catholicism, 1789-1914*. Routledge, Londres, 1989.
- GIBSON, Ralph: “Le catholicisme et les femmes en France au XIX<sup>e</sup> siècle”, *Revue d'Histoire de l'Église de France*, vol. 79, nº 202 (1993), pp. 63-93.
- GIORGIO, Michela de: “El modelo católico”, en DUBY, G. y PERROT, M.: *Historia de las mujeres en Occidente. 4. El siglo XIX*. Madrid, Taurus, 2000, pp. 206-240.
- GÓMEZ-ACEBO, Isabel (ed.): *Relectura del Génesis*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999.
- GÓMEZ-FERRER, Guadalupe: “Las limitaciones del liberalismo en España. El ángel del hogar” en FERNÁNDEZ, P. y ORTEGA, M.: *op. cit.* (1995), pp. 515-532.
- GÓMEZ MORENO, Ángel: *Liberalismo y educación primaria en España (1838-1857)*. Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1990.
- GÓMEZ RÍOS, Manuel: *Junto al pozo. Antonia María de Oviedo y Schöntal*. Madrid, PS Editorial, 1987.
- GONZÁLEZ, Arturo y DIÉGUEZ, Miguel: *Sor Patrocinio*. Madrid, Editora Nacional, 1981.
- GUTIÉRREZ LLORET, Rosa Ana: “Isabel II, de símbolo de la libertad a deshonor de España” en LA PARRA LÓPEZ, E. (coord.): *La imagen del poder. Reyes y regentes en la España del siglo XIX*. Madrid, Síntesis, 2011, pp. 221-282.
- GUTIÉRREZ LORRET, Rosa Ana: “Las católicas y la política: del apostolado a la propaganda y la movilización (1900-1924)”, en MARCOS, M<sup>a</sup> C. del y SERRANO, R. (eds.): *op. cit.* (2012), pp. 159-181.

- FISCH, Jörg: *Europa zwischen Wachstum und Gleichheit 1850-1914*. Stuttgart, Verlag Eugen Ulmer, 2002.
- HARRIS, Ruth: *Lourdes. La grande histoire des apparitions, des pèlerinages et des guérisons*. Paris, JC Lattès, 2001.
- HASKINS, Susan: *María Magdalena. Mito y metáfora*. Barcelona, Herder, 1996.
- HAUPT, Heinz-Gerhard y LANGEWIESCHE, Dieter (eds.): *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionesales en los siglos XIX y XX*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010.
- HELLER, Birgit: “Gender and religion”, en BØRRESEN, K. E.; CABIBBO, S.; SPECHT, E.: *Gender and religion / Genre et religion*. Roma, Carocci, 2001, pp. 351-360.
- HEREDERO, Victorio: “El imaginario moderno y el concepto de *educación* en los orígenes de la España contemporánea” en FUENTES NAVARRO, M. C. et al. (eds.): *II Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea: celebrado en Granada los días 22 al 25 de septiembre de 2009*. Granada, Universidad de Granada, 2010 (publicación en CD-ROM).
- HERNÁNDEZ BERMEJO, M<sup>a</sup> Ángeles: “La imagen de la mujer en la literatura moral y religiosa de los siglos XVI y XVII”, *Norba*, nº 8-9 (1987-1988), pp. 175-188.
- HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena: “Historia, historia de las mujeres e historia de las relaciones de género”, en DEL VAL, M. I.: *op. cit.* (2004), pp. 29-55.
- HIBBS-LISSORGUES, Solange: *Iglesia, prensa y sociedad en España (1868-1904)*. Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1995.
- HILAIRE, Yves-Marie: “Évolution du culte marial au XIXe siècle en France”, en BÉTHOUART, B. y LOTTIN, A. (eds.): *op. cit.* (2005), pp. 41-49.
- HORVATH, Sandra Ann: “Victor Duruy and the Controversy over Secondary Education for Girls”, *French Historical Studies*, nº 9-1 (1975), pp. 83-104.
- IBARRA, Alejandra: “La construcción del adversario. «Neos» y «textos vivos» en la Primera Cuestión Universitaria (1861-1865)”, comunicación presentada al *XI Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, celebrado en Granada del 12 al 15 de septiembre de 2012 (publicación en CD-ROM).
- JAGOE, Catherine; BLANCO, Alda y ENRÍQUEZ DE SALAMANCA, Cristina: *La mujer en los discursos de género. Textos y contextos en el siglo XIX*. Barcelona, Icaria, 1998.
- JARNÉS, Benjamín: *Sor Patrocinio. La monja de las llagas*. Madrid, Espasa-Calpe, 1930.

- JIMÉNEZ MORELL, Inmaculada: *La prensa femenina en España (desde sus orígenes a 1868)*. Madrid, Ediciones de la Torre, 1992.
- JOURNEAU, Brigitte: *Eglise et état en Espagne au XIXe siècle. Les enjeux du concordat de 1851*. Villeneuve d'Ascq (Nord), Presses Universitaires du Septentrion, 2002.
- JUARISTI, Jon: *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Madrid, Taurus, 1998.
- KAVIRAJ, Sudipta: "On thick and thin religion: some critical reflections on secularisation theory" en KATZNELSON, I. y STEDMAN JONES, G.: *Religion and the Political Imagination*. New York, Cambridge University Press, 2010, pp. 336-355.
- KEPPEL, Gilles: *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Madrid, Anaya, 1991.
- KIRKPATRICK, Susan: *Las Románticas. Escritoras y subjetividad en España (1835-1850)*. Madrid, Cátedra, 1991.
- KIRKPATRICK, Susan: "Liberales y románticas", en MORANT, I.: *op. cit.* (2006), vol. III, pp. 119-141.
- KNIBIEHLER, Yvonne: *Historia de las madres y de la maternidad en Occidente*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.
- KSELMAN, Thomas A.: *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France*. New Brunswick, Rutgers University Press, 1983.
- KÜNG, Hans: *La mujer en el cristianismo*. Madrid, Trotta, 2002.
- LA ARADA, Raquel de: "L'educació domèstica al segle XIX: teoria de les esferes i els models de professionalització docent", *Educació i Història*, nº 8 (2005), pp. 147-163.
- LA CUEVA MERINO, Julio de: "El anticlericalismo en España. Un balance historiográfico", en PELLISTRANDI, B. (ed.): *L'histoire religieuse en France et en Espagne*. Madrid, Collection de la Casa de Velázquez (87), 2004, pp. 353-370.
- LA PARRA LÓPEZ, Emilio: "La Reina y la Iglesia", en PÉREZ GARZÓN, J. S. (ed.): *Isabel II: los espejos de la reina*. Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 197-212.
- LACALZADA DE MATEO, M<sup>a</sup> José: *La otra mitad del género humano: la panorámica vista por Concepción Arenal (1820-1893)*. Málaga, Universidad de Málaga, 1994.



- LAGRÉE, Michel: *Religion et cultures en Bretagne (1850-1950)*. Paris, Fayard, 1992.
- LANNON, Frances: *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España 1875-1975*. Madrid, Alianza, 1990.
- LAQUEUR, Thomas: *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid, Cátedra, 1994.
- LANGLOIS, Claude: *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*. Paris, Cerf, 1984.
- LANGLOIS, Claude: “Le Catholicisme au féminin”, *Archive des sciences sociales des religions*, nº 57-1 (1984), pp. 29-53.
- LANGLOIS, Claude: “Le catholicisme au féminin revisité” en CORBIN, A.; LALOUETTE, J. y RIOT-SARCEY, M. (dir.): *Femmes dans la Cité (1815-1871)*. Grânc, Créaphis, 1997, pp. 139-149.
- LANGLOIS, Claude: “Le temps de l’immaculée conception. Définition dogmatique (1854) et événement structurant”, en BÉTHOUART, B. y LOTTIN, A. (eds.): *op. cit.* (2005), pp. 365-379.
- LEJEUNE, Philippe: *El pacto autobiográfico y otros estudios*. Madrid, Megazul-Endymion, 1994.
- LINZ, Juan J.: “Early state-building and late peripheral nationalisms against the state: the case of Spain”, EISENSTADT, S.N. y ROKKAN, S.: *Building States and Nations. Analysis by Region* (vol. 2). Beverly Hills, 1973, pp. 32-116.
- LLONA GONZÁLEZ, Miren: “El feminismo católico en los años veinte y sus antecedentes ideológicos”, *Vasconia*, nº 25 (1998), pp. 283-299.
- LLONA, Miren (coord.): *Entreverse. Teoría y metodología práctica de las fuentes orales*. Bilbao, Universidad del País Vasco, 2012.
- LÓPEZ-CORDÓN, María Victoria: “La literatura religiosa y moral como conformadora de la mentalidad femenina (1760-1860)”, en VV.AA.: *La mujer en la historia de España (siglos XVI-XX): Actas de las II Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1990, pp. 59-69.
- LÓPEZ-CORDÓN, María Victoria: *Condición femenina y razón ilustrada. Josefa Amar y Borbón*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2005.
- LORENZO ARRIBAS, Josemi: “Fray Luis de León. Un misógino progresista en la «querrela de las mujeres». – Relectura de La perfecta casada –”, en SEGURA GRAÍÑO, C. (coord.): *Feminismo y misoginia en la literatura española. Fuentes literarias para la Historia de las Mujeres*. Madrid, Narcea, 2001, pp. 59-79.

- LORENZO ARRIBAS, Josemi: “El telar de la experiencia. Historia de las mujeres y epistemología feminista”, en DEL VAL, M. I.: *op. cit.* (2004), pp. 73-92.
- LORIGA, Sabina: “Le moi de l’historien”, *História da historiografia*, nº 10 (2012), pp. 260-272.
- LOUZAO, Joseba: “La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España Contemporánea”, *Hispania Sacra*, vol. LX, nº 121 (2008), pp. 331-354.
- LOUZAO, Joseba: *Identidad, catolicismo y modernización en la Vizcaya de la Restauración (1890-1923)*. Tesis doctoral presentada en el Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad del País Vasco, Leioa, 2010.
- LOUZAO, Joseba: “El Sagrado Corazón de Jesús como instrumento de nacionalización (c. 1898-1939). Breves notas para un estudio pendiente” en ESTEBAN DE VEGA, M.; DE LA CALLE VELASCO, M<sup>a</sup> D. (eds.): *Procesos de nacionalización en la España contemporánea*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2010, pp. 173-188.
- LOUZAO, Joseba: “Nación y catolicismo en la España contemporánea. Revisitando una interrelación histórica”, *Ayer*, nº 90 (2013), pp. 65-89.
- LOZANO, Juan Manuel: *Un gran apóstol de la prensa. San Antonio María Claret*. Madrid, Cocusa, 1963.
- LOZANO, Juan Manuel: *Las Adoratrices Esclavas del Santísimo Sacramento y de la Caridad. Constituciones y Espíritu*. Madrid, 1968.
- MAN, Paul de: “La autobiografía como desfiguración”, en LOUREIRO, Ángel G. (ed.): *La autobiografía y sus problemas teóricos. Estudios e investigación documental*, monográfico de *Anthropos*, *Boletín de información y documentación*, nº extra 29 (1991), pp. 113-118.
- MARCOS SÁNCHEZ, Mar: “El lugar de las mujeres en el Cristianismo: uso y abuso de la historia antigua en un debate contemporáneo”, *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 24 (2006), pp. 17-40.
- MARTÍN BENDICHO, Lydia: *Joaquina de Vedruna*. Barcelona, Claret, 2000.
- MARTÍN RIEGO, Manuel; RUÍZ SÁNCHEZ, José Leonardo: “Iglesia y educación en Andalucía. Las órdenes y congregaciones religiosas en la Edad Moderna y Contemporánea”. *Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza*, nº 2 (2000), pp. 11-242.

- MARTINA, Giacomo: “Le monde catholique sous Pie IX” en ARMOGATHE, J.-R.; HILAIRE, Y.-M.: *Histoire générale du christianisme. Vol. 2: Du XVIe siècle à nos jours*. Paris, PUF, 2010, pp. 307-340.
- MARTÍNEZ JUSTICIA, María José: “María, la nueva Eva. Iconografía de la mujer singular: la Inmaculada Concepción” en SAURET, T. (coord.): *Historia del Arte y mujeres*. Málaga, Universidad de Málaga, 1996, pp. 175-201.
- MATA INDURÁIN, Carlos: *Francisco Navarro Villoslada (1818-1895) y sus novelas históricas*. Pamplona, Gobierno de Navarra, 1995.
- MATA INDURÁIN, Carlos: “Navarro Villoslada, periodista. Una aproximación”, *Príncipe de Viana*, nº 217 (1999), pp. 597-619.
- MAYEUR, Françoise: *L'éducation des filles en France au XIXe siècle*. Paris, Perrin, 2008.
- MICHAUD, Stéphane: *Muse et madone. Visages de la femme de la Révolution française aux apparitions de Lourdes*. Paris, Seuil, 1985.
- MILLÁN, Jesús: “Popular y de orden: la pervivencia de la contrarrevolución carlista”, *Ayer*, nº 38 (2000), pp. 15-34.
- MILLS, Hazel: “Negotiating the Divide: Women, Philanthropy and the ‘Public Sphere’ in Nineteenth-Century France”, en TALLET, F. y ATKIN, N. (eds.): *Religion, Society and Politics in France since 1789*. Ohio, Hambledon Press, 1991, pp. 29-54.
- MÍNGUEZ BLASCO, Raúl: *Alumnas y maestras: La educación de las mujeres en España en el proceso de formación de la feminidad liberal-burguesa*. Memoria de Máster presentada en la Universitat de València en noviembre de 2009.
- MÍNGUEZ BLASCO, Raúl: “Los orígenes de la feminización del magisterio en España: las maestras de la Sociedad Económica de Valencia (1819-1866)”, *Arenal*, nº 17-1 (2010), pp. 101-123.
- MÍNGUEZ BLASCO, Raúl: “L’educació de les dones entre la Il·lustració i el liberalisme: la Societat Econòmica de València (1776-1874)”, *Educació i Història*, nº 17 (2011), pp. 77-99.
- MÍNGUEZ BLASCO, Raúl: “La educación de las mujeres en la ciudad de Valencia antes de la ley Moyano”, en BARRIO, A.; DE HOYOS, J. y SAAVEDRA, R. (eds.): *op. cit.* (2011), comunicación en CD-ROM.
- MÍNGUEZ BLASCO, Raúl: “Una mujer entre Dios y el siglo: la Madre Sacramento”. Comunicación presentada al *I Congreso Internacional Mujeres, Discurso y Poder en el siglo XIX*, celebrado en Cádiz del 7 al 9 de noviembre de 2012.

- MÍNGUEZ BLASCO, Raúl: "Monjas, esposas y madres católicas: una panorámica de la feminización de la religión en España a mediados del siglo XIX", *Amnis*, nº 11 (2012), edición digital: <http://amnis.revues.org/1606>
- MIRA ABAD, Alicia: *Secularización y mentalidades en el Sexenio Democrático: Alicante (1868-1875)*. Tesis doctoral presentada en la Universidad de Alicante en 2002.
- MIRA ABAD, Alicia: "La monarquía imposible: Amadeo I y María Victoria" en LA PARRA, E.: *op. cit.* (2011), pp. 283-333.
- MISIONERAS CLARETIANAS: *Esperar contra toda esperanza: biografía de María Antonia París*. Barcelona, Editorial Claret, 2004.
- McMILLAN, James: "Religion and gender in modern France: some reflections", en TALLET, F. y ATKIN, N.: *op. cit.* (1991), pp. 55-66.
- McMILLAN, James: "«Priest hits girl»: On the front line in the «war of the two Frances»" en CLARK, C. y KAISER, W.: *op. cit.* (2003), pp. 77-101.
- MOLINA PUERTOS, Isabel: *Aprovechar los márgenes. Una propuesta de revisión de la obra de Pilar Sinués*. Memoria de Máster presentada en la Universidad de Valencia en diciembre de 2008.
- MOLINA PUERTOS, Isabel: "La doble cara del discurso doméstico en la España liberal: El Ángel del Hogar de Pilar Sinués", *Pasado y Memoria*, nº 8 (2009), pp. 181-198.
- MOLINA MARTÍNEZ, José Luis: *Anticlericalismo y literatura en el siglo XIX*. Murcia, Universidad de Murcia, 1998
- MORANT, Isabel: "El sexo de la historia", *Ayer*, nº 17 (1995), pp. 29-66.
- MORANT, Isabel y BOLUFER, Mónica: *Amor, matrimonio y familia. La construcción histórica de la familia moderna*. Madrid, Síntesis, 1998.
- MORANT, Isabel: "Hombres y mujeres en el espacio público. De la Ilustración al liberalismo", en ROBLEDO, R.; CASTELLS, I. y ROMEO, M. C. (eds.): *Orígenes del liberalismo. Universidad, política, economía*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002, pp. 117-142.
- MORANT, Isabel: *Discursos de la vida buena. Matrimonio, mujer y sexualidad en la literatura humanista*. Madrid, Cátedra, 2002.
- MORANT, Isabel (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina*. Madrid, Cátedra, 2005-2006.
- MORANT, Isabel: "Las costumbres del amor y la diferencia de sexos en la novela de la modernidad" (en prensa).

- MORENO SECO, Mónica: “Religiosas, jerarquía y sociedad en España, 1875-1900”, *Historia Social*, nº 38 (2000), pp. 57-71.
- MORENO SECO, Mónica y MIRA ABAD, Alicia: “Género y deslegitimidad monárquica: los republicanos y las reinas”, en GARCÍA MONERRIS, E.; MORENO SECO, M. y MARCUELLO BENEDICTO, J. I. (eds.): *Culturas políticas monárquicas en la España liberal. Discursos, representaciones y prácticas (1808-1902)*. Valencia, PUV, 2013, pp. 233-254.
- MUÑOZ GUTIÉRREZ, Carlos: “La muerte es un apuro lingüístico: Reflexiones sobre la Autobiografía”, *A Parte Rei: revista de filosofía*, nº 11 (2000), edición digital: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/deman.pdf>
- NASH, Mary: “Dos décadas de historia de las mujeres en España: una reconsideración”, *Historia Social*, nº 9 (1991), pp. 137-161.
- NEGRÍN FAJARDO, Olegario: *Educación popular en la España de la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid, UNED, 1987.
- NIELFA, Gloria: “La revolución liberal desde la perspectiva del género”, *Ayer*, nº 17 (1995), pp. 102-120.
- NIELFA, Gloria: “La regulación del trabajo femenino. Estado y sindicatos” en MORANT, I. (dir.): *op. cit.* (2006), vol. III, pp. 313-351.
- OLMO, M<sup>a</sup> Fátima del: “El particular feminismo de John Stuart Mill: la esclavitud femenina”, *Arenal*, nº 6-2 (1999), pp. 345-363.
- OFFEN, Karen: “Definir el feminismo: un análisis histórico comparativo”, *Historia Social*, nº 9 (1991), pp. 103-135.
- OROBON, Marie-Angèle: “El cuerpo de la nación: alegorías y símbolos políticos en la España liberal (1808-1874)”, *Feminismo/s*, nº 16 (2010), pp. 39-64.
- OSBORNE, Raquel: “Cuerpo inmaculado: la función de la pureza en el modelo de mujer de la Iglesia católica”, en DEL VAL, M<sup>a</sup> I. y GALLEGO, H.: *Las huellas de Foucault en la historiografía. Poderes, cuerpos y deseos*. Barcelona, Icaria, 2013, pp. 101-121.
- OSTOLAZA, Maitane: *Entre Religión y Modernidad. Los colegios de las congregaciones religiosas en la construcción de la sociedad guipuzcoana contemporánea, 1876-1931*. Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2000.
- OSTOLAZA, Maitane: “Feminismo en religión: las congregaciones religiosas y la enseñanza de la mujer en España, 1851-1930”, en MARCOS, M<sup>a</sup> C. y SERRANO, R. (eds.): *op. cit.* (2012), pp. 137-158.
- PAGELS, Elaine H.: *Adán, Eva y la serpiente*. Barcelona, Crítica, 1990.

- PALAZZI, Maura: “Dones i història: el cas italià” en *Afers*, nº 33/34 (1999), pp. 427-457.
- PALMA GARCÍA, Dolores: “Las escuelas patrióticas creadas por la Sociedad Económica Matritense de Amigos del País en el siglo XVIII”, *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, nº 5 (1984), pp. 37-56.
- PEDREGAL, M<sup>a</sup> Amparo: “Las mujeres en la sociedad cristiana” en MORANT, I. (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina. Vol. I: De la prehistoria a la Edad Media*. Madrid, Cátedra, 2005, pp. 307-336.
- PELLETIER, Anne-Marie: *El cristianismo y las mujeres. Veinte siglos de historia*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- PÉREZ-FUENTES, Pilar (ed.): *Subjetividad, cultura material y género: Diálogos con la historiografía italiana*. Barcelona, Icaria, 2010.
- PÉREZ SARMIENTO, David G.: “Virtud y feminidad en el socialismo republicano. Antonio Altadill y las mujeres trabajadoras en la literatura de los años 1860”, Comunicación presentada al *I Congreso Internacional Mujeres, Discurso y Poder en el siglo XIX*, celebrado en Cádiz del 7 al 9 de noviembre de 2012 (publicación en prensa).
- PÉREZ SARMIENTO, David G.: “La mujer en la literatura republicana de hombres. Antonio Altadill y Ceferino Tresserra en el reinado de Isabel II”, Comunicación presentada al *IV Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea*, celebrado en Valencia del 10 al 13 de septiembre de 2013 (publicación en prensa).
- PERREAU-SAUSSINE, Emile: “French Catholic political thought from the deconfessionalisation of the estate to the recognition of religious freedom” en KATZNELSON, I. y STEDMAN JONES, G.: *op. cit.* (2010), pp. 150-170.
- PETSCHEN, Santiago: *Iglesia-Estado, un cambio político. Las Constituyentes de 1869*. Madrid, Taurus, 1974.
- PETSCHEN, Santiago: “La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de 1869”, *Miscelánea Comillas*, vol. 32, nº 60 (1974), pp. 127-153.
- PETSCHEN, Santiago: “El anticlericalismo en las Cortes Constituyentes de 1869-1871”, *Miscelánea Comillas*, vol. 34, nº 64 (1976), pp. 67-96.
- PEYROU, Florencia: “¿Voto o barricada? Ciudadanía y revolución en el movimiento demo-republicano del periodo de Isabel II”, *Ayer*, nº 70 (2008), pp. 171-198.
- PEYROU, Florencia: *Tribunos del pueblo. Demócratas y republicanos durante el reinado de Isabel II*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008.

- PEYROU, Florencia: “Familia y política: Masculinidad y feminidad en el discurso democrático isabelino”, *Historia y Política*, nº 25 (2011), pp. 149-174.
- POLLARD, John: *Catholicism in Modern Italy. Religion, Society and Politics since 1861*. London / New York, Routledge, 2008.
- POMATA, Gianna: “Histoire des femmes et «gender history» (note critique)”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 48<sup>e</sup> année, nº 4 (1993), pp. 1019-1026.
- PORRAS, Gonzalo de: “La Bula «Ineffabilis Deus», del Dogma de la Inmaculada Concepción y los problemas legales y económicos sobrevenidos por su proclamación y publicación en España”, *Torre de los Lujanes*, nº 57 (2005), pp. 207-211.
- PORTILLO VALDÉS, José María: *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.
- PURVIS, June: *A History of Women's Education in England*. Buckingham, Open University Press, 1991.
- PRADA ESPADA, María Purificación: *Vicenta María López y Vicuña. Vida y proyección social de su obra (1847-1890)*. Pamplona, Religiosas de María Inmaculada, 1975.
- PRO RUIZ, Juan: *Bravo Murillo. Política de orden en la España liberal*. Madrid, Síntesis, 2006.
- RABATÉ, Colette: *¿Eva o María? Ser mujer en la época isabelina (1833-1868)*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2007.
- RAMOS, María Dolores: “Isabel II y las mujeres isabelinas en el juego de poderes del liberalismo”, en PÉREZ GARZÓN, J. S. (ed.): *op. cit.* (2004), pp. 141-156.
- RAMÓN SOLANS, Francisco Javier: *Usos públicos de la Virgen del Pilar: de la Guerra de la Independencia al primer franquismo*. Tesis doctoral presentada en el Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2012.
- RAMOS GÓNZALEZ DEL RIVERO, Pablo: *Las armas de la república europea de las letras: propaganda y pedagogía democráticas en la narrativa popular decimonónica. Ceferino Tresserra*. Tesis doctoral presentada en la Universidad Autónoma de Madrid en 2008.
- RÉMOND, René: *Religion et Société en Europe. La sécularisation aux XIXe et XXe siècles (1780-2000)*. Paris, Seuil, 2001.

- REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel: “Las escuelas de la Asociación Católica de Señoras de Madrid”, en RUIZ BERRIO, Julio: *La educación en la España contemporánea. Cuestiones históricas*. Madrid, Sociedad Española de Pedagogía, 1985, pp. 105-114.
- REVUELTA, Manuel: *La Iglesia española en el siglo XIX. Desafíos y respuestas*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2005.
- REVUELTA, Manuel: *La exclaustación (1833-1840)*. Madrid, CEU, 2010.
- RILEY, Denise: *'Am I that name?' Feminism and the Category of 'Women' in History*. London, MacMillan, 1988.
- RÍOS LLORET, Rosa E.: “La representación del arrepentimiento en la pintura. Siglos XVI y XVII”, Comunicación presentada al XV *Coloquio Internacional de la AEIHM*, celebrado en Bilbao del 11 al 13 de noviembre de 2010.
- RÍOS LLORET, Rosa E.: “El amor sagrado: una pasión ordenada. La representación de la esposa de Cristo en la España de la Restauración” (texto inédito).
- RIQUER, Borja de: “La débil nacionalización española del siglo XIX”, *Historia Social*, nº 20 (1994), pp. 97-114.
- RIQUER, Borja de: *Escolta Espanya. La cuestión catalana en la España liberal*. Madrid, Marcial Pons, 2001.
- RIVERA, María Milagros: *La diferencia sexual en la historia*. Valencia, PUV, 2005.
- RIVERA, María Milagros: “Las beguinas y beatas, las trovadoras y las cátaras: el sentido libre del ser mujer” en MORANT, I. (dir.): *op. cit.* (2005), vol. I, pp. 745-767.
- RIVIÈRE, Aurora: *La educación de la mujer en el Madrid de Isabel II*. Madrid, Horas y Horas, 1993.
- RIVIÈRE, Aurora: *"Caídas, miserables, degeneradas". Estudios sobre la prostitución en el siglo XIX*. Madrid, Horas y Horas, 1994
- RIVIÈRE, Aurora: *Orientalismo y nacionalismo español*. Madrid, Dykinson, 2000.
- ROCCA, Giancarlo: *Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX e XX*. Roma, Paoline, 1992.
- ROCCO TEDESCO, Diana: *Mujeres ¿el sexo débil?* Bilbao, Desclée de Brouwer, 2008.
- ROMEO, María Cruz: “Lenguaje y política del nuevo liberalismo: moderados y progresistas”, *Ayer*, nº 29 (1998), pp. 37-62.



- ROMEO, María Cruz: “Juana María de la Vega, condesa de Espoz y Mina (1805-1872). Por amor al esposo, por amor a la patria” en BURDIEL, Isabel y PÉREZ LEDESMA, Manuel (eds.): *Liberales, agitadores y conspiradores. Biografías heterodoxas del siglo XIX español*. Madrid, Espasa Calpe, 2000, pp. 209-238.
- ROMEO, María Cruz: “Destinos de mujer: esfera pública y políticos liberales”, en MORANT, I.: *op. cit.*, (2006), vol. III, pp. 61-83.
- ROMEO, María Cruz: “Liberalismo e historia de las mujeres: ¿Una esfera pública definida y homogénea?” en MARTÍN CASARES, A. y MARTÍN GARCÍA, M. (eds.): *Mariana Pineda. Nuevas claves interpretativas*, Comares, Granada, 2008, pp. 73-93.
- ROMEO, María Cruz: “«¿Qué es ser neocatólico?» La crítica antiliberal de Aparisi y Guijarro”, en VV.AA.: “*Por Dios, por la patria y el rey*”. *Las ideas del carlismo. IV Jornadas de Estudio del Carlismo, 22-24 septiembre 2010*. Estella, Gobierno de Navarra, 2011, pp. 129-163.
- ROMEO, María Cruz: “«¿Encerrada en la sala o en el retrete?» El sujeto femenino y la recatolización de la sociedad española a mediados del siglo XIX”. Comunicación presentada al *VI Congreso Latinoamericano de historia de las mujeres*. Buenos Aires-San Juan, 20-21 de septiembre de 2012.
- ROMEO, María Cruz: “Domesticidad y política. Las relaciones de género en la sociedad postrevolucionaria” (texto inédito).
- ROMERO PADILLA, Antonio: “El triunfo de la monarquía católica: un intento de definición dogmática de la Inmaculada Concepción de María en la España del XVII”, en ALONSO PONGA, J. L. y PANERO GARCÍA, M<sup>a</sup> P.: *Gregorio Fernández: antropología, historia y arte en el Barroco*. Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008, pp. 193-206.
- RUIZ BERRIO, J.; MARTÍNEZ NAVARRO, A.; GARCÍA FRAILE, J.A., RABAZAS, T. (eds.): *La recepción de la pedagogía pestalozziana en las sociedades latinas*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid y editorial Endimión, 1997.
- SÁEZ MARÍN, Juan: *Datos sobre la Iglesia española contemporánea, 1768-1868*. Madrid, Editora Nacional, 1975.
- SALOMÓN, María Pilar: “Las mujeres en la cultura política republicana: religión y anticlericalismo”, *Historia Social*, nº 53 (2005), pp. 103-118.
- SALOMÓN, María Pilar: “Devotas, mojigatas, fanáticas y libidinosas. Anticlericalismo y antifeminismo en el discurso republicano a fines del siglo XIX”, en AGUADO, Ana y ORTEGA, Teresa M<sup>a</sup> (eds.): *Feminismos y*

*antifeminismos. Culturas políticas e identidades de género en la España del siglo XX*. Valencia, PUV, 2011, pp. 71-98.

- SÁNCHEZ LORA, José Luis: “Mujeres en religión” en MORANT, I. (dir.): *op. cit.* (2005), vol. II, pp. 131-152.
- SÁNCHEZ LLAMA, Iñigo: *Galería de escritoras isabelinas. La prensa periódica entre 1833 y 1895*. Madrid, Cátedra, 2000.
- SANFELIU, Luz: “Reformulando las imágenes del poder en torno a la domesticidad. La educación formal e informal como base de la ciudadanía femenina”, *Feminismo/s*, nº 16 (2010), pp. 83-105.
- SANMARTÍ ROSET, Carme y SANMARTÍ ROSET, Montserrat: “Fundadores d’ordes” en SANMARTÍ ROSET, C. y SANMARTÍ ROSET, M. (eds.): *Catalanes del IX al XIX*. Vic, Eumo, 2010, pp. 305-353.
- SARASÚA, Carmen: *Criados, nodrizas y amos. El servicio doméstico en la formación del mercado de trabajo madrileño, 1758-1868*. Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1994.
- SARASÚA GARCÍA, Carmen: “El acceso de niñas y niños a los recursos educativos en la España rural del siglo XIX” en MARTÍNEZ CARRIÓN, J. M. (ed.): *El nivel de vida en la España rural, siglos XVIII-XX*. Alicante, Universidad de Alicante, 2002, pp. 549-612.
- SARASÚA, Carmen: “Technical innovations at the service of cheaper labor in pre-industrial Europe. The Enlightened agenda to transform the gender division of labor in silk manufacturing”, *History and Technology*, vol. 24, nº 1 (2008), pp. 23-39.
- SASTRE SANTOS, Eutimio: *San Antonio María Claret y la desbocada Historia Española del siglo XIX*. Madrid, Colegio Claret, 1983.
- SCHULTZ VAN KESSEL, Elisja: “Vírgenes y madres entre cielo y tierra. Las cristianas en la primera Edad Moderna”, en DUBY, G. y PERROT, M.: *op. cit.* (2000), pp. 180-223.
- SCOTT, Joan W.: “El género: una categoría útil para el análisis histórico” en AMELANG, J. S. y NASH, M. (eds.): *Historia y Género: Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*. Valencia, Alfons el Magnànim, 1990, pp. 23-56.
- SCOTT, Joan W.: “La experiencia como prueba”, en CARBONELL, N. y TORRAS, M. (comp.): *Feminismos literarios*. Madrid, Arco/Libros, 1999, pp. 77-112.
- SCOTT, Joan W.: “La mujer trabajadora en el siglo XIX”, en DUBY, G. y PERROT, M.: *op. cit.* (2000), vol. IV, pp. 427-461.

- SCOTT, Joan W.: “El eco de la fantasía: la historia y la construcción de la identidad”, *Ayer*, nº 62 (2006), pp. 111-138.
- SCOTT, Joan W.: *Género e historia*. México D.F., Fondo de Cultura Económica y Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008.
- SEELEY, Paul: “O Sainte Mère: Liberalism and the Socialization of Catholic Men in Nineteenth-Century France”, *The Journal of Modern History*, vol. 70, nº 4 (1998), pp. 862-891.
- SEGURA I MAS, Antoni (dir.) y DURAN, Lluís (coord.): *El carlisme i la dona. V Seminari d’Història del Carlisme organitzat per la Fundació Francesc Ribalta i celebrat a Solsona els dies 13 i 14 de març de 1998*. Barcelona, Fundació Francesc Ribalta, 1999.
- SÉGUY, Jean: “Modernité religieuse, religion métaphorique et rationalité”, *Archives des sciences sociales des religions*, nº 67-2 (1989), pp. 191-210.
- SEOANE, María Cruz: *Historia del periodismo en España. 2. El siglo XIX*. Madrid, Alianza, 1996.
- SERNA, Catalina: *Constituciones de las Hermanas Carmelitas de la Caridad. Historia, textos y fuentes*. Vitoria, Viedruna, 1969.
- SERNA, Justo y PONS, Anacleto: *La ciudad extensa: la burguesía comercial-financiera en la Valencia de mediados del XIX*. Valencia, Centre d’Estudis d’Història Local, 1992.
- SEWELL, William H.: “Por una reformulación de lo social”, *Ayer*, nº 62 (2006), pp. 51-72.
- SIERRA, María; PEÑA, María Antonia y ZURITA, Rafael: *Elegidos y elegibles. La representación parlamentaria en la cultura del liberalismo*. Madrid, Marcial Pons, 2010.
- SIMÓ, Trini: “Estructura espacial y valores de género en el hogar burgués” (texto inédito).
- SONNET, Martine: “La educación de una joven” en DUBY, G. y PERROT, M.: *op. cit.*, (1993), vol. III, pp. 142-179.
- SPIEGEL, Gabrielle M.: “La historia de la práctica: nuevas tendencias en historia tras el giro lingüístico”, *Ayer*, nº 62 (2006), pp. 19-50.
- SUÁREZ CORTINA, Manuel (ed.): *La redención del pueblo. La cultura progresista en la España liberal*. Santander, Universidad de Cantabria, 2006.
- SUÁREZ CORTINA, Manuel: “Catolicismo, identidad nacional y libertad religiosa en la España liberal” en BERAMENDI, J.; BAZ, M<sup>a</sup> J. (eds): *Identidades y memoria imaginada*. Valencia, PUV, 2008, pp. 223-261.

- SUÁREZ CORTINA, Manuel: “El factor religioso y la construcción de la identidad nacional en la España liberal” en SUÁREZ CORTINA, M. y PÉREZ VEJO, T. (eds.): *Los caminos de la ciudadanía. México y España en perspectiva comparada*. Madrid / Santander, Biblioteca Nueva / Publican, 2010, pp. 264-283.
- TAMBOUKOU, Maria: *Women, Education and the Self. A Foucauldian Perspective*. Hampshire and New York, Palgrave Macmillan, 2003.
- TEJEDOR, Jesús Martín: *Historia de las religiosas Siervas de San José*. Madrid, 1977, vol. I, pp. 479-482
- TEJEDOR, Jesús Martín: “La presencia de Ventura Ráulica en el Catolicismo liberal español”, *Hispania Sacra*, vol. 42, nº 86 (1990), pp. 503-529.
- THÉBAUD, Françoise: “Le temps du gender”, en *Écrire l’histoire des femmes*. Paris, ENS, 1998.
- TOFFOLI MOYANO, Milena: *La Eucaristía, vida de servicio*. Madrid, Publicaciones Claretianas, 2000.
- TONE, John Lawrence: “Spanish Women in the Resistance to Napoleon, 1808-1814”, en ENDERS, V. L. and RADCLIFF, P. B.: *Constructing Spanish Womanhood. Female Identity in Modern Spain*. New York, State University of New York Press, 1999, pp. 259-282.
- TURIN, Yvonne: *Femmes et religieuses au XIXe siècle. Le féminisme "en religion"*. Paris, Nouvelle Cité, 1989.
- URIGÜEN, Begoña: *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*. Madrid, CSIC, 1986.
- URQUIJO, José Ramón: “La representación desde el antiliberalismo”, *Ayer*, nº 61 (2006), pp. 163-187.
- VALLE, Ángela del.: “Órdenes, Congregaciones e Institutos eclesiásticos femeninos dedicados a la educación y enseñanza”, en BARTOLOMÉ, Bernabé. (dir.): *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España* (vol. II). Madrid, BAC, 1996, pp. 512-718.
- VARELA, J.: *Modos de educación en la España de la Contrarreforma*. Madrid, La Piqueta, 1983.
- VARELA, Julia: “La Educación Ilustrada o cómo fabricar sujetos dóciles y útiles”, *Revista de Educación*, número extraordinario (1988), pp. 245-274.
- VARELA ORTEGA, José: “Introducción. *The Ladies’ Revolution*”, en *Los amigos políticos. Partidos, elecciones y caciquismo en la Restauración (1875-1900)*. Madrid, Marcial Pons, 2001, pp. 25-98.

- VÁZQUEZ, Francisco y MORENO, Andrés: “La sexualidad vergonzante”, en MORANT, I.: *op. cit.*, (2006), vol. III, pp. 207-233.
- VILA I VICENTE, Santi: “Félix Sardà y Salvany, paradigma de una Iglesia reaccionaria y a un tiempo innovadora”, *Ayer*, nº 44 (2001), pp. 197-226.
- VILALLONGA, Borja: “La nación católica: Balmes y la representación de España en el Ochocientos”, *Historia Social*, nº 72 (2012), pp. 49-64.
- VILAR, María José: “Un libelo español anti-inmaculista de 1859. Las «Imposturas del Pontífice Rey», de Tomás Beltrán Soler”, en CAMPOS, Francisco Javier (coord.): *La Inmaculada Concepción en España. Religiosidad, historia y arte (actas del simposium, 1-4/IX/2005)*. San Lorenzo del Escorial, Ediciones Escorialenses, 2005, pp. 285-304.
- VILLENA ESPINOSA, Rafael: “El espejo invertido: los republicanos e Isabel II”, en PÉREZ GARZÓN, J. S. (ed.): *op. cit.* (2004), pp. 157-176.
- VINCENT, Mary: “Las mujeres y el cristianismo”, en CARMONA, F. J. (coord.): *Historia del cristianismo. IV El mundo contemporáneo*. Madrid, Trotta/Universidad de Granada, 2010, pp. 751-781.
- VINEN, Richard: “The Poisoned Madeleine: The Autobiographical Turn in Historical Writing”, *Journal of Contemporary History*, nº 46-3 (2011), pp. 531-554.
- VIÑAO FRAGO, Antonio: “La educación en las obras de Josefa Amar y Borbón”, *Sarmiento*, nº 7 (2003), pp. 35-60.
- VOVELLE, Michel: *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses de testaments*, Paris, Seuil, 1978.
- WARNER, Marina: *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*. Madrid, Taurus, 1991
- WEBER, Max: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires, Ediciones Libertador, 2011.
- YETANO, Ana: “Congregaciones religiosas femeninas. Algunos datos sobre el movimiento fundacional en Cataluña durante el siglo XIX”, *Anacleta sacra tarraconensia*, nº 73 (2000), pp. 161-174.
- YETANO, Ana: “Claret desde la perspectiva de la historia de la Contrarreforma. Aspectos de su espiritualidad y apostolado”, *Manuscrits*, nº 20 (2002), pp. 197-211.
- YETANO, Ana: “Mujeres, vida asociativa femenina religiosa y sociedad civil. Catalunya, siglo XIX”, en VV.AA.: *Josep Fontana. Història i projecte social. Reconeixement a una trajectòria* (vol. 1). Barcelona, Crítica, 2004, pp. 882-892.

- YETANO, Ana: “Las congregaciones religiosas femeninas en el siglo XIX. El tema de la obtención de su nuevo estatuto jurídico canónico y su interés historiográfico”, *Spagna contemporanea*, nº 36 (2009), pp. 13-43.
- YETANO, Ana: “Con toca. Mujeres y trabajo hospitalario, avances en tiempos convulsos. Las hermanas de la caridad”, *Manuscrits*, nº 27 (2009), pp. 113-139.
- YETANO LAGUNA, Ana: “Mujer, identidad y religión. Procesos de cambio de la condición femenina en el interior de una sociedad católica. Cataluña, final del siglo XVIII y primera mitad del XIX”, en YETANO, A. (coord.): *op. cit.* (2013), pp. 39-50
- YETANO, Ana: “Las misiones populares en la historia de la nueva religiosidad femenina. La Cataluña rural de la segunda mitad del siglo XVIII y primera mitad del XIX”, en YETANO, A. (coord.): *op. cit.* (2013), pp. 159-182.
- ZABALA, Pío: *El Padre Claret*. Labor, Barcelona, 1936.
- ZAVALA, Iris M.: *Ideología y política en la novela española del siglo XIX*. Salamanca, Anaya, 1971.
- ZIMDARS-SWARTZ, Sandra L.: *Encountering Mary. From La Salette to Medjugorje*. Princeton, Princeton University Press, 1991.

## **DIRECCIONES DE INTERNET**

- <http://www.adoratrices.com>
- <http://books.google.es>
- <http://www.claret.org>
- <http://prensahistorica.mcu.es/>
- <http://hemerotecadigital.bne.es/index.vm>
- <http://www.bne.es/es/Catalogos/BibliotecaDigitalHispanica/Inicio/index.html>
- <http://www.cervantesvirtual.com>
- <http://www.cis.es>
- <http://www.claretianasrmi.org>
- <http://www.conferenciaepiscopal.es>
- <http://www.ine.es>
- <http://hc.rediris.es>
- <http://www.sas.ac.uk/ilas>
- <http://serbal.pntic.mec.es>
- <http://www.valencia.edu/retpb>
- <http://www.vatican.va>

